

LINGUAGEM E PODER: NOTAS SOBRE AS CARTAS A LUCÍLIO, DE SÊNECA

LUÍS ANDRÉ NEPOMUCENO

Centro Universitário de Patos de Minas
nepomuc@terra.com.br

Abstract

The present article analyses Seneca's considerations on language and rhetoric contained in his *Letters to Lucilius*, written when the philosopher was old and retired from public life. So we can understand his defense of stylistic simplicity and the relationship established by him between language and government program, the proposal of the *Letters to Lucilius* is compared to texts from other Latin theoreticians, especially Cicero and Quintilian, who lived different political backgrounds, and who proposed rhetorical styles compatible to their historical and political viewpoints.

Keywords: Latin rhetoric, Seneca, stoicism, *Letters to Lucilius*.

Resumo

O artigo analisa as considerações de Sêneca sobre a linguagem e a oratória, contidas nas suas *Cartas a Lucílio*, escritas na maturidade, quando o filósofo já se retirara da vida pública. Para que se compreenda sua defesa da simplicidade estilística e a relação estabelecida pelo epistológrafo entre linguagem e programa de governo, a proposta das *Cartas a Lucílio* é comparada a textos de outros teóricos latinos, em especial Cícero e Quintiliano,

que viveram cenários políticos diferentes, e que propuseram estilos retóricos compatíveis com sua visão política e histórica.

Palavras-chave: retórica latina, Sêneca, estoicismo, *Cartas a Lucílio*.

Durante os anos em que Sêneca tornou-se preceptor (*amicus principis*) do jovem Nero, ou mesmo antes, quando das atividades junto ao consulado, ou ainda no exílio na Córsega, o grande difusor do estoicismo latino jamais se propôs a refletir sistematicamente sobre questões relativas à linguagem e à retórica, mesmo tendo se formado advogado e se envolvido diretamente com os estudos de gramática. Durante a breve estada no Egito, onde se tratou de doenças respiratórias, conforme nos atesta um de seus grandes biógrafos (Grimal, 2001: 43-49), escreveu sobre questões físicas e filosóficas, que se estenderam pelo período romano; posteriormente, dedicou-se às famosas consolações, e logo depois do exílio, aos tratados de moral que seriam destinados, em sua grande maioria, à formação do jovem Nero, e que tratam dos problemas inerentes à moralidade estoica: a brevidade da vida, a felicidade, a tranqüilidade do espírito, a constância do homem sábio, a clemência, os deveres etc.

Quando de seu afastamento da vida pública, Sêneca ainda iria se dedicar às *Questões naturais* e às tragédias, que foram bastante difundidas na Idade Média e na Renascença. Frente a esse quadro, o filósofo e tragediógrafo admitiria a tradicional divisão da filosofia em ética, física e lógica (*Ep.* 89), mas com interesse redobrado e concentrado na *pars moralis*, o que significa certo desprezo por algumas outras ciências, inclusive a ciência da linguagem, à sua época representada pela gramática, dialética e retórica (Griffin, 2003: 175). Por toda a vida, nosso filósofo recusou-se a uma teoria sistematizada da linguagem e, sobretudo, da oratória – em oposição a seu antecessor Cícero, e seu sucessor Quintiliano, ambos tratadistas da arte de falar. Porém, apenas nas célebres cartas ao amigo Lucílio, que escreveu depois que já se retirara da vida pública, é que Sêneca esboçou reflexões teóricas sobre a adequação da linguagem à filosofia, sobre a retórica, sobre a escolha das palavras e sobre problemas que dizem respeito ao estilo.

Da correspondência entre os dois, sobreviveram 124 cartas de Sêneca, distribuídas em 20 livros, e sempre destinadas ao companheiro Lucílio, industrioso cavaleiro (*equus*) de Roma que, na oportunidade, desempenhava o cargo de procurador imperial na Sicília. As cartas, escritas na maturidade de Sêneca, a partir de 62 d. C., numa época em que o pensador se dedicava igualmente à composição das já referidas *Naturales Quaestiones* e das tragédias de inspiração em Eurípides (Paratore, 1983: 598), procuravam dissuadir Lucílio da escola epicurista, sua formação inicial, e encorajá-lo nos preceitos do estoicismo. Tanto que Sêneca, nos três primeiros livros de seu epistolário, procurou referências e reflexões no próprio Epicuro, citando-lhe as máximas e sentenças morais, como forma de conquistar a simpatia de seu interlocutor.

Portanto, se é apenas no conjunto das *Cartas a Lucílio*, que Sêneca se propõe a reflexões eventuais sobre a questão da linguagem, suas indagações ali não são suficientes para que o problema seja colocado de forma sistematizada. Ou seja, Sêneca apenas abordou suas notas pessoais sobre a linguagem para deixar claro que o problema não lhe dizia respeito. De toda forma, o tema é recorrente, as informações são esparsas, alusivas, por vezes evidentes, e o todo, fragmentado, não apresenta uma sistematização que dê conta de uma teoria da linguagem. A julgar pela sua formação retórica, por sua experiência profunda junto ao consulado e pelas leituras de oradores célebres (Cícero, sobretudo), não deixa de ser curioso que ele não tenha pretendido, por exemplo, um tratado sobre a eloquência, ou pelo menos, reflexões mais amplamente discursivas em que ele evidenciasse suas considerações sobre a linguagem. Sem negligenciar tudo isso, é preciso entender que a quantidade de referências sobre a questão, nas *Cartas*, é suficiente para um nítido esboço de uma teoria da linguagem.

É certo que o próprio corpo de preceitos do estoicismo ditava um apelo mais nitidamente voltado à formação moral da alma, e não às involuções e estratégias retóricas da poética. Sêneca, mais que qualquer outro dos estoicos, distanciou-se do estilo arrebatador e efusivo de Cícero, e abraçou uma retórica mais severa, bem menos viva e pontual, por meio da qual seus defensores puderam encontrar uma precisa intenção pedagógica (Sørensen, 1988: 329). Em suas convicções, acreditava que a filosofia era séria demais para se sujeitar aos artificios e artimanhas da linguagem. Portanto, como bom estoico que era, Sêneca foi taxativo na condenação das elucubrações retóricas e estilísticas, e em momentos, como na carta 75, chega mesmo a dizer que, na edificação de valores morais, preferia as coisas às idéias, a ação às palavras, o que quer dizer que preferia “mostrar” a “dizer”.

Mas diante de uma filosofia que se pauta pela virilidade das ações e pelos *exempla* dos grandes homens, que papel teria a linguagem? Que importância teria a palavra? Ou ainda, que peso teriam as letras na formação da alma? Para Sêneca, que escreveu cartas consolatórias e tratados de preceptística moral, os recursos da linguagem têm um relevo no mínimo expressivo, qualquer que seja o seu estilo. De tudo isso, surge inevitavelmente a indagação: até onde a eloquência é importante na formação do caráter moral do homem? É claro: a referida carta 75 já deixa patente: a alma se forma mais pelo exemplo da virtude do que pela persuasão desta, ou seja, o exemplo é preferível às palavras. Se se deseja formar um indivíduo na retidão moral, a demonstração prática e vivenciada das virtudes é preferível ao incitamento destas. Mas na impossibilidade de se revelar a vivência do bem moral, a linguagem substitui a prática e adquire a função pura da persuasão. Resta saber a natureza dessa linguagem, e as razões dessa natureza.

No conjunto das 124 *Cartas a Lucílio*, de Sêneca, pude localizar pelo menos 17 delas que tratam direta ou indiretamente do problema da linguagem e da retórica, das quais 12 são uma exposição mais ampla de sua

“teoria da linguagem” não sistematizada, e 5, apenas menções eventuais acrescentadas a outros debates em questão. Estariam elas assim distribuídas: as cartas 38, 40, 45, 48, 49, 75, 94, 95, 100, 114, 115 e 117 poderiam facilmente compor um arcabouço teórico sobre aquilo que Sêneca pensa sobre os efeitos da linguagem na formação do caráter. Caso estivessem reunidas nessa seqüência, poderiam compor um tratado de eloqüência estóica, embora destituído de um sistema teórico ou de intenções previamente definidas. As cartas 20, 82, 83, 87 e 88 esbarram eventualmente no problema da linguagem, mas não o definem suficientemente, já que os temas das epístolas são outros. É natural que outras cartas possam mencionar a questão, mas com impacto pouco decisivo para que sejam aqui referidas. No geral, Sêneca, de forma repetitiva, pontua as mesmas questões, por vezes repetindo recursos quase idênticos. Basicamente, seus argumentos podem ser sistematizados em três pontuações básicas:

- 1) A eloqüência, quando associada à filosofia, deve buscar recursos singelos de expressão, de forma a evitar o estilo arrebatado e impetuoso e, igualmente, de forma a evitar a efusão teatral das argumentações;
- 2) A dialética e os jogos silogísticos não passam de estratégias falaciosas para confundir o raciocínio e, conseqüentemente, o caráter do interlocutor;
- 3) A eloqüência, por si só, ainda que ligada à consolatória e à preceptística, não é suficientemente capaz de formar o caráter moral do indivíduo, mas pode ajudá-lo a abrir portas para tal. Ou seja, a linguagem em si não forma o homem, mas ajuda no caminho.

Em algumas das convicções acima, Sêneca chega a se tornar um crítico severo e obsessivo dos artifícios estilísticos da eloqüência, e não poucas vezes, repete com veemência a condenação do estilo ornado e figurado, alegando que qualquer falar impetuoso é charlatão. Mas se a dicção do filósofo deve ser metodicamente ordenada, nem por isso é capaz de evitar por inteiro os encantos da literatura. Como diz ele na carta 40: “Então a filosofia não pode ocasionalmente usar um estilo mais arrebatado? Claro que pode, mas sem prejuízo da sua dignidade moral, que é comprometida precisamente por uma eloqüência violenta e demasiado brutal” (Sêneca, 1991: 138). Então a sedução estilística e literária a que está sujeito o discurso da filosofia moral deve preservar uma dignidade de conteúdo, em que a forma não pode superar a idéia, em que o estilo deve obedecer à grandeza da substância. Em certos momentos, Sêneca chega a interpretar a natureza da linguagem como retrato de uma sociedade ou de um tempo histórico, sugerindo que a corrupção do estilo é sintoma de dissolução moral. Em termos modernos, sua crítica direciona-se a uma espécie de “decadentismo literário”, como se sofisticação da linguagem fosse sintoma de perversão moral: “sempre que vires um estilo decadente cair nas boas graças do público, podes estar certo de que a moralidade anda também muito por baixo!

Assim como o luxo excessivo nos banquetes ou no modo de vestir é sintoma de uma sociedade doente, também o barroquismo do estilo, quando se generaliza, mostra que os espíritos estão decadentes – pois é do espírito que nascem as palavras!” (idem, p. 632).

Nas suas críticas à dialética e aos jogos de silogismo, Sêneca torna-se irônico e mordaz. Comentando um silogismo de Zenão, por exemplo, faz o seguinte gracejo: no caso do raciocínio “Ninguém confia um segredo a um ébrio, mas pode confiá-lo a um homem de bem; logo o homem de bem nunca está ébrio”, o nosso filósofo subverte para: “Ninguém confia um segredo a um homem que está a dormir, mas pode confiá-lo a um homem de bem; logo, o homem de bem nunca dorme” (idem, p. 372). Em outros termos, Sêneca, com ironia e astúcia, expôs claramente, em suas *Cartas a Lucílio*, que os malabarismos da dialética e as estratégias da retórica são elementos perigosos ao ato de pensar, não porque sejam inteiramente inúteis, mas porque são, sim, legitimamente nocivos em sua “falaciosa sutileza” (carta 49). Diante de tantas condenações incisivas, torna-se difícil apreender o ideal de linguagem senequiano. As cartas 94 e 95 acenam para a importância da linguagem exortativa que, na cultura latina, encontra seu ideal na preceptística e, na cultura grega, na parenética, que em síntese, nada mais é que a estrutura de texto que exorta ou incita alguém à prática do bem moral, por meio de exposição, exortação e exemplos. A carta 94 discute sua utilidade, e a 95, sua suficiência. Ao final, negando proposições de Ariston, define que essa estrutura, associada à simplicidade absoluta das palavras e das idéias, é o ideal de linguagem da filosofia. Afinal, eram esses os recursos que o próprio Sêneca usara em suas cartas consolatórias e em seus tratados morais.

Mas não creio que a explicação para a busca senequiana da simplicidade e sua recusa dos excessos da retórica e da dialética estejam apenas no fato de ser ele um autêntico difusor do estoicismo. Nas cartas 82 e 83, por exemplo, ele ironiza artimanhas silogísticas do próprio Zenão, “o fundador da nossa vigorosa e sublime escola estóica” (carta 83), o que faz de Sêneca o intérprete de uma forma exclusiva de linguagem, que não apenas adequou a simplicidade de estilo às raízes morais de seus antecessores estóicos, como também foi capaz de promover uma visão aguda de seu momento histórico e político. Sua busca de simplicidade, ou antes, sua recusa de argumentações prováveis, tem uma intenção ideológica inevitável. Sêneca viveu um dos primeiros momentos de grande decadência do império romano, que é o governo de Nero, da dinastia júlio-claudiana, e sua condenação dos vícios de linguagem é também uma resistência às perversidades morais e às práticas licenciosas do império. Tanto que, quando reflete sobre as possibilidades de existência real de um sábio estóico, só consegue encontrar homens que sirvam de exemplo nos tempos áureos da Roma republicana, ou na antiga Grécia: Catão, Lélcio, Cipião Africano, Emiliano, Sócrates são os seus modelos de moralidade e firmeza de caráter (Grimal, 2001: 254). De outro lado, satiriza Cláudio no opúsculo *Apocolocyntosis*; condena Calígula pelos

excessos, no tratado *Sobre a Firmeza do Homem Sábio*; e denuncia Mecenas, na carta 114, pelo decadentismo efeminado da linguagem e dos costumes. Isso para não dizer de suas críticas constantes às práticas decadentes de seu tempo. Para os historiadores do período de Sêneca adiante – portanto, com o fim do principado júlio-claudiano – a era imperial tornou-se sinônimo de vícios; daí a expansão do estoicismo como resposta a um modelo corrompido de prática política e moral (Sørensen, 1988: 71-73).

Mas a recusa das argumentações retóricas, que não tem relação direta com a *orationis licentia* (ou seja, a liberdade desregrada do estilo), merece explicação melhor. Para se compreendê-la, basta pensar na atitude de Cícero, um século antes, para quem o propósito da retórica é justamente o oposto do que pensava Sêneca. Para o grande advogado e orador da república de Roma, a eloquência deve ser tão expressiva quanto passional, chegando às raias de uma espécie de teatralidade da elocução, numa busca obsessiva pelo convencimento das argumentações. Exímio orador e advogado que era (deixou como legado os discursos proferidos no senado em favor de seus clientes), Cícero, ao contrário de Sêneca, preocupou-se com o problema da linguagem mais do que com qualquer outra questão filosófica, pois que sabia de antemão que os recursos da oratória são simplesmente imprescindíveis para a elaboração de suas verdades. Embora Sêneca não critique a sua postura, pelo menos no que diz respeito ao estilo (na carta 100, elogia-lhe as frases perfeitas e o ritmo agradável sem ser efeminado), sua forma pessoal de conduzir a linguagem é inteiramente diversa. E essas divergências entre Cícero e Sêneca sobre o papel da eloquência na definição dos traços básicos da filosofia parecem denunciar não apenas uma mudança no gosto estético da Roma republicana para uma Roma do principado, mas sobretudo uma subversão completa de valores políticos e ideológicos. E essa subversão deve explicar as raízes da simplicidade lingüística senequiana, que não se justificam pelo estoicismo apenas.

Para Cícero, que pensou na retórica como artifício de persuasão, a convicção de certas verdades é a base absoluta da linguagem. Para o advogado e orador que obsessivamente quis se projetar no cenário da glória política romana, o ofício da palavra é fazer vencer e demonstrar; ou seja, cabe ao advogado mostrar possibilidades que levem a uma suposta verdade em que se acredita, de tal forma que a verdade pura fique como matéria do juiz (Everitt, 2003: 100). Portanto, nessa relação da linguagem com a dimensão filosófica, a eloquência não se torna a busca da verdade, mas o esforço por se criar *uma* verdade, ainda que esta seja inteiramente falsa (Grimal, 1996: 218). Isso quer dizer que as argumentações de Cícero, em suas orações, são as do advogado, criadas para certas ocasiões, como verdades momentâneas, e nem sempre correspondem a suas concepções íntimas (idem, p. 35). Daí o apelo a uma eloquência passional e teatral, que efetivamente convença.

Num de seus tratados de retórica mais conhecidos, o *Orator* (escrito do alto de uma maturidade que muito refletiu sobre a linguagem), Cícero

chega a ironizar os estilos de Platão e Xenofonte, como filósofos de um falar excessivamente frio e ameno, de quem deseja aplacar os ânimos, e não incitá-los, e sobretudo por meio de uma argumentação tranqüila, e não turbulenta, como deve ser o discurso: nada existe ali de irado ou terrível, como se o texto fosse uma virgem casta entabulando uma conversação mais do que uma oração retórica (Cicerone, 1995: 37). O *Orator*, como adverte o próprio autor, no princípio do texto (idem, p. 4), foi escrito em homenagem a Bruto, como forma de definir o orador ideal, numa espécie de representação acabada, perfeita e praticamente abstrata do eloqüente, não como forma de expressar o que *seja*, mas o *poderia ser* esse orador. É a edificação de um anseio, de um monumento retórico, típico das idealizações da última república de Roma, de olhos postos nas imagens de um passado glorioso. Cícero esteve consciente de que a oratória é também parte de um projeto político, de um programa de governo, obviamente republicano – é esse o ideal sinalizado em seu diálogo *Brutus* (Cicerone, 2001: 87) – em que o indivíduo, dotado de linguagem explosiva e arrebatadora, é capaz de construir novas tendências, de elaborar novos planos, novas possibilidades de legislação e, sobretudo, novos modelos de política e sociedade. Para considerações como essa, entendeu que a eloqüência estóica (com que Sêneca se identificaria futuramente), pela sua inadequação ao arrebatamento das palavras, deveria ceder espaço à escola peripatética, na formação dos jovens oradores (idem, p. 97).

Taxado pelos seus sucessores de orador ao estilo asianista (definição que cabia àqueles que exageravam na elocução e no ornamento das palavras, típicos de sua geração), Cícero fez questão de corroborar, pelo menos teoricamente, e quem sabe na prática, para a fixação dessa imagem do “orador profuso”, criticada pela geração de Sêneca, constituída pelo grupo dos aticistas, dados à concisão da linguagem e, por isso, à imitação da sobriedade dos antigos atenienses. É conhecida a carta 378 (XV, 1a) a Ático, de 18 de maio de 44, em que Cícero comenta que Bruto lhe pedira que lesse um seu discurso proferido no Capitólio, antes que o autor o encaminhasse à publicação. Cícero, diante da sóbria fineza dos conceitos e da fria escolha das palavras, determina: nada existe ali que deva ser corrigido. No entanto, acrescenta: caso tivesse sido eu a afrontar esse argumento, certamente o teria feito com muito mais paixão e ardor (Cicerone, 1998: 1355).

Em seu mais importante diálogo sobre a arte retórica, o *De oratore* – escrito em 55 a. C., portanto quase 10 anos antes de sua fase prolífica de diálogos e tratados de eloqüência – Cícero polemiza o problema dos estilos retóricos, ao colocar em cena dois famosos interlocutores da geração precedente, Antônio e Crasso, que se definem respectivamente por um estilo conteudista e formalista, dos quais o segundo parece se identificar como porta-voz, ou alter-ego, do próprio Cícero. Crasso, que assume o discurso final (como os personagens que concluem a ordem de um programa filosófico, nos diálogos platônicos), é a composição abstrata do orador perfeito, digno de um tempo que não volta mais, de uma época áurea dos grandes

oradores – no livro III, por exemplo, Cícero lamenta a morte de Crasso, esse sábio eloqüente que não viu a guerra social, nem o tempo dos ditadores (Sila e César, especialmente), nem a decadência de Roma. Seu discurso ainda não fora manchado pelo tempo em que a retórica decaiu como arte e como ofício. É o próprio Crasso que argumenta, no livro final do *De oratore*, em favor da eloqüência como virtude; é ele quem aponta recursos de ornamento, quem recomenda a *amplificatio* (Cicerone, 2001: 645), quem estabelece a alma substancial da retórica, e quem define que a “ação” (*actio*, ou seja, a execução do discurso, que implica gesto, tom de voz, imponência) é o elemento mais decisivo da retórica; é ele, por fim, quem diz a palavra final: a oratória deve, antes de tudo, comover. Se Antônio é a substância, o sentido, Crasso é a palavra, o ornamento, a arte.

Não resta dúvida de que a proposta da retórica ciceroniana esbarra em problemas éticos, quando insiste em dizer que a comoção é um dos primeiros, senão o primeiro grande atributo do orador. No *Orator*, ele lembra Demóstenes, que coloca a ação como o primeiro, o segundo e o terceiro elemento mais decisivo (Cicerone, 1995: 34). No *De oratore*, recomenda que os oradores evitem o excesso de filosofia em seus discursos, para que não se lhe tirem o engenho e a autoridade, e abusem da comoção, posto que os homens julgam muito mais pelas paixões do que pela razão (Cicerone, 2001: 425). No mesmo tratado, já havia deixado claro que os 3 princípios do orador consistem em ganhar a simpatia, informar e comover com emoção (idem, p. 391). Claro, pode-se conjeturar hoje que a verdade nunca se encontra em comoções avassaladoras, sempre tendenciosas a certas falácias, e ainda que Crasso, porta-voz de Cícero, evite definir a eloqüência como simples “arte da persuasão”, no anseio de conferir a ela também uma implicação profundamente moral e filosófica, pelo menos nos tratados de retórica, a defesa ciceroniana da ética se dilui em função da expressividade e da comoção argumentativa. E isso resume os conceitos expostos pelo orador e advogado da última república romana.

Portanto, fora essa a concepção de linguagem pensada por Cícero ou por Hortênsio, seu contemporâneo e rival, bem como por inúmeros oradores e senadores daquele tempo, que viveram os áureos momentos das assembléias e discursos no senado. Mas tal elaboração de conceitos só poderia ser possível num cenário histórico como esse, em que a república pulverizava o poder entre os senadores e outros ocupantes de cargos públicos. A inexistência de um rei, ou de um imperador, e a distribuição do poder entre um grupo de eleitos, faziam com que a realidade política se tornasse demonstrável, a partir de uma ordem pública inteiramente móvel, em que cada um expunha ao outro suas verdades, seus valores e máximas a serem debatidos. Cícero só conseguiu ofuscar a conjuração de Catilina pelo poder da palavra, assim como Clódio conseguiria o exílio de Cícero igualmente pela sedução da palavra. Diante dessa realidade, a linguagem se torna no mínimo perigosa.

O que parece mesmo ter incomodado Sêneca, um século depois, é a consciência de uma relação intrínseca entre a ação comovedora do discurs-

so e a sedução persuasiva, enquanto problema puramente ético. Quintiliano, algumas décadas depois do estóico, consciente dessa contradição delicada, tentaria uma justificativa que resolvesse a questão, e foi buscá-la justamente numa definição do orador como homem perfeito que age na sociedade, quem sabe em resposta ao *sapiens* estóico que seu rival Sêneca edificara nos tratados filosóficos. Quintiliano, no seu imenso compêndio *Institutio oratoria* (que, além da questão retórica, aborda também problemas éticos, jurídicos, pedagógicos, políticos), é incisivo e quase insistente em atribuir ao orador a qualidade de homem bom e honesto. A exemplo de Cícero, que pensou no *orator* como projeção de um ideal abstrato, Quintiliano deseja a eloquência como perfeição estilística e moralizante. Na própria definição que oferece para a retórica como “ciência do falar bem”, lembra que o valor moral é um atributo indispensável da oratória: só os bons podem ser oradores (Quintiliano, 2001, 1: 241). Estabelecendo os critérios do bom, do útil e do justo, como matéria da eloquência, Quintiliano admite que o falar bem não é exatamente o falar a verdade, mas o verossímil (*idem*, p. 261), e que certas falácias e inverdades podem ser eventualmente necessárias ao discurso, como a qualquer outra arte – prática admissível para quem recomenda o silogismo como técnica das mais úteis. Mas esse é um problema de menor importância para o advogado do fim do séc. I, apenas abordado de passagem no livro II de seu tratado.

O compromisso moral do orador, referido tantas vezes na *Institutio oratoria*, parece autorizar Quintiliano, de um lado, a considerar o ornamento e a comoção como elementos imprescindíveis da eloquência, e de outro, a diminuir o peso da comoção como elemento perigoso à linguagem. Subentende-se que, se o orador é o homem bom (*bonus vir*), não será a carga de seu *páthos* a manchar os vestígios de sua integridade moral. Quintiliano gasta uma parte substancial de seu compêndio (que, conforme o autor, pretende tratar da formação do orador desde a infância) com estratégias de comoção, persuasão e ornamento, não apenas por meio de palavras, mas sobretudo ações e sentimentos. Recusando tanto o estilo dos aticistas, por serem concisos demais, quanto o dos asianistas, por serem pomposos demais, Quintiliano procura, no último livro de sua enciclopédia da eloquência, um meio de definir o melhor estilo de oratória, e irá encontrá-lo numa síntese de tendências e possibilidades¹.

De resto, o gosto de Quintiliano tende para a linguagem efusiva, pomposa, ornada, por vezes grandiloquente, mesmo que ele se defenda de uma possível acusação de *loquacitas*, a loquacidade vazia, como, aliás fizeram todos os teóricos da oratória. Em resposta à metáfora que Sêneca criara para a linguagem, a de um rio manso que corre serenamente em detrimento de um mar tempestuoso (carta 40), Quintiliano, lembrando Demóstenes, opõe a imagem de rios impetuosos (*vehementior fluminum cursus*) que deságuam em cascata como a mais perfeita metáfora para um discurso bem articulado.

Toda a *Institutio oratoria* parece igualmente responder a um projeto de natureza política. Escrito à época do principado do cruel imperador

Domiciano (que administrou Roma entre 81-96 d. C., ao estilo dos perversos júlio-claudianos), o texto tem ares de um saudosismo republicano, ainda que isso não tenha se tornado patente, ou ainda que não tenha comprometido a vida pessoal de Quintiliano e a recepção de seu texto. A julgar pelo que diz o historiador Suetônio (2003: 320), Domiciano negligenciou os estudos liberais para si, embora os tenha incentivado para os outros. Sua morte, de qualquer forma, foi comemorada por filósofos e advogados. É claro que a simples simpatia, ou antes, veneração de Quintiliano por Cícero não o identifica necessariamente com tendências republicanas, mas fato é que seu antigo tratado *De causis corruptae eloquentiae* (hoje perdido) naturalmente examinava as origens e causas da decadência da oratória de seu tempo, como decorrentes das políticas imperialistas, sobretudo nas escolas asianistas ou excessivamente aticistas (como a de Sêneca), que vingaram até o governo de Nero. Se a *Institutio oratoria* foi escrita no governo de Domiciano, é na era de Vespasiano, pai deste, que suas idéias se consolidaram e vieram à tona. Suetônio (op. cit., p. 296) confirma que o pacifista e tolerante Vespasiano concedera pensões individuais a oradores latinos e gregos, das quais Quintiliano foi um dos beneficiários, numa época em que suas lições de retórica moderada causavam grande entusiasmo numa Roma já cansada de instabilidades políticas. De fato, a era dos Flávios – e o governo de Vespasiano, em primeiro lugar – significou a reconstrução de uma ordem social, de uma disciplina e, por fim, de um ideal espelhado na época de Augusto, e é compreensível que o advogado Quintiliano tenha sintetizado, em seu compêndio, o espírito de uma geração quase tendenciosa a anseios republicanos. A moderação política e o incentivo à prática retórica de Vespasiano provocaram a crença de Quintiliano numa ressurreição gloriosa da oratória como a vocação máxima de um povo tradicionalmente dado à *ars dicendi*: “a tendência propugnada por Quintiliano estava de acordo com os ideais de governo que o imperador tinha em vista para dar coesão à sua prática de governo. Desde então, a cátedra de Quintiliano foi a sede de arbitragem de todas as orientações e de todos os juízos literários da capital” (Paratore, 1983: 699). Em síntese, o modelo ciceroniano significou para a *Institutio oratoria*, mais que um modelo de linguagem, um modelo de política, em que as verdades mais ou menos subjetivas são postas pela prática persuasiva do discurso ornamentado.

Mas voltemos a Sêneca: todas essas convicções de Quintiliano são realidade estranha para o epistológrafo das *Cartas a Lucílio*. É natural que o estóico, em plena era do imperialismo júlio-claudiano, acusasse o estilo ornado e figurado de ser um tipo de estratégia de charlatanice. O cenário histórico de sua experiência política é inteiramente outro, e creio que diante dele, o estoicismo não seja a razão única (e talvez nem a mais importante) para explicar a suposta “teoria da linguagem” senequiana, informalmente esboçada nas *Cartas*. Mais que um retrato da vivência equilibrada do homem sábio estóico, Sêneca pretendeu que a linguagem concretizasse a visão totalizante de uma verdade apenas, imutável e possivelmente eterna. Claro, não é possível negligenciar sua experiência junto ao estoicismo: a

linguagem da filosofia, ou antes, a eloquência (como nos esclarece a já referida carta 40), deve ser não como uma torrente, mas como um rio que corre com mansidão. Que o equilíbrio da linguagem sequeniana espelhava a tranqüilidade da alma e a constância do homem sábio (para lembrar seus tratados), não resta dúvida, mas sua resistência a qualquer tipo de demonstração retórica e a jogos de linguagem denunciam, antes de tudo, os perigos da palavra diante de um cenário político que se deseja estável e absoluto, como foi o principado de Nero. É preciso lembrar que Sêneca não foi apenas um filósofo a contemplar uma ordem política, mas um filósofo no poder, que assumiu, na qualidade de preceptor de um jovem, a responsabilidade de promover a ideologia de um novo regime (Griffin, 2003: 133). Como bem definiu Sørensen, Sêneca acreditou que a sociedade precisava de apenas uma vontade: afinal, inúmeras vontades contrastantes haviam destruído a república. Nos limites dessa realidade assim posta, a liberdade de estilo e o poder da palavra são capazes de subverter, a qualquer momento, uma ordem política. Para o preceptor de Nero, a eloquência não pode cair no perigo do devaneio e da demonstração, posto que é caminho para duas verdades imutáveis: a verdade única da felicidade humana, sugerida pelo estoicismo, e cujas raízes estão centradas na virtude; e a outra verdade pública e política, centrada no poder absoluto do imperador. Daí o fato de a linguagem ser útil, apenas na medida em que prepara o espírito para a prática do bem e da virtude, e para a sua inserção numa ordem dos deveres e dos benefícios públicos. Para isso, a linguagem da filosofia, sobretudo se submetida às graças do talento literário, é um jogo de relações perigosas.

Não creio que aqui haja espaço para se discutir as relações entre Sêneca e as arbitrariedades e abusos cometidos por Nero. Sabe-se que o papel do filósofo no processo desempenhado pelo imperador é visto ainda como matéria de polêmica. Pierre Grimal (2001), o já citado biógrafo de Sêneca, prefere neutralizar, ou pelo menos amenizar, a sua importância e influência, bem como a de Burro, por exemplo, diante dos assassinatos de Agripina e Britânico, preferindo uma espécie de cumplicidade necessária, diante do poder absoluto do imperador, ainda que isso não se justifique pela moral estóica. Ademais, as *Cartas a Lucílio*, e portanto, as reflexões sobre o papel da linguagem, foram escritas numa época em que Sêneca já havia se retirado da vida pública, certamente como oposição às arbitrariedades de Nero. E sua condenação à morte só corrobora sua resistência ao imperador matricida. Isso quer dizer que sua teoria da linguagem espelha convicções alicerçadas nas virtudes e na moral pública do principado romano, que não seja necessariamente aquele conduzido por Nero. Se o orador Cícero, em sua época, decepcionara-se com os rumos da república romana, tomada pela corrupção, nem por isso deixou de acreditar nesse sistema de governo, que defendeu até a morte; o mesmo se dá com Sêneca: sua decepção com a demência obsessiva de Nero, refletida na sua inclemência, no seu matricídio, na sua crueldade, nas perseguições a seitas religiosas e na difusão de jogos de entretenimento violento, não fez com que o filósofo deixasse de acreditar no

princeps como uma verdade política sólida, sobretudo para quem idealizou uma nova ideologia do principado, pacifista, liberal e generosa, estampada em tratados como *Da Clemência* e *Dos Benefícios*. As *Cartas a Lucílio* só vêm confirmar que, apesar da decepção com Nero, uma boa teoria da linguagem ainda era útil para sustentar seus antigos ideais de governo.

NOTAS

- 1 Sua formação inicial, no entanto, atesta que ele “freqüentou a escola dos dois maiores representantes do asianismo dominante, o gramático Rémio Palémon e o rétor Domício Afro” (Paratore, 1983: 699).

REFERÊNCIAS

- Cicerone, M. T. (2000) *Bruto*. Ed. de Enrica Malcovati. Milão: Mondadori.
- _____. (1994) *Dell'oratore*. Introd. de Emmanuele Narducci. Milão: Rizzoli.
- _____. (1995) *Orator*. Trad. Roberta Vignali. Salegno: Ciranna & Ferrara.
- _____. (2002) *Epistole ad Attico*. Ed. de C. di Spigno. Turim: UTET, (2 vols.).
- Everitt, Anthony. (2003) *Cicerone: vita e passioni di un intellettuale*. Trad. Lorenzo Argentieri. Roma: Carocci.
- Griffin, Miriam. (2003) *Seneca: a philosopher in politics*. Oxford: Clarendon Press.
- Grimal, Pierre. (1996) *Cicerone*. Trad. Lia Guagnellini Del Corno. Milão: Garzanti.
- _____. *Seneca*. (2001) Trad. Tuckery Capra. Milão: Garzanti.
- Paratore, Ettore. (1983) *História da literatura latina*. Trad. Manuel Losa. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- Quintiliano. (2001) *Institutio oratoria*. Ed. de Adriano Penaccini. Turim: Einaudi, (2 vols.).
- Sêneca, Lúcio Aneu. (1991) *Cartas a Lucílio*. Trad., pref. e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Sørensen, Villy. (1988) *Seneca*. Trad. Bruno Berni. Roma: Salerno Editrice.