

*ACERCA DO CONCEITO DE DISSIMULAÇÃO HONESTA
DE TORQUATO ACCETTO*

EDMIR MÍSSIO

2004

EDMIR MÍSSIO

ACERCA DO CONCEITO DE DISSIMULAÇÃO HONESTA DE TORQUATO ACCETTO

Tese apresentada junto ao Curso de Doutorado
em Teoria e História Literária do Instituto de
Estudos da Linguagem da Universidade
Estadual de Campinas.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Alcir Bernárdez
Pécora

UNICAMP

INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM

2004

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA IEL - UNICAMP

Missio, Edmir

M691a Acerca do conceito de Dissimulação Honesta de Torquato Accetto /
Edmir Missio. - Campinas, SP: [s.n.], 2004.

Orientador: Antônio Alcir Bernárdez Pécora

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Estudos da Linguagem.

1. Ética. 2. Retórica. 3. Literatura italiana - Séc.XVII. 4. Accetto,
Torquato I. Pécora, Antônio Alcir. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem, III. Título.

Prof. Dr. Antônio Alcir Bernárdez Pécora
IEL - UNICAMP

Prof. Dr. João Adolfo Hansen
FFLCH - USP

Prof. Dr. Leon Kossovitch
FFLCH - USP

Prof^ª. Dr.^a Marina Massimi
FFCLRP - USP

Prof. Dr. Alexandre Soares Carneiro
IEL - UNICAMP

Agradecimentos

ao Prof. Antônio Alcir Bernárdez Pécora,
pela orientação efetiva

aos integrantes da banca de qualificação
Prof. Alexandre Soares Carneiro
Prof. João Adolfo Hansen
pela leitura atenta e acuidade das observações

aos integrantes da banca de defesa
Prof. Alexandre Soares Carneiro
Prof. João Adolfo Hansen
Prof. Leon Kossovitch
Prof^ª. Marina Massimi
pelas críticas

à FAPESP
não só pela ajuda financeira,
mas também pela atuação séria e determinante de seu assessor

à FAEP
pela ajuda financeira final

aos amigos, em especial a
Ana Cláudia, Débora, Elmar, Fábio e Marco
pela colaboração

E
 D
 E
 j R
 U V
 OL A
 PARa Gabriel
 L LA
 I A
 C N
 E D
 O

SUMÁRIO

SINOPSE - SYNOPSIS	xi
Nota sobre a tradução das citações	xiii
INTRODUÇÃO	01
Nota biográfica	01
A crítica atual	03
I – OS PAPÉIS DO SECRETÁRIO	11
Imagens e funções do secretário	12
A arte de escrever cartas	22
<i>Ars dictaminis</i> e tratados político-morais	25
II - O COMPOSTO ACCETTIANO	33
A composição accettiana e o gênero tratado	34
Aspectos da <i>dispositio</i>	43
Definições, concisão, cópia	46
Exemplos, analogias, metáforas	58
III - DISSIMULAÇÃO COMO LICENÇA ÉTICA E BASE DO DECORO	67
A dissimulação como licença ética a partir de Aristóteles	68
<i>Dissimulatio</i> e <i>honestas</i>	82
O honesto teatro da civilidade	89
IV - DISSIMULAÇÃO COMO VIRTUDE POLÍTICO-TEOLÓGICA	95
Modelos da dissimulação	96
Dissimulação e razão de Estado	106
Simulação e dissimulação	111
A ostentação honesta	121
V - O ESPAÇO EQUÍVOCO	131
Lugares comuns e possíveis alusões encobertas	132
Verossimilhança, mentira e intenção oculta	142
A dissimulação honesta	150
À GUIA DE CONCLUSÃO	159
BIBLIOGRAFIA	163

SINOPSE

O tratado de Torquato Accetto, *Della dissimulazione onesta*, editado em 1640, foi redescoberto por Benedetto Croce, passando a atrair a atenção do público e da crítica especialmente a partir dos anos 80. Este interesse seguiu não só na esteira de um contexto amplo de retorno dos estudos sobre a prudência aristotélica, mas também por sua peculiar composição, calcada em uma prosa com períodos harmoniosos. Esta tese contrapõe-se à crítica baseada especialmente no contexto social e em projeções psicológicas sobre o autor; desenvolve-se antes um estudo que visa dar conta da construção do texto, sob o aspecto de sua *inventio*, *dispositio* e *elocutio*, em função ainda dos gêneros em que se insere, o tratado e o epidítico. Contemplam-se a estrutura e o estilo da composição accettiana, a partir das retóricas clássicas e dos tratados de agudezas. Circunscrevem-se os lugares comuns político-morais a partir de Aristóteles, Cícero, Sêneca e Agostinho, passando por Maquiavel até os teóricos da razão de Estado.

SYNOPSIS

Torquato Accetto's treatise *Della dissimulazione onesta*, edited in 1640, was rediscovered by Benedetto Croce, and has since the 80's raised public and critical attention. This interest not only followed the wake of a broader context of return to studies on Aristotelian prudence, but also couched on Accetto's peculiar form of composition, based on a writing in prose endowed with harmonious sentences. This doctoral dissertation goes against the grain of that kind of criticism based on the underlying social context or on psychological projections regarding the author, it develops, rather, a study intending to account for textual construction under the guise of its *inventio*, *dispositio* and *elocutio*, as well as for the genres under which the work is inserted, those of the treatise and epidictic. The structure and style are also investigated, taking as reference classical rhetoric and treatises on wit. Political-moral common places are circumscribed too, including those of Cicero, Seneca, Augustine, through Machiavelli and the theoreticians of the reason of State.

Nota sobre a tradução das citações

Para a tradução de passagens de textos antigos em língua vernácula, optou-se por manter certa equivalência com os termos de época; já, no caso de textos em latim, foram utilizadas edições bilíngües cujas traduções foram readaptadas, atentando-se para uma maior proximidade com relação ao vocabulário original. Passagens que não apresentam dificuldades de entendimento mesmo para o leitor não versado nestas línguas, eventualmente não tiveram tradução.

INTRODUÇÃO

Nota biográfica

As informações sobre a vida de Torquato Accetto são bastante escassas. É muito provável que tenha nascido em Trani, pequena cidade localizada no reino de Nápoles, em data também incerta, por volta de 1590. Ao certo, sabe-se que viveu em Andria, onde ocupou o cargo de secretário de palácio junto ao duque Antonio Carafa, e, após a morte deste, junto ao filho Fabrizio Carafa. Destaque-se que a família Carafa mantinha antigos e estreitos laços com o reino de Espanha¹.

Sabe-se ainda que Accetto manteve contatos, embora esporádicos, com a Academia dos Ociosos, fundada em Nápoles, em 1611, pelo marquês de Villa, Giambattista Manso (autor de uma *Vita di Torquato Tasso*, 1621).

Segundo Vitor Ivo Comparato, a Academia dos Ociosos se caracterizaria por ser uma academia “oficial”²; diferente, assim, da de tipo científico, “*sempre soggetta ad incorrere nell’attacco combinato del potere civile e de quello religioso*” (caso dos Lincei napolitanos, das academias Colonnese, dos Investiganti e dos Discordanti), ou tradicional, “*originata da un gruppo di ‘letterati’ attorno alla ‘protezione’, al mecenatismo di un aristocratico, di un ecclesiastico o di un funzionario*” (caso das Academias dos Umoristi, Abbandonati, Curiosi etc.)³. Um dos efeitos a destacar deste caráter ‘oficial’ da Academia dos Ociosos, somado às “*inclinazioni religioso-misticheggianti della corte del Lemos e dei nobili e funzionari ad essa più vicini*”⁴, estaria na sua interdição a discussões sobre política e teologia.

Vale lembrar que a submissão do reino de Nápoles à coroa espanhola manteve-se até a revolução de 1647, período em que a Inquisição esteve em plena atividade⁵. Segundo

¹ Serve aqui de exemplo o caso de João Pedro Carafa (papa Paulo IV em 1555), que fora conselheiro e vice-capelão de Fernando o Católico, e introduzira na Itália a Inquisição nos moldes espanhóis. Cf. BARONI. Victor. *La contre-réforme devant la Bible*. Genève. Slatkine. 1986, pp.180-183; ver ainda, CROCE B. Personaggi della storia italo-spagnuola. Il duca di Nocera Francesco Carafa e Baltazar Gracián. *La critica*. XXXV. 1937.

² COMPARATO. Vitor Ivo. Società civile e società letteraria nel primo seicento: l’accademia degli oziosi. *Quaderni Storici*. Anno VIII. N.23, agosto (359-388) 1973, p.364.

³ *Idem*, pp.366-367.

⁴ *Idem*, p.374.

⁵ Lembrando-se que sua instalação remonta desde o século XIII. Cf. Alexandre HERCULANO. *História da origem e estabelecimento da inquisição em Portugal*. T.I. Livro I. 13ª ed. Livraria Bertrand. S/d.

o historiador Rosario Villari, a Nápoles da primeira metade do século XVII passou por uma experiência contrastante: “*da una parte, la grande vivacità e ampiezza del movimento di riforma intellettuale e politica e, dall'altra, l'estrema violenza della repressione*”⁶.

A Academia dos Ociosos contou com grande afluência de letrados espanhóis, resultado do patrocínio do vice-rei de Aragão, Pedro Fernández de Castro, conde de Lemos, que esteve à frente do governo do reino de Nápoles de 1611 a 1615; por sua fama como mecenas, Lemos seria destacado por Baltasar Gracián no *El Discreto*.

Dentre os escritores mais afamados que passaram pela Academia estão Quevedo, Marino, Angelo Grillo (autor de poesias sobre o martírio de Cristo, com quem Accetto manteve correspondência)⁷ e, possivelmente, Saavedra Fajardo⁸.

No que diz respeito à produção letrada de Accetto, contam-se apenas dois títulos. Inicialmente, as *Rime*, datadas de 1621, relançadas com acréscimos em 1626, e sistematizadas de modo definitivo em 1638; parte delas foi editada por Salvatore Nigro em 1987, sob o título *Rime amorose*. O segundo título é o diminuto tratado *Della dissimulazione onesta*, que conheceu apenas a publicação de 1641 até ser descoberto e reeditado em 1928 por Benedetto Croce. Ao longo do século, passou a ter esporádicas edições: em 1930 por Croce e Santino Caramella, em 1943 por Goffredo Bellonci, e em 1953 por Carlo Muscetta. O opúsculo adquire maior destaque especialmente a partir da década de 1980, com a edição crítica de Nigro pela Costa & Nolan. Além das várias tiragens, torna-se alvo de interesse no âmbito das ciências sociais, inserindo-se nos estudos sobre o pensamento moral e político de Aristóteles. Ademais, por sua prosa entremeada de períodos harmoniosos recebe atenção igualmente da crítica literária.

⁶ Cf. Rosario VILLARI, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*. Bari. Laterza. 1987, pp.36-37.

⁷ Cf. Salvatore NIGRO, Nota al testo e nuovi documenti bio-bibliografici, in Torquato ACCETTO, *Della dissimulazione onesta*. Gênova. Costa & Nolan. 1983, p.94 e, ainda, n.11 à p.32.

⁸ Segundo Quintin Vaquero, Saavedra Fajardo teria passado na “*Italia con la fastuosa comitiva que en 1610 llevaba el nuevo virrey de Nápoles, don Pedro Fernádes de Castro, conde de Lemos, hermano del duque de Taurisano, que era embajador en Roma. Y para ello me baso en relación que Saavedra tenía con este mecenas de las letras españolas [...] y también en el desempeño de la Agencia del reino de Nápoles en Roma, cargo que presuponía un mutuo conocimiento. Esta vinculación com el conde de Lemos es presumible que arrancara de antes del viaje a Italia y entonces se explica que el conde lo llevara consigo en el viaje*”. SAAVEDRA FAJARDO. Diego. *Empresas políticas. Idea de un príncipe político-cristiano*. 2 v. (ed. Quintin Aldea Vaquero). Madrid. Ed. Nacional. 1976, p.13.

A crítica atual

Um útil balanço de boa parte das apreciações sobre o tratado de Accetto encontra-se no livro *Elogio della dissimulazione*, do historiador Rosario Villari. Nele, são estipuladas duas ‘correntes interpretativas’ sobre o tratado divisadas até então: uma, estabelecida a partir de Benedetto Croce e seguida por Goffredo Bellonci, Giovanni Macchia, Alberto Asor Rosa, Mario Rosa e Albano Biondi, que basicamente focaliza a valorização do “viver cauto” como forma de prover e manter uma “*libertà interiore dell’individuo*”, com reservas à prática política; e outra, de Salvatore Nigro, que “*sembra distaccarsi da questa interpretazione, attribuendo all’opera [...] soprattutto un valore di protesta [...] Ma è sempre una rinuncia, sia pure ‘protestata’*”⁹.

Na base destas interpretações plausíveis, pesa o contexto histórico de submissão do reino de Nápoles à Espanha, e da presença sempre aterrorizadora da Inquisição. Nigro, em particular, acentuaria ainda um aspecto pouco vantajoso do ofício de Accetto como secretário de palácio, o da servilidade. Para além das duas vias, destaca-se o testemunho cauteloso de Giorgio Manganelli que, no prefácio à edição crítica, admite abertamente suas incertezas interpretativas.

O próprio Villari, por sua vez, destaca uma “*vena di ambiguità*” a perpassar todo o tratado de Accetto, a qual, ao mesmo tempo, autoriza e contradiz “*l’interpretazione intimistica, in chiave di riflusso e di rinuncia*”. O texto espelharia assim uma contradição interna do autor, dividido “*tra chiusura in se stesso e volontà di impegno*”, esforçando-se por “*liberarsi dalla passività e dall’impotenza*”¹⁰. Villari observa ainda que apesar de não ser privado “*di una reale o potenziale influenza politica*”¹¹, o tratado accettiano não se alinha junto àqueles que tratam da razão de Estado e da formação do príncipe, nem junto à produção letrada sobre secretários e cortesãos.

Quando vamos ao *Della dissimulazione onesta*, vemos no exórdio a afirmação de um necessário espelhamento na escrita da ação preceituada. Pode-se dizer que enquanto os tratados políticos e morais, de modo geral, se pretendem uma espécie de ciência política ou moral, investindo antes na *inventio*, o elogio produzido por Accetto insinua destacar-se

⁹ VILLARI. *Op. cit.*, pp.30-31.

¹⁰ *Idem*, p.32.

¹¹ *Idem*, p.34.

igualmente, e sobremaneira, pela composição em termos de *dispositio* e *elocutio*. Nesse sentido, ao *Della dissimulazione onesta* poder-se-ia reivindicar o valor retórico da *novitas* e da *difficultas*, que, assim como previsto na formulação de Quintiliano, repousa na produção de graça e deleite advindas das figuras, as quais promovem o desvio do costumeiro¹².

Assim como se verá, mais do que um reflexo do estado de espírito do autor, as dificuldades interpretativas estão previstas na proposta accettiana. Ademais, por meio do elogio a um conceito central às obras que, no período, tratam da vida civil e da ação governativa, realiza-se como que uma sùmula dos textos voltados para a formação de príncipes, cortesãos e secretários. Daí o tratado participar de todos os segmentos elencados por Villari, ainda que não possa ser inserido plenamente em nenhum deles.

O jogo previsto e provido pela escrita accettiana encaminha para uma leitura igualmente diversa da postulada por Nigro, que o relaciona com a poesia sacrificial – no caso, as *Muse del Calvario* de Angelo Grillo e *La strage de gl'innocenti* de Marino¹³. Esta aproximação tem como base não só aspectos elocutivos do texto, mas também relativos à imagem do secretário construída por Nigro.

Do plano interno, destaca-se a ocorrência de vocábulos como *cicatrici*, *ferite* e *esangue*, o primeiro em referência ao esforço do autor, os outros dois em relação ao próprio tratado. Este recurso ao grandioso e ao patético, além de ser adequado para angariar a benevolência do leitor, une-se ao uso da prosopopéia, com a imagem do ‘livro exangue’, que, pela ficção manifesta e exagero, poderia antes conferir um efeito de leveza, e mesmo de ironia, à lamentação. A mesma terminologia encontra-se, por exemplo, no prólogo do *Libro del cortigiano*, quando Baldassare Castiglione manifesta pressa em lançar seu livro “*poco castigato per mia mano che molto lacerato per man d'altri*”¹⁴.

Creio que se pode pensar assim em um tom mais amável, cortesão, de deleite do que o sacrificial. Termos como *cicatrici* e *esangue*, tal como o aponta o próprio Nigro¹⁵, encontram-se em Quintiliano ao se referir aos excessos na correção (*emendatio*¹⁶), e,

¹² cf. QUINTILIANO. *L'istituzione oratoria* (a cura di Rino Faranda e Piero Pecchiura). 2vs. Torino. UTET. 1979, livro II, 13, 10-11.

¹³ cf. ACCETTO, *DDO*, n.11, p.32.

¹⁴ CASTIGLIONE. Baldassare. *Il Cortigiano, Opere di Baldassare Castiglione, Giovanni della Casa, Benvenuto Cellini* (a cura di Carlo Cordié). Milano-Napoli. Ricciardi.s/d., p.6.

¹⁵ Nigro, in ACCETTO, *DDO*, n.10, p.31

¹⁶ Cf. *L'istituzione oratoria*, X, 4, 3.

portanto, como lugares-comuns próprios à *captatio benevolentiae*, não implicariam o ‘peso’ aferido; eles se inserem na tópica da falsa modéstia, que amplifica o valor do texto ao pedir compreensão por sua exigüidade, a qual, por sua vez, se transformaria em uma das características fundamentais da composição lacônica anunciada pelo próprio Accetto. Conforme notou precisamente Alcir Pécora, este anúncio, por si só, já cria o efeito imediato de provocar a expectativa no leitor sobre possíveis sentidos ocultos a serem desvendados, promovendo desde então a própria dissimulação¹⁷.

Alessandro Duranti criticaria justamente o afã de certos críticos em buscar *intenzioni criptiche* nos finais de capítulo em forma afunilada¹⁸, o que nem sempre chega a ter resultados. Por certo, não deixa de ser interessante a notação de Manganelli sobre o final do capítulo III, do qual destaca as palavras laterais do triângulo, ao modo de acróstico, a formar a sequência: “*temendo / mostrando / sudore / rogo*”¹⁹; contudo, neste sentido, parece mais adequado extrair a seguinte sequência: *rogo / temo / suo / do(lo)re*, pela qual, de todo modo, se entreveria um mesmo temor de Accetto frente ao sofrimento da fogueira inquisitorial:

...“*E qui bisogna il ter-
mine della prudenza che,
tutta appoggiata al ve-
ro, nondimeno a luo-
go e tempo va ri-
tenendo o di-
mostrando il
suo splen-
dore*”²⁰.

Sobre a própria forma triangular ou de pirâmide invertida, ou ainda ipsilon pitagórico – derivado dos poemas figurados da *technopaegnia* alexandrina –, esta podia ter várias conotações, como a de “ordenamento do cosmos”²¹, de “alegoria da bifurcação entre

¹⁷ Alcir PÉCORA. “O Livro do Prudente Secretário”, in ACCETTO. Torquato. *Da Dissimulação Honesta* (trad. Edmir Míssio). SP. Martins Fontes. 2001, p.xi.

¹⁸ Alessandro DURANTI. Da un dizionario seicentesco. Lubrano, Accetto, Pallavicino. *Paragone*. Anno XXXV. No 414, agosto, 1984.

¹⁹ MAGANELLI. “Presentazione”, in ACCETTO. *DDO*, p.16.

²⁰ [E aqui se necessita do limite da prudência que, inteiramente apoiada na verdade, não obstante, no devido lugar e tempo, vai retendo ou mostrando o seu esplendor].

²¹ Assim referido por Pozzi ao comentar o *Paraíso Perdido* de Milton. cf. POZZI. Giovanni. *La Parola Dipinta*. 2ª ed. Milano. Adelphi. 1996, p.81.

bem e mal”, ou ainda “via do déspota e do filósofo”²². Ademais, suas hipóteses de interpretação são sobremodo dificultadas por se tratar de forma já vulgarizada pela escola tipográfica de Aldo Manuzio²³.

O afã apontado por Duranti pode ser imputado à sua própria postura ao formular críticas algo exaltadas quanto ao texto de Accetto, ou antes, quanto ao que ele julga a real postura ética do autor, ao considerar o tratado uma “*amplificazione retorica metallica e burocratica di un cinismo elevato a sistema di vita e di governo*”²⁴; pelo que, ainda, define o dissimulador como “*un tipo dry [...] inodore, insapore, e chissà quante altre cose che la dissimulazione impone di tacere, per non scoprire troppo le carte*”²⁵.

Tais afirmações denotam uma leitura pouco atenta do texto accettiano: com relação à primeira delas, decoro é confundido com “cinismo”; quanto à segunda, o próprio Accetto, ao indicar ter escrito de modo análogo à ação preconizada, expõe as características do dissimulador honesto: sincero (claro), prudente (lacônico), engenhoso (agudo).

Refutam-se assim aqui interpretações que contribuem para promover uma imagem demasiado grave e taciturna do tratado, e, logo, da própria ação de dissimular.

Contudo, sem excluir uma tintura melancólica e grave do texto, deve-se ter em conta que este tom acinzentado não impede o prazer da ironia, ao contrário, é seu pressuposto. A ironia joga justamente com um prazer possível da razão frente ao desengano das aparências, com o restrito e temperado sorriso em lugar do largo e destemperado riso. Neste sentido, pode-se aduzir o testemunho do próprio Accetto que dedica o décimo capítulo justamente ao deleite produzido pela dissimulação, ao restaurar a paz perdida.

Enquanto exemplo de dissimulação escrita, o texto seria análogo de certo modo à atuação civil preconizada que pressupõe sinceridade calculada (compreendida no ensino da dissimulação) para a realização da perfeita dissimulação (compreendida na agudeza),

²² Segundo Nicosia, citando o livro *Monada Hieroglífica* de John Dee. Cf. *La Fortezza della Luce, o la Via Regia*. In Zenit Studi – Ermetismo. Internet. <http://www.zen-it.com/fortezza.htm>, p.3; e ainda, citando J. Reuchlin e sua *Arte Cabalística* (1516, Firenze, 1995, p.136): “*Dunque lo stato è un triangolo, la vita privata un quadrato*”. Nota 38, p.17, do texto de Maurizio NICOSIA, *Tradizione Pitagorica e Massoneria*. In Grande Oriente d’Italia. Internet. <http://www.zen-it.com/fortezza.htm>.

²³ Segundo Ana HATHERLY. Pirâmides obeliscos mausoléus e lisonjas do barroco português. *Colóquio artes. Revista trimestral de artes visuais, música e bailado*. No 66. Setembro. 1985, pp.5-6.

²⁴ DURANTI. *Op. cit.*, p.21.

²⁵ Idem, pp.24-25.

ambas compostas sob a elegância das amabilidades de modo conveniente à vivacidade da conversação ‘urbana’, apropriada à corte e às academias.

À gravidade da argumentação une-se pois a graciosidade das figuras. De um lado, há os efeitos sonoros, já destacados por Nigro, como a isocolia (*qualità-quantità*) de dois decassílabos intercalados por um endecassílabo: “*A questo mio trattato io pensava di aggiungere alcune altre mie prose, perché'l volume, che ha difetto nella qualità, fosse in qualche considerazione per merito della quantità*” (*L'autor a chi legge*); a paronomásia (*cieco-Cielo*): “*è più che cieco chi pensa che prender diletto della Terra s'abbia d'abandonnar il Cielo* (*idem*); os verbos ritmados: “*Così è amator di pace chi dissimula com l'onesto fine che dico, tollerando, tacendo, aspettando*” (*idem*); a assonância: “*sì che gli uffici del tempo e i servigi degli elementi*” (cap.II); a aliteração: “*e dico che ciò avviene fuor di sé, perché niuno, il qual non abbia perduto il bene dell'intelletto, ha persuaso se stesso al contrario del suo concetto che sia da lui appreso con la ragion in atto*” (cap.III); e a rima: “*che ricercano d'esser tollerate, ch'è lo stesso a dir dissimulate*” (cap.XVII).

Dentre as metáforas, vale destacar a *personalizadora*, que Accetto, na *peroratio*, por exemplo, aplica à própria dissimulação ao invocá-la como divindade e agradecer-lhe os benefícios. Lugar-comum da época e conceito central ao seu entendimento é a metáfora do ‘teatro do mundo’ (cap. XVII), metáfora cuja ‘origem’, seguindo a indicação de Ernest Curtius, encontra-se em Platão: nas *Leis* (I, 644de), quando o homem é concebido como “fantoche de Deus”, e no *Filebo*, quando é assinalado pela ‘voz’ de Sócrates:

“*Le raisonnement nous signifie donc que, dans le chants de deuil, les tragédies et les comédies, non seulement au théâtre mais dans toute la tragédie et comédie de la vie et dans une multitude d'autres occasions, les douleurs se mélangent aux plaisirs*”²⁶. (*Philèbe*, 50b)

A mesma concepção, novamente segundo Curtius, se tornaria lugar-comum dos “discursos filosóficos-populares (‘diatribes’) dos cínicos”, assim como dos escritores cristãos²⁷.

²⁶ [O argumento nos mostra portanto que, nos cantos de luto, nas tragédias e nas comédias, não somente no teatro mas em toda a tragédia e comédia da vida e em uma multidão de outras ocasiões, as dores se misturam aos prazeres]. PLATÃO. *Philèbe* (texte établi et traduit par Auguste Diès), in *Oeuvres complètes*. Tome IX. 2^a parte. Paris. Belles Lettres. 1949.

²⁷ Ernest CURTIUS. *Literatura Européia e Idade Média Latina* (trad. Teodoro Cabral e Paulo Rónai). SP. Hucitec/EDUSP. 1996, pp.193-196.

O escrito exemplar da dissimulação representaria um tipo exemplar da corte, o discreto, que em meio à sua atuação não prescinde dos aspectos mais propriamente lúdicos da civilidade.

Com base nesse espelhamento da palavra e da ação dissimuladas, entendidas aqui como capacidades de ação civil e política, bem como de efeito prazeroso e de autodefesa, acompanhados de elegância e agudeza, pode-se construir uma imagem do dissimulador que seguiria diversa daquela proposta por Duranti, de um tipo ‘dry’. Ademais, esta segue na contramão da proposta de Accetto quando diz:

...“*Se alcuno portasse la maschera ogni giorno, sarebbe più noto di ogni altro per la curiosità di tutti; ma degli eccellenti dissimulatori, che sono stati e sono, non si ha notizia alcuna*”²⁸.

Afirma-se a dissimulação da própria dissimulação como condição de sua excelência, e, no limite, de seu uso.

Igualmente, podem ser minimizadas as imagens de martírio e de laceração interior formuladas por Nigro, haja vista que a dissimulação – enquanto, diríamos, mal menor – teria como fim evitar justamente o martírio e alcançar algum gozo possível. Mesmo sendo “*travaglio*” e “*necessità*” da vida terrena, como assinala Accetto, a dissimulação se ‘dissolveria’ até certo ponto na ambigüidade própria das relações humanas.

Ademais, Accetto salienta que a dissimulação deve ser usada com moderação, na ocasião devida e por razões extraordinárias. Nesse sentido, talvez nem se pudesse falar em um dissimulador propriamente, pois sua própria qualificação o desqualificaria.

Note-se, por fim, que ao elogiar a dissimulação honesta, o autor não se refere especificamente ao seu ofício de secretário, ponto sobre o qual parece ainda se apoiar a imagem mortificada do dissimulador honesto proposta por Nigro.

Importa aqui outra aproximação do texto de Accetto, levando-se em conta, especialmente, aspectos da sua composição com base em pressupostos retóricos. Trata-se

de ampliar as possibilidades interpretativas a partir de um maior entendimento de sua construção argumentativa, verificando-se no *Della dissimulazione onesta*, sobretudo, o prazer da razão frente ao apelo da lamentação.

²⁸ ACCETTO. *DDO*, cap. V.

CAPÍTULO I

OS PAPÉIS DO SECRETÁRIO

Et brevemente metta ogni sua cura in esser fedele, ch'a questo modo si guadagnerà veramente nome di segretario, parlando noi tuttavia di quella fede che si può anco chiamare fido silentio.

Francesco Sansovino,
Il segretario

Chi non vuole che alcuna cosa si sappia, non la dica: chè ancora che si dica ad un solo, e molto in segreto, non passerà gran tempo che si saprà per tutto.

Pio Rossi
Un vocabolario per la menzogna

Imagens e funções do secretário

“Io son colui che tenni ambo le chiavi
 Del cor di Federigo, e che le volsi,
 Serrando e diserando, sí soavi,
 Che dal secreto suo quasi ogn’uom tolsi;
 Fede portai al glorioso offizio,
 Tanto ch’i ne perde’li sonni e’polsi.
 La meretrice che mai da l’ospizio
 Di Cesare non torse li occhi putti,
 Morte commune e de le corti vizio,
 Infiammò contra me li animi tutti;
 E li’infiammati infiammar sí Augusto,
 Che’ lieti onor tornaro in tristi lutti.
 L’animo mio, per disdegnoso gusto,
 Credendo col morir fuggir disdegno,
 Ingiusto fece me contra me giusto.
 Per le nove radici d’esto legno
 Vi giuro che già mai non ruppi fede
 Al mio signor, che fu d’onor sí degno.
 E se di voi alcun nel mondo riede,
 Conforti la memoria mia, che giace
 Ancor del colpo che ‘invidia le diede”¹.

Neste trecho da ida ao inferno, Dante depara-se com as almas de condenados suicidas transformados em troncos de árvores, atacados por harpias; entre elas, encontra-se a do famoso secretário de Frederico II, Pier della Vigna – considerado o “*inventore dell’epistolografia illustre della cancelleria imperial*”² –, que perpetua no inferno seu trágico destino na Terra. Segundo sabemos de ‘seu próprio relato’, Della Vigna foi vítima de uma conspiração de membros invejosos da corte, pelo que foi levado a suicidar-se, motivo de sua condenação.

Essa tragédia ilustra um aspecto peculiar ao ofício de secretário de palácio, o de alvo certo de intrigas e assédio por sua condição de meio de acesso aos segredos do soberano – e, logo, do Estado –, dos quais seria um fiel depositário.

¹ [Eu sou aquele que tive ambas as chaves/ do coração de Frederico, e que as movi / fechando ou abrindo, tão suaves, / Que do seu segredo quase todos os homens excluí; / Fidelidade levei ao glorioso ofício, tanto que nele perdi o sono e os pulsos. / A meretriz que nunca do palácio / de César tirou os olhos polutos, / ruína comum e das cortes vício, / inflamou contra mim os ânimos todos; / e os inflamados inflamaram tanto Augusto, / que as ledas honras tornaram-se tristes lutos. / O ânimo meu, por desdenhoso gosto, / Crendo com o morrer fugir do desdém, / Injusto me fez contra mim justo. / Pelas nove raízes deste tronco/ vos juro que nunca quebrei a palavra/ ao meu senhor, que foi de honra tão digno. / E caso um de vós ao mundo retorne, / conforte a memória minha, que jaz / ainda pelo golpe que a inveja lhe deu]. DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, XIII, 58-78.

² Cf. Ernesto Travi, “Una tradizione che si rinnova: dalle origini al Trecento”, in Giorgio BARONI (a cura di), *Storia della critica letteraria in Italia*. 9ª ed. Torino. UTET. 2001, p.75, n.16.

Esse caráter arriscado do ofício já havia sido ressaltado por Tácito em seus *Anais*, na pessoa de Salustio Crispo, secretário de Tibério:

“Nuntianti centurioni, ut mos militiae, factum esse quod imperasset, neque imperasse sese et rationem facti reddendam apud senatum respondit. Quod postquam Sallustius Crispus particeps secretorum (is ad tribunum miserat codicillos) comperit, metuens ne reus subderetur, iuxta periculoso ficta seu vera promeret, monuit Liviam, ne arcana domus, ne consilia amicorum, ministeria militum vulgarentur, neve Tiberius vim principatus resolveret cuncta ad senatum vocando: eam condicionem esse imperandi, ut non aliter ratio constet si uni reddatur”³. (Annali, I, 6, 3)

Ainda nos *Anais*, encontra-se um retrato de Crispo – cuja figura, segundo Salvatore Nigro, forneceria o modelo clássico de secretário⁴ –, no qual se destaca um descompasso ao que parece intencional entre sua aparência e sua ‘essência’, jogando assim com o equívoco:

“sine dignitate senatoria multos triumphalium consulariumque potentia anteiit, diversus a veterum instituto per cultum et munditias copiaque et ad<d>fluentia luxu proprior. [3] Suberat tamen vigor animi ingentibus negotiis par, eo acrior, quo somnum et inertiam magis ostentabat. Igitur incolumi Maecenate proximus, mox praecipuus, cui secreta imperatorum inniterentur, et interficiendi Postumi Agrippae conscius”⁵. (Annali, III, 30,2-3)

Além do risco de vida, outra característica negativa, e/ou valorizadora, do ofício se destaca: a da servidão. Como vimos, trata-se de uma imagem cara à argumentação de Nigro fornecida justamente por Accetto em uma de suas *Rime*:

“Como do sol cada ameno raio
como quer ainda parte da noite
a servidão gentil, que sempre honra
o silêncio, a pena e o pensamento avisado,

Eu, que a sigo (seja ela qual for), não acho

³ [Ao centurião que anunciava, segundo o costume militar, terem sido executadas as suas ordens, [Tibério] respondeu que nada tinha ordenado e que o fato devia ser relatado ao senado. Quando Salustio Crispo, que estava a par do segredo (ele tinha mandado a ordem escrita ao tribuno) vem a saber disso, temendo ser morto como culpado, pois corria perigo igualmente com a mentira ou com a verdade, advertiu Lúvia que não fossem divulgados os segredos domésticos, os conselhos dos amigos, as ações dos soldados; e que Tibério não tolhesse a força do principado submetendo tudo ao senado; pois tal é a condição de dominar, que a razão não apareça aos outros quando proferida apenas por um].

⁴ cf. S. NIGRO. O secretário in VILLARI. Rosário. (direcção), *O Homem Barroco* (Maria Jorge Vilar de Figueiredo). Lisboa. Ed. Presença. 1995, p.86.

⁵ [sem a dignidade senatória, superou em poder muitos triunfadores e cônsules, diverso daquele dos antigos, o seu modo de viver foi elegante, refinado e luxuoso, semelhante sobretudo ao de um rico voluptuoso. [3] Todavia escondia um ânimo vigoroso, capaz de empreitadas engenhosas, tanto mais pronto quanto mais ostentava indolência e torpor. Foi portanto o segundo, e depois da morte de Mecenas, o primeiro depositário dos segredos do império, consciente do assassinato de Póstumo Agrippa].

livre para as Musas e leda uma hora
se não a reduzo, ó sono, à morada

que evita aos cansados olhos o pesado ultraje.
Bem gostaria, grato olvido do meu mal,
(para menos sentir a dura sorte)
que nos descansos meus fechasses as asas”⁶.

Contudo, junto aos ‘testemunhos’ de servidão, sofrimento e risco do ofício, há igualmente outros casos que atentam para o seu lado ‘ilustre’ do serviço.

Um exemplo oposto ao da tragédia de Della Vigna seria o do chanceler Coluccio Salutati (1331-1406). Segundo Eugenio Garin, Salutati “conservou o seu cargo por mais de trinta anos, até sua morte; e todos os testemunhos concordam quanto à respeitabilidade de que havia gozado em todos os governos, inclusive nos momentos mais graves dos Ciompi”⁷.

Ao tratar dos livros de formação do cortesão no século XV, Maria Luisa Doglio ressalta as imagens diversas e mesmo contrárias sobre as virtudes e o ofício do secretário.

Segundo Doglio, Giovanni Pontano, na epístola *De Príncipe* (1468, editada em 1490), declarava uma “*fede nel ruolo político del segretario (politico nella misura in cui permette al principe di realizzare quel primato morale che ha anche un’incidenza politica), in aperto contrasto con la consapevolezza, generale dopo il 1480, di un ruolo subalterno, nella condizione di suddito relegato a un isolamento contemplativo, avulso dalla prassi*”⁸.

Neste sentido também trilhou Diomedes Carafa, em seu *Istruzione dei cortegiani* (~1489), ao configurar o secretário como “*passivo esecutore, quase automa, della volontà del sovrano, circospetto, prudente, riservato, discretissimo, disposto ad annientare la vita privata e a sacrificare lo stesso onore*”⁹.

O contraponto a estas formulações centradas numa imagem de servilismo vem de Mario Equicola, que fora nomeado secretário de Isabela d’Este Gonzaga em maio de 1519. Em seu *Novo cortegiano*, Equicola descreve o secretário como “*“uomo sábio e virtuoso”, capace di*

⁶ Apud NIGRO. “O Secretário”, in VILLARI. *Op. cit.*, p.90.

⁷ Ver GARIN. Eugenio. *Ciência e Vida Civil no Renascimento italiano*. SP. Unesp. 1994, p.23.

⁸ [fé no papel político do secretário (político na medida em que permite ao príncipe realizar aquele primado moral que tem também uma incidência política), em aberto contraste com o reconhecimento, geral depois de 1480, de um papel subalterno, na condição de súdito relegado a um isolamento contemplativo, separado da prática]. Cf. Maria Luiza DOGLIO. *Il segretario e il principe*. Alessandria. Edizione dell’orso. 1993, p.59.

⁹ [passivo executor, quase autômato, da vontade do soberano, circunspecto, prudente, reservado, discretíssimo, disposto a anular a vida privada e a sacrificar a própria honra]. *Idem*, p.59.

rammentare al principe il suo destino di ‘polvere e ombra’ e il suo dovere non di signoreggiare province e popoli ma di amministrare ‘le cose rette’”¹⁰.

As variadas funções do ofício, especialmente neste período, contam muito para propiciar estas diversas imagens. Requer-se então do secretário desde a competência no escrever cartas e discursos de ocasião, até as missões diplomáticas e embaixadas, passando pela participação na organização de cerimoniais e protocolos¹¹.

Político, autômato, conselheiro, embaixador, poeta, o secretário transita entre as cortes e as academias. Suas qualidades essenciais são a *segretezza* e a fidelidade, mas também a habilidade no escrever, pelo que, a partir do século XVI, se desenvolve uma produção letrada específica voltada às necessidades de sua formação, a qual envolve o conhecimento de técnicas poéticas e retóricas.

No manual *Il Secretario* (1564), de Francesco Sansovino, ecoam as mesmas tópicas de excelência na escrita e do papel de conselheiro de príncipes. O secretário recebe esta denominação “*dalla segretezza che si presupone che debba essere in lui, perche intervenendo come principal membro, nel corpo del consiglio del Principe, dee havere orecchi e mente, ma non lingua fuor del consiglio*”¹².

A honra e a dignidade do ofício devem-se ao seu exercício antes das faculdades do espírito do que das do corpo; esta competência é encarecida ainda por lidar com “*la più bella parte del discorso delle cose hanno, perche le materie di stato sono le principali di questo mondo, onde chi è più familiare, & più congiunto col Principe, le possiede meglio, & n’è più capace, & meglio vi discorre intorno*”¹³.

Ainda que restrito praticamente apenas à apresentação de modelos de epístolas, o manual de Sansovino caracteriza o secretário, em termos escolásticos, como “potência angélica”; assinalando assim uma proximidade do secretário junto ao Príncipe análoga à dos anjos junto a Deus.

¹⁰ [‘homem sábio e virtuoso’, capaz de recordar ao príncipe o seu destino de ‘pó e sombra’ e o seu dever não de subjugar províncias e povos mas de administrar ‘as coisas retas’]. *Idem*, p.55.

¹¹ *Idem*, p.61.

¹² [pela capacidade de guardar segredos que se espera que ele tenha, pois intervindo como principal membro, no corpo do conselho do Príncipe, deve ter ouvidos e mente, mas não língua fora do Conselho]. *Idem*, f.5b.

¹³ [a mais bela parte do discurso que as coisas têm, pois as matérias de estado são as principais deste mundo, donde quem é mais familiar e mais próximo do Príncipe, as possui melhor, as conhece mais e melhor discorre sobre elas]. SANSOVINO. Francesco. *Il secretario overo Formulario di lettere et responsive*. Turino. Apresso gli heredi del Bevilacqua. 1580, f.5.

Em contraste com esta comparação grandiosa, temos a de Tommaso Costo, que fora “*segretario del patriziato partenopeo (Carafa, d’Avalos, Pignatelli)*”¹⁴. Em seu *Discorso Pratico fatto ad un suo Nipote intorno ad alcune qualità che debbe aver un buon segretario* (1602), Costo dá apenas pequeno destaque às funções do secretário frente aos demais funcionários do palácio. Outros ofícios mostram-se menos dignos do que o de secretário, como, por exemplo, o de mordomo, o qual, tirada sua prerrogativa de “*comandare, e solamente agli infimi e bassi*”, é “*tutto meccanico, tutto servile, ed a tutta la casa odioso*”¹⁵. Ao que parece, o secretário aqui estaria reduzido antes a um notário ou amanuense.

Mais abrangente ao tratar o tema, o diálogo de Battista Guarini (1538-1612), intitulado *Il segretario* (1594), traz uma curiosa versão acerca do estabelecimento deste título ao ofício. Inicialmente, é afastada a hipótese etimológica da derivação do termo do latim ‘culto’:

“*Ma quanto al nome, questo sò certo che Secretarius nō è voce latina ne del primo buon secolo ch’io termino con Augusto, ne del secondo ch’io termino con Traiano, nel qual si trova, che Suetonio il chiamò ab epistolis ch’alcuni moderni Maestro delle Pistole poi nomarono. Ond’io credo ch’ella sia stata come altre molte introdotta dalla barbàrie che corrupe la purità della favella latina*”¹⁶.

A denominação de *Secretarius* é devida sobretudo à função de arquivista exercida pelo notário dos atos públicos¹⁷. A condição do secretário aqui, passa distante da idéia de conselheiro do príncipe, mas resta de todo modo como servidor seletto entre os demais:

“*Ad esempio de’quali poscia comminciarono i Prencipi à chiamar Segretari que’lor ministri, che dovendo esercitar la carica delle lettere, bisognava, che del lor Segretario, cio è, del luogo delle segrete scritture fossero dispensieri, e custodi, la qual prerogativa é tanto singolare del Segretario, ch’à verun altro non si comunica, essendone à lui solo, perlo delle ben regolate Segretarie, immediatamente, e assolutamente data la cura; per modo che ne Consigliere, ne Ambasciatore, ne qual altro si voglia autorevole e gran ministro, non può*

¹⁴ cf. Salvatore NIGRO. L’equivoco epistolare, in COSTO. Tommaso; BENVENGA. Michele. *Il segretario di lettere*. Palermo. Selerio. 1993, p.17.

¹⁵ [comandar, e apenas a ínfimos e baixos, [...] totalmente mecânico, totalmente servil, e odioso a toda a casa]. COSTO; BENVENGA. *Op. cit.*, p.31.

¹⁶ [Mas quanto ao nome, sei por certo que *Secretarius* não é voz latina nem do primeiro bom século que termino com Augusto, nem do segundo que termino com Trajano, no qual se encontra, que Suetônio o chamou *ab epistolis* como alguns modernos depois nomearam Mestres das Epístolas. Donde creio que ela tenha sido como muitas outras introduzida pela barbárie que corrompe a pureza da fala latina].

Battista Guarini, que entre outras ocupações foi membro da academia paduana dos Eterei, poeta oficial da corte de Afonso II, e príncipe da academia romana dos Humoristas, levanta esta hipótese acerca da denominação do ofício, por meio do personagem Contarini, em seu diálogo *Il segretario*. Cf. GUARINI, *Il segretario*, in *Lettere del signor cavaliere Battista Guarini*. Venetia. Appresso Gio. Battista Ciotti Senese. 1594, p.44.

¹⁷ *Idem ibidem*.

*entrar in quel luogo, ne quinci trarne scrittura alcuna, se non per mezzo del Segretario, presidente assoluto di quella carica*¹⁸.

Outra passagem a ser destacada do diálogo de Guarini, diz respeito à matéria própria do secretário: prover os “*mezzi, i modi, gli argomenti, le persuasoni, le amplificazioni, le insinuazioni, e tutte l’altre che servono à spiegar e esprimere*” os pensamentos, as conclusões, as deliberações e as máximas que, por sua vez, advêm do seu senhor¹⁹. Circunscreve-se assim o espaço de ação do secretário à composição do ditado, tendo como encargo do ofício o trabalho com as palavras, e não com os conceitos²⁰. Contudo, segundo nos lembra ainda Guarini por meio da personagem do senhor Veniero, deve-se atentar ainda para a distinção existente entre escrever por si – o que traz a liberdade de escolha de “*materia*” e “*forma*” frente a seu senhor, mas dentro dos limites permitidos pela arte²¹ –, e escrever em função do senhor, ou seja, de rescrever dentro dos limites da vontade e da necessidade alheia:

“Fadiga è quella del Segretario che quasi educatore, [...] riformatore de gli altrui parti, non dall’arte del bene scrivere, ma dalla sofferenza del molto scancellare prende le regole; e tanto è buono nel suo esercizio, quanto piace à chi gli comãda e niente più: conciosia cosa che si come il farto quantunque e’fosse il più eccellente del mondo, sarebbe tuttavia inutile s’egli facesse gli habiti secondo l’eccellenza della natura, e non secondo’l bisogno della persona ch’egli ha à vestire, cosi conviene ch’l Segretario vesta gli altrui concetti secondo l’uso non dell’arte, ma del padrone”²².

A reelaboração do pensamento alheio, nos termos adequados da correspondência oficial, requer um conhecimento das matérias tratadas, e, portanto, conhecimento das questões e da terminologia referentes à arte de governar. A este respeito, Sansovino, por sua vez, iria advertir sobre o dano que pode ser acarretado ao senhor pela imperícia do secretário.

18 [A exemplo dos quais depois começaram os Príncipes a chamar Secretários aqueles seus ministros que devendo exercer o encargo das cartas, era necessário, que de sua Secretaria, isto é, do lugar dos escritos secretos fossem despenseiros, e custódios, prerrogativa que é tão singular do Secretário, que a nenhum outro se comunica, cabendo somente a ele, falo das bem reguladas Secretarias, tão logo e absolutamente lhe é conferido o cuidado; de tal modo que nem Conselheiros, nem Embaixadores, nem qualquer outra autoridade e grande ministro, pode entrar naquele lugar, nem portanto tirar de lá nenhum escrito, senão por meio do Secretário, presidente absoluto daquele encargo]. *Idem*, pp.44-45.

19 [meios, os modos, os argumentos, as persuasões, as amplificações, as insinuações, e tudo o mais que serve para explicar e exprimir]. *Idem*, p. 57.

20 *Idem Ibidem*.

21 *Idem*, p.4.

22 [Fadiga é aquela do Secretário que quase educador, [...] reformador dos partos alheios, não pela arte do bem escrever, mas pelo sofrimento do muito apagar, apreende as regras; e tanto é bom no seu empenho, quanto agrada a quem lhe dá ordens e a ninguém mais: de modo que tal como o alfaiate mais excelente do mundo seria, todavia, inútil se fizesse vestes segundo a excelência da natureza, e não segundo a necessidade da pessoa que deve vestir, assim convém que o secretário vista os conceitos alheios segundo o uso não da arte, mas do senhor]. *Idem*, pp.4-5.

Ao se redigir cartas e documentos que tratam de assuntos de Estado, faz-se necessário saber evitar mal entendidos, ou saber provocá-los, a fim de se fazer entender apenas por quem devem ser entendidos, no caso de serem desviadas para mãos inimigas ou, de todo modo, indevidas. Questão que se resolve no seguinte trecho de Guarini:

“VEN. Quand’egli prende l’altrui concetto, e’n quella forma il riduce, che’n lettera possa stendersi, per comunicarlo à colui, che la lettera dè ricevere, fa egli atto di tacere ò di pubblicare? di tener segreto, o di palesare?”

ZEN. O questa è una sottigliezza per non dir un sofisma troppo evidente. Perche egli le pubblici non è perciò men segreto, pubblicandole à colui solo, ch’è destinato à doverle intendere, e ad ogn’altro tacendole”²³.

O domínio de variados recursos argumentativos como metáforas, sinais, cifras, enigmas, seria portanto pressuposto necessário ao secretário, pelo caráter secreto ou não da matéria tratada. Para tanto, concorre ainda a habilidade em compor de modo lacônico, tal como foi preconizado, por exemplo, pelo jesuíta espanhol Antonio de Guevara (1480-1548) em sua Epístola X:

“En todas las cosas confieso ser largo, excepto en el escribir, que no me pesa más ser corto, porque de una palabra inconsiderada puédome luego retractar, mas la firma de mi mano no la puedo negar. Decir una inocencia es bovedad, mas firmala de su mano es necedad”²⁴.

Sobre sua forma de agir, diz que seria comparável à de muitos poetas, oradores, filósofos, reis e príncipes, aduzidos como exemplos:

“César, en una carta que escribió dende el bello Pérsico a Roma, no decía más de estas palabras: «Vine, vi y vencí». [...] El cónsul Gneo Silvio, escribiendo las nuevas de la Pharsalia a Roma, decía: «César venció, Pompeu murió, Rufo huyó, Catão se mató, la dictadura acabó y la libertad perdió». He aquí, Señor, la manera que tenían los antiguos en escribir a sus peculiares amigos, los cuales, con su brevedad, daban a todos que notar; mas nosotros, como nunca acabamos, damos bien que decir”²⁵.

²³ [Veniero: Quando toma o conceito alheio, e naquela forma o reduz, de modo que na carta possa estender-se, para comunicá-lo àquele que deve recebê-la, faz ele ato de calar ou de publicar? De manter segredo, ou de manifestar?

Zeno: Ora esta é uma sutileza, para não dizer um sofisma, muito evidente. Por publicá-las não há por isso menor segredo, publicando-as àquele apenas a quem é destinado dever entendê-las, e a qualquer outro silenciando-as]. *Idem*, p.37.

²⁴ [Em todas as coisas confesso ser extenso, exceto no escrever, que não me pesa muito ser breve, pois de uma palavra impensada logo posso me retratar, mas ao assiná-la por meu próprio punho não a posso negar. Dizer uma inocência é boçalidade, mas assiná-la por sua mão é necedade]. GUEVARA. António de. - 10 - *Letra para don Íñigo de Velasco, Condestable de Castilla, en la cual el auctor toca la brevedad que tenían los antiguos en el escribir. De Valladolid, a VIII de octubre de MDXXV. Libro primero de las epístolas familiares* - Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, in <http://cervantesvirtual.com>.

²⁵ [César, em uma carta que escreveu depois da guerra Pérsica para Roma, não dizia mais que estas palavras: «Vim, vi e venci». [...] O cônsul Gneo Silvio, ao escrever as novas da Farsália a Roma, disse: «César venceu, Pompeu morreu, Rufo fugiu, Catão se matou, a ditadura acabou e a liberdade perdeu». Eis aqui, Senhor, a maneira que

Por sua amplitude de formação, mas especialmente por seu ‘trato’ com questões de ordem política e necessário domínio dos recursos argumentativos, o secretário surgiria assim como figura central das produções políticas, morais e poéticas dos séculos XIV a XVI na península. E dentre alguns dos mais famosos, pode-se citar, por exemplo, os nomes de Colutio Salutati, Machiavel, Giovanni Pontano, Mario Equicola e Giovanni Botero.

Para além dos tratados sobre cortesão e secretários, o interesse em definir as qualidades e o lugar do secretário, em meio ao quadro administrativo de governo, também pode ser visto junto aos escritores que tratam da razão de Estado.

Ao final do século XVI, Botero, por exemplo, que exercera o ofício de secretário junto ao cardeal Carlo Borromeo em Milão, estipula a taciturnidade – tal como Sansovino – entre o que considera as necessárias virtudes não só de secretários, mas dos demais ofícios públicos de alto escalão:

*“E perchè i Consiglieri, e gli Ambasciatori, i Secretarii, le spie sogliono essere ministri ordinarii de’secreti, debbonsi eleggere à cotali officii persone, e per natura, e per industria cupe, e di molta accortezza”*²⁶.

Saavedra Fajardo, em suas *Empresas Políticas*, já em 1640, alinha o secretário — ou ainda chanceler — como o segundo na hierarquia administrativa junto ao príncipe, estando abaixo apenas do capelão²⁷. Após a deliberação com conselheiros, uma resolução escusa do rei restaria conhecida por poucos: pelo secretário, a escrevê-la e remetê-la ao seu executor, e ao capelão do rei, a absolver a pessoa do soberano por propô-la. Toda a empresa 56, segue na mesma linha elogiosa do ofício, a começar de sua arte própria, arte não mecânica: *“Del entendimiento, no de la pluma, es lo oficio de secretario”*.

Em seguida, Saavedra Fajardo aduz o parecer de Afonso X sobre os principais ofícios de pureza: o de capelão (quando confessor de reis) e o de secretário (ou *canciller*). Caberia ao primeiro fazer a mediação entre Deus e o rei, enquanto ao segundo cumpriria fazer a mediação entre o rei os homens. No comentário à passagem, Fajardo reafirma a maior proximidade entre o rei e o secretário em detrimento mesmo dos conselheiros:

tinham os antigos no escrever a seus amigos pessoais, os quais, com sua brevidade, davam a todos o que notar; mas nós, como nunca acabamos, damos bem o que dizer]. *Idem ibidem*.

²⁶ [E porque os Conselheiros e os Embaixadores, os Secretários, os espiões costumam ser ministros ordinários dos segredos, devem se eleger para tais ofícios pessoas, por natureza e por indústria taciturnas, e de muita perspicácia]. BOTERO. Giovanni. *Della Ragion di Stato e delle Cause della Grandezza delle Città*. Ristampa Anastatica. Bologna. Forni Editore. 1990. (Veneza. Gioliti. 1598), livro II, p.67.

“Poco importa que en los Consejos se hagan prudentes consultas, si quien las ha de disponer las yerra. Los consejeros dicen sus pareceres, el príncipe por medio de su secretario les da alma. Y una palabra puesta aquí o allí muda las formas de los negocios, bien así como en los retratos una pequeña sombra o un ligero toque del pincel los hace parecidos o no. El Consejo dispone la idea de la fábrica de un negocio. El secretario saca la planta”²⁸.

Tomada ao modo de composição retórica, pode-se dizer que na arte de governar prevê-se ao príncipe e aos seus conselheiros a parte da *inventio*, enquanto que ao secretário competem a *dispositio* e a *elocutio*:

“Puede gobernarse un príncipe con malos ministros, pero no con un secretario inexperto. Estómago es donde se digieren los negocios. [...] Mírense bien los tiempos pasados, y ningún Estado se hallará bien gobernado sino aquel en que hubo grandes secretarios. ¿Qué importa que resuelva bien el príncipe, si dispone mal el secretario y no examina con juicio y advierte con prudencia algunas circunstancias, de las cuales suelen depender los negocios? Si le falta la elección, no basta que tenga plática de formularios de cartas; porque apenas hay negocio a quien se pueda aplicar la minuta de otro”²⁹.

O segredo, por certo, é parte intrínseca e lugar comum na definição e valor do ofício:

“La parte más esencial en el secretario es el secreto. De quien se le dió por esto el nombre, para que en sus oídos le sonase a todas horas su obligación. La lengua y la pluma son peligrosos instrumentos del corazón, y suele manifestarse por ellos, o por ligereza del juicio, incapaz de misterios, o por vanagloria, queriendo los secretarios parecer depósitos de cosas importantes y mostrarse entendidos, discurrendo o escribiendo sobre ellas a correspondientes que no son ministros”³⁰.

O necessário cultivo do silêncio, ou de habilidades verbais menos evidentes para evitar falas imprudentes, é característica própria do ofício que amplifica os preceitos defensivos da vida de corte já previstos aos cortesãos³¹. Baseado no segredo e no recurso a códigos cifrados, “isto é, em figuras ao mesmo tempo precisas em relação àquela vontade soberana e suficientemente

²⁷ SAAVEDRA FAJARDO. *Op. Cit.*, empresa 56.

²⁸ [Pouco importa que nos Conselhos se encontrem prudentes consultas, se quem as há de dispor as erra. Os conselheiros dizem seus pareceres, o príncipe por meio de seu secretário lhes dá alma. E uma palavra posta aqui ou ali muda as formas dos negócios, assim como nos retratos uma pequena sombra ou um ligeiro toque do pincel os faz parecidos ou não. O Conselho dispõe a idéia da fábrica de um negócio. O secretário extrai a planta]. *Idem ibidem*.

²⁹ [Pode governar um príncipe com maus ministros, porém não com um secretário inexperiente. Estômago é aonde se digerem os negócios. [...] Vê-se bem governado apenas aquele que teve grandes secretários. De quê importa que resolva bem o príncipe, se dispõe mal o secretário, não examina com juízo e adverte com prudência algumas circunstâncias, das quais costumam depender os negócios? Se lhe falta eleição, não basta que tenha prática de formulários de cartas; pois dificilmente há negócio ao qual possa aplicar a minuta de outro]. *Idem*, pp.548-9.

³⁰ [A parte mais essencial no secretário é o segredo. Do que se lhe deu por isto o nome, para que em seus ouvidos lhe soasse a todas as horas a sua obrigação. A língua e a pluma são perigosos instrumentos do coração, e costuma manifestar-se por eles, ou por ligeireza do juízo, incapaz de mistérios, ou por vanglória, querendo os secretários parecer depósitos de coisas importantes e mostrar-se entendidos, discorrendo ou escrevendo sobre elas a correspondentes que não são ministros]. *Idem*, p.551.

³¹ GARIN. *Op.cit.*, p.38.

obscuras para preservá-la da indiscrição cortesã ou da argúcia do adversário político”³², tal como pontua Alcir Pécora. O ofício de secretário tem assim por princípio a dissimulação do saber.

Outro testemunho do valor dos secretários está no *Cannocchiale aristotelico* (1670), onde Emanuele Tesauro os aponta como representantes da maturidade no uso da língua itálica. Neste sentido, pode-se dizer, eleva-os a detentores e difusores de uma língua ‘nacional’, o toscano polido, língua que, nos termos de Tesauro, teria se desenvolvido com menor influência estrangeira que as línguas das extremidades da península³³:

*“Allora le facunde Lingue degli Oratori: hoggi le squisite penne di felicissimi Scrittori; & principalmente de’Segretari di Clamidati, ò Porporati Principi; con erudita emulatione vicendevolmente arrotate; formano un sorbito & emendato; ma corrente & soavissimo stile. Talche per ben parlar Toscano, più non è mistier bere ad Arno: sicome di color che’nsegnarono a’Latini il parlar Latino (...) molti non erano nati vicino al Tebro”*³⁴.

Assim, definir uma única imagem como sendo própria ao secretário é incorrer na impropriedade de tomar proposições por efetividade. A diversa natureza do ofício e a diversidade de atividades daqueles que se prestam ao ofício impedem a cristalização de um tipo. A vida na corte, por si, pede o trato contínuo com a companhia e impõe antes uma discrição na fala, um silêncio pelo desvio do que não deve ser dito, talvez mais do que um efetivo e, portanto, evidente silêncio.

³² Alcir PÉCORA. “O livro do prudente secretário”, in ACCETTO. *Da dissimulação Honesta*. SP. Martins Fontes. 2001, p. x.

³³ Tesauro, comentando a escrita do sonho de Polifilo, diz que esta “*esser dovrebbe la pura, & original favella Italiana: havendo le Parole derivate dal buon Latino: ma piegate, & articolate alla straniera. Ma non regnava tanta eleganza, ne tanta proprietà fra’lordi popolani: anzi non era una medesima la Dialetto dell’attica, & di Rodi. Peroche sicome l’Italia confinava di quà con la Francia; & di là con la Grecia: così costumando i Calabresi la favella de’Greci: e i Cisalpini quella de’Francesi: necessariamente advienne, che questi & quelli assai più corrottamente favellarono, che’Romani e’Toscani, nel centro della Italia sedenti*”. TESAURO. Emanuele. *Il Cannocchiale Aristotelico* (ristampa anastatica). Editrice Artistica Piemontesi. 2000, p.240. [deveria ser a pura e original fala italiana: tendo as Palavras derivadas do bom Latim: mas ligadas e articuladas à estrangeira. Mas não reinava tanta elegância, nem tanta propriedade entre os imundos populares: antes não havia do raciocínio Italiano uma face única: assim como entre os gregos não era um mesmo o Dialetto da Ática, e o de Rodes. Pois assim como a Itália confinava de um lado com a França; e de outro com a Grécia: assim acostumando os Calabreses com a fala dos Gregos: e os Cisalpinos com a dos Franceses: necessariamente ocorreu, que estes e aqueles muito mais corruptamente falaram, que os Romanos e Toscanos, no centro da Itália].

³⁴ [Outrora as facundas Línguas dos Oradores: hoje as requintadas penas dos felicíssimos Escritores; & principalmente dos Secretários de Príncipes em Clâmides, ou em Púrpuras; com erudita emulação reciprocamente polidas; formam um submisso e correto, mas corrente e suavíssimo estilo. Tal como para bem falar Toscano, não é mister beber no Arno: assim muitos daqueles que ensinaram aos Latinos a fala Latina (...) não tinham nascido próximos do Tibre]. *Idem*, p.243.

A arte de escrever cartas

Dentro da tradição de estudos realizados pelo secretário para a sua formação, figuraram com especial destaque as *artes dictandi* promovidas pelo aparato de governo do Estado eclesiástico.

De acordo com Charles Baldwin, o *dictamen* era definido como “*apt and elegant writing, inseparable from subject matter, depending on native ability, teaching, and practise, using to some extent all five tradicional parts of rhetoric, but mainly style (elocutio)*”³⁵.

Segundo sabemos por meio de um de seus professores, Buoncompagno da Signa (1165-1240), o termo *dictaminis* deriva de *dictare*, ditar³⁶.

Trata-se de meio pelo qual, na Antiguidade, segundo Ernest Curtius, não só eram compostas as cartas, mas “todos os escritos de estilo elevado”, de modo que com o tempo incorpora o significado “de ‘escrever’, ‘redigir’ e principalmente de ‘escrever obras poéticas’”³⁷. Deve-se salientar que prosa e poesia não constituíam “formas de expressão fundamentalmente separadas”, poesia podendo ser “discurso metrificado”, e prosa, tradicionalmente, desde Górgias, podendo recorrer aos efeitos sonoros e rítmicos³⁸. A *ars dictaminis*, por sua vez, compreenderá esta relação ao classificar uma prosa composta:

“Teoricamente, a *ars dictaminis* compreendia tanto a prosa como a poesia. [...] Como a Idade Media conhecia dois sistemas poéticos, o da medição de sílabas ou métrico e o da acentuação ou rítmico, deu-se a divisão da *ars dictaminis* em *dictamina* métricos, rítmicos e prosaicos. Posteriormente impôs-se, como quarta modalidade reconhecida de estilo, a prosa rimada (*mixtum sive compositum*). Essa divisão pressupõe também que poesia e prosa são discursos artísticos submetidos a regras: a prosa está sujeita ao ritmo e a poesia ao metro (ou ao ritmo e à rima)”³⁹.

Assim se encontra, por exemplo, em Tomas Capuanus, epistológrafo do século XIII, que divide o *dictamen* inicialmente em três tipos:

³⁵ [escrita hábil e elegante, inseparável da matéria tratada, dependendo de habilidade inata, ensino e prática, e usando por extensão todas as tradicionais cinco partes da retórica, mas especialmente o estilo (*elocutio*)]. BALDWIN. Charles Sears. *Medieval Rhetoric and Poetic (to 1400). Interpreted from representative works*. New York. Macmillan Company. 1928, p.216.

³⁶ BUONCOMPAGNO, PALMA (5.1). Cf. Steven M. Wight, <http://lettere.unipv.it/scrineum/wight/wight.htm>.

³⁷ CURTIUS. *Op. cit.*, pp.115-116.

³⁸ *Idem*, p.200.

³⁹ *Idem*, p.201.

“*Prosaicum dicitur a proson grece, quod latine significat longum, quia in prosa licet alicui longius et latius aut quantumlibet castigatus evagari. Metricum dicitur a metron grece, quod est mensura latine, quia sub certa pedum et syllabarum mensura consistit. Rhythmicum dicitur a rhyma vel a rhythmmon, quod est distinctio vel definitio, quia sub certa computatione syllabarum cum finali consonantia distinguitur sive etiam definitur*”⁴⁰.

E, ao fim, propõe um tipo misto, “*ut dicatur prosimetricum sive mixtum*”⁴¹, regularizando seu *status* e respaldando seu uso.

Dentre os recursos rítmicos previstos pelo *dictamen*, destaca-se o *cursus*, ou *cláusula rítmica*, isto é, fechos, cadências que terminam as frases. Fora recurso utilizado por notários e chanceleres da cúria, passando depois “aos funcionários imperiais, aos pregadores nas homilias, aos liturgistas nas pregações, aos monges de Montecassino”⁴².

Outro traço que interessa destacar acerca da *ars dictaminis* diz respeito à *brevitas*, forma recomendada ao estilo epistolar:

“Já os antigos ensinavam que a brevidade é a lei da epístola. A *ars dictaminis* medieval adotou essa exigência [...] Para a Idade Média, enfim, deve-se levar em conta que *brevitas*, *brevis sermo*, *breviare* e outras são também fórmulas bíblicas (*II Mac.*, 2:24,-32; *Daniel*, 7,1; *Éfes.*, 3:3). Tudo isso contribuiu para dar à *brevitas*, aos olhos do mestre de retórica medieval, uma significação que ela não tivera na Antiguidade”⁴³.

Segundo James Murphy, no século IV, C. Julius Victor, ao fazer um resumo da tradição retórica ciceroniana, “*estabelece que el estilo del sermo debe ser ‘elegante sin ostentación’, y, es ocioso decirlo, breve. Los proverbios oportunos son bienvenidos y, cuando conviene, ‘el recuerdo de viejos ejemplos y el conocimiento de cosas nuevas’*”⁴⁴.

O tratado de Accetto demonstra-se próximo desta ‘matriz’, ao unir o estilo gracioso e o plano, recorrendo, por vezes, a uma prosa ritmada, assim como vemos logo no exórdio:

⁴⁰ [*Prosaico* é derivado do grego *proson*, que em latim significa longo, pois na prosa é lícito o mais longo e o mais curto na medida do quanto se deseja corrigir. O métrico é derivado do grego *metron*, que é medida latina que consiste em certa medida por pés e sílabas. Rítmico é derivado de *rhyma* e *rhythmmon*, que é distinção ou definição, porquanto se distingue ou define certa relação de sílabas com determinada harmonia]. CAPUANUS. T. *Ars dictaminis*, in Archivio della latinità italiana del Medioevo; <http://www.uan.it/alim/index.html>.

⁴¹ [assim chamado prosimétrico ou misto.] *Idem Ibidem*.

Para Curtius, as quatro formas teriam a seguinte denominação e uso: *dictamen prosaicum*, a prosa artística (prosa ‘simples’, *sermo simplex*) para cartas, crônicas, histórias, ciência e hagiografia; a prosa rítmica; a prosa mista, ou *prosimetra*, na qual a prosa alterna com intermédios poéticos; a poesia métrica e rítmica. CURTIUS. *Op.cit.*, p.204.

Baldwin, no entanto, mantém uma divisão em três tipos: “(1) prosa, i.e., composição livre (*sermo communis*, ou *solutus*); (2) métrico; (3) rítmico (*genus rhythmicum*), o qual observa igualdade silábica e rima”. A prosa *dictamen* sendo a forma apropriada às cartas. Cf. BALDWIN. *Op.cit.*, p.220

⁴² ROMEL. Danilo. Appunti sugli stili prosastici medievali. <http://www.nuovorinascimento.org>.

⁴³ CURTIUS. *Op. cit.*, p.599.

“A/ qués/to/ mí/o/ tra/tá/to/ í/o/ pen/sá/va/ diá/ggi/ún/ger / al/cú/ne ál/tre/ mí/e/ pró/se, / per/ché’/l vo/lú/me, // **che há/ dí/fé/tto/ né/lla/ Qua/li/tà, // fó/sse/ in/ quál/che/ con/si/de/ra/zió/ne// per/ mé/ri/to/ dé/lla/ quan/ti/tà”**.

Às cláusulas alia-se uma sobreposição de figuras: paronomásia, isocolia (prosa ‘versificada’) e homoioteleuto (prosa ‘rimada’), além da antítese.

Por fim, um importante recurso argumentativo encontrado na prosa accettiana, a metáfora, também teve lugar de destaque junto à *dictamen*⁴⁵.

Dentro do âmbito das formulações metafóricas, vale destacar o uso feito por Accetto da etopéia, seja no exórdio (ao se referir ao livro exangue) seja na peroração (ao se dirigir à própria dissimulação). Trata-se de recurso que diz respeito não só à arte de escrever cartas, mas também à oratória panegírica e protréptica. Observe-se que o exercício da etopéia (ou prosopopéia) era próprio dos manuais de *Progymnasmata*, como o dos gregos Theon e Nicolaus, e treinavam como “*a young man should speak differently from an old man, a farmer from a soldier, a slave from a free man, and so on*”⁴⁶. Esse estudo visaria portanto capacitar o escritor a moldar a carta de modo a prover a escrita de acordo com o ‘caráter’, tanto do remetente-escritor quanto do destinatário-leitor, adequado à circunstância, atendendo ao decoro da situação. A mesma relação entre cartas e etopéia seria levantada por Cassiodorus no ano de 538, no prefácio aos doze livros de correspondência oficial intitulado *Variae*, e, posteriormente, já no século XI, por Alberico de Montecassino em seu *Flores rhetorici*⁴⁷.

Ainda dos exercícios contemplados nos *Progymnasmata*, ou *Praeexercitamina*, Accetto faz largo uso da *chria*, ou anedota: além de sentenças e ditos reputados ao seu autor, de citações, o tratado é composto em boa parte de exemplos de ações edificantes, por meio de narrativas e descrições⁴⁸.

⁴⁴ MURPHY, James J. *Ars dictaminis: el arte epistolar*, in *La retórica en la edad media. Historia de la teoria de la retórica desde San Agustin hasta el Renacimiento* (trad. Guillermo Hirata Vaquera). México D.F. Fondo de Cultura Económica. 1986, p.203.

⁴⁵ cf. Martín CAMARGO. A twelfth-century treatise on ‘dictamen’ and metaphor. *Traditio*. XLVII. 1992.

⁴⁶ [um jovem devia falar diferentemente de um velho, um agricultor de um soldado, um escravo de um homem livre, e assim por diante]. Carol Dana LANHAM. Freshman composition in the early middle ages. *Viator*. V.23. 1992, pp.121-122.

⁴⁷ *Idem*, p.122.

⁴⁸ Resume George Kennedy: “*Chreia, or anedocte: ‘a brief reminiscence referring to some person in a pithy form’ (II, pp.23-25 Spengel). Called chreia because it is chreiodes, useful. Divisions are logike, reporting a saying; praktike, reporting an edifying action; mikte, reporting a saying and an action. Students were not expected to invent a chreia; they were given a saying or discription of an actio by a famous person and expected work it out (ergasia) by wrinting a paragraph expanding and developing the meaning with the following headings: praise of the chreia; paraphrase; statement of the cause; example of the meaning; contrast and comparison; testimony of others;*

Ars dictaminis e tratados político-morais

No que diz respeito aos temas, a arte de escrever cartas desenvolvida na chancelaria eclesiástica restringiu-se inicialmente aos formulários, compreendidos como “coleções de modelos para a execução de documentos (*acta*), privados e públicos; com espaço deixado para a inserção de nomes, datas e circunstâncias peculiares a cada caso”⁴⁹. Posteriormente, no entanto, passou-se a uma gradativa ampliação de uso até chegar a incorporar as questões políticas.

Segundo Quentin Skinner, a *ars dictaminis* desenvolve-se na península itálica, no século XII, como parte dos estudos então implantados nas universidades, devendo ser tomada como uma ponte de comunicação entre os períodos usualmente descritos como ‘Idade Média’ e ‘Renascimento’.

Curtius, por sua vez, já havia atentado para o aspecto de uma continuidade, tendo retrocedido ainda mais em suas pesquisas:

“Por volta do ano 900, o gramático Eugênio Vulgário escreveu em Nápoles um poema didático sobre a retórica forense em vinte hexâmetros (*Poetae*, IV, 426, nº XXI). Cerca de 1050, Anselmo de Besate falava, em sua *Retorimachia*, da discussão de um caso litigioso fictício. Só na Itália se aliava, então, o estudo do direito com o da gramática e da retórica”⁵⁰.

Os estudos de retórica, especialmente nas universidades de Bolonha e Ravena, propiciaram as bases para a defesa legal da vontade de liberdade e autonomia das cidades-repúblicas da península itálica frente aos interesses do Sacro Império romano e do papado. Junto aos confrontos armados, ocorriam confrontos jurídicos com as leis ainda vigentes do Código Justiniano as quais pressupunham a submissão do *Regnum Italicum* – entenda-se a parte norte da península – ao Sacro Império Romano.

epilogue”. KENNEDY. *Greek rhetoric under christian emperors*. New Jersey. Princeton Press. 1983, p.61. [Chreia, ou anedota: ‘uma breve reminiscência referente a alguma pessoa em uma forma piedosa’ (...). Chamada chria pois é chreiodes, útil. Divisões são *logike*, relatando um dito; *praktike*, relatando uma ação edificante; *mikte*, relatando um dito e uma ação. Não se espera que os estudantes inventem uma cria; eles recebiam um dito ou uma descrição de uma ação por uma pessoa famosa e esperava-se que a trabalhassem (*ergasia*) escrevendo um parágrafo expandindo e desenvolvendo o significado com as seguintes incumbências: louvor da chria; paráfrase; estabelecimento da causa; exemplo do significado; contraste e comparação; testemunho de outros; epílogo].

⁴⁹ BOUDINHON. *O Formularies (Formularum de Libri)*. Transcribed por Douglas J. Potter. The Catholic Encyclopedia, vol. VI. <http://newadvent.org/cathen>.

Skinner informa que, no início do século XIII, a união entre *Ars Dictaminis* e *Ars Arengendi* (arte de fazer discursos públicos) promove o surgimento de dois gêneros ‘literários’ de conteúdo político: as crônicas da cidade e os livros de conselho. Guido Faba (1190-1240), Buoncompagno da Signa, João de Viterbo, Brunetto Latini (1220-1294) e Dino Compagni são assinalados entre os autores mais importantes dessa tendência⁵¹. Deste modo, parece imprecisa a afirmação de Paul Zumthor de que a retórica, com as *artes dictaminis*, ou *dictandi*, é despojada de implicações “idéologiques”⁵², cabendo apenas a Latini um lugar à parte, com seu *Trésor* (1265) no qual “il présent le dessein rhétorique comme un projet d’éducation de la classe politique des villes italiennes”⁵³.

Importa destacar aqui os livros de conselho dirigidos aos *podestà*, governantes eleitos e assalariados, e a outros magistrados. Tratava-se de textos que prescreviam as virtudes que deveria possuir um bom governante, os quais fixaram um padrão para a literatura posterior aos ‘espelhos de príncipes’, fundamentando-se especialmente em Cícero e sua concepção de *honestum* – termo que compõe o conceito accettiano e sobre o qual nos deteremos no terceiro capítulo –, bem como no pensamento aristotélico a partir das traduções da *Ética* (1243) e da *Política* (1250) feitas pelo dominicano Moerbeek⁵⁴. O recurso aos *auctores* teve como base uma teoria retórica oriunda da França, tendo sido levada à península itálica por *dictatores* como Jacques Dinant e Brunetto Latini. No caso da tratadística republicana, ao incorporar a imitação e a citação de *auctores* ao ensino das regras retóricas, ocorre uma gradativa revalorização daqueles pertencentes ao período republicano de Roma, em especial de Cícero.

Em sua *Rettorica*, Latini acentua a união entre *eloquenzia* e *sapienza* na esteira de Cícero, união considerada útil aos interesses da cidade⁵⁵. Mestre de Dante, notário e chanceler da

⁵⁰ CURTIUS. *Op. cit.*, p.207.

⁵¹ SKINNER. Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno* (Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta). SP. Companhia das Letras. 1996, pp.51-55.

⁵² ZUMTHOR. Paul. “Rétorique et poétique” in *Langue, texte, énigme*. Paris. Seuil. 1975, p.99.

⁵³ *Idem ibidem*.

⁵⁴ SKINNER. *Op. cit.*, p. 59. Ainda, segundo Skinner, no século XIII, os tratados passam a abordar também os problemas internos das cidades, tematizando especialmente as questões da perda da paz, resultante das lutas entre facções internas alimentadas pelo papado, da ascensão dos *popolani*, classe mercantil que buscava afirmar-se política e socialmente, e do surgimento das *signorie*, formas centralizadas e hereditárias de poder. Os dois últimos fatos propiciam a introdução de outras importantes tópicas na tratadística política: a questão da fundamentação da nobreza, se de nascimento ou de caráter, e a da relação entre aumento da riqueza privada e bem comum. Latini, apoiando-se em Aristóteles, Platão e estóicos, exorta o povo a aprender a identificar o bem particular com o bem comum. *Idem*, p.65.

⁵⁵ LATINI. Brunetto. *La rettorica* [argomenti 1-15], in <http://www.classici.it/duecento/rettorica1.html>.

Comuna florentina, Latini fora um dos primeiros *dictatores* a utilizar os conceitos aristotélicos e a afirmar a necessidade de que ‘as máximas da prudência’ coincidam ‘com as da virtude’, tal como ocorrerá ainda em Accetto, Maquiavel sendo considerado o grande dissidente dessa tradição.

Avançando para o século XIV, destacam-se os professores paduanos de *dictamen*, Rolandino, Lovato Lovati (1246-1309), e seu discípulo, Alberto Mussato (1261-1329). Nesse mesmo período, os estudos de *dictamen* passam a disputar espaço com a filosofia escolástica, a qual estabelece uma certa oposição em relação aos estudos retóricos ao repudiar o uso de ornamentos.

Reputa-se a Petrarca a reafirmação da união entre filosofia e eloquência, segundo nos informa Peter Mack:

“In a letter to Tommaso Caloria, Petrarch criticized those who spend their time in empty dialectical disputes, although he recognised that a less self-involved kind of dialectic had a part to play in education. He attacked the barbari Britanni, who dominated recent dialectic, but he understood the necessity of Aristotelian logic, provided it was regarded as a skill to be used in other subjects rather than an end in itself”⁵⁶.

Tal como Latini, Petrarca apóia-se igualmente no pensamento de Cícero e seu conceito de *virtus*, preconizando também o estudo da filosofia moral como essencial à formação do caráter do cidadão.

A tradição de defesa dos ideais de independência política, autogoverno republicano, bem comum, paz interna e externa, continuou tanto do lado dos pensadores escolásticos – como Remigio de Girolami (?-1319), Ptolomeu de Luca, Marsílio de Pádua (1275-1342) e Bartolo de Saxoferrato (1324-57) –, quanto do lado dos retores – como Coluccio Salutati (1331-1406), Leonardo Bruni (1369-1444) e Paolo Vergerio (1370-1444)⁵⁷. Contudo, enquanto os primeiros

⁵⁶ [Em uma carta a Tommaso Caloria, Petrarca criticou aqueles que perdem tempo em vazias disputas dialéticas, embora ele tenha reconhecido que um tipo de dialética menos ensimesmada teve um papel a desempenhar na educação. Ele atacou os bárbaros Britânicos, que dominaram a dialética recente, mas entendeu a necessidade da lógica aristotélica, visto que esta era considerada como uma habilidade a ser usada em outros assuntos mais do que como fim em si mesmo]. MACK. Peter. *Renaissance argument. Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic*. Leiden-NY-Köln. E.J.Brill. 1993, p.14.

⁵⁷ “Ambas as tradições desenvolveram análises da virtude e da corrupção na vida cívica, tendo como base a questão do bem comum, preocupação que na teoria política moderna levaria a duas linhas de análise: uma centrada na questão da máquina de governo, representada por Hume; e outra afirmando o valor do espírito dos governantes, do povo e das leis, representada por Maquiavel e Montesquieu – tendo como precursores os primeiros retores, que

desprezavam o uso das artes retóricas, considerando-as apenas “como técnicas de ‘adorno verbal’”, e apresentavam-se mais como analistas de governo, os segundos apresentam-se sobretudo como moralistas⁵⁸.

Pelo interesse mais direto na ação política e pela consideração da experiência como meio de conhecimento, os chamados humanistas cívicos afirmam o uso prático da filosofia; acreditam que a vida sábia deve incluir, ao mesmo título que a contemplação, a ação prudente; daí, insistirem na inadequação do puro *otium*, seja a um poeta seja a um sábio; daí, também, dirigirem “suas obras a seus concidadãos considerados como um todo”, distanciando-se aqui de *dictatores* como Bruni e Alberti, “que tendiam a dedicar o que escreviam não ao conjunto dos cidadãos, mas aos *podestà* e outros magistrados eleitos”⁵⁹.

Com o triunfo dos *signori* no século XV, humanistas como Marsílio Ficino (1433-1499) e Pico della Mirandola (1463-1494) acabam por conferir maior valor ao retraimento contemplativo. Contudo, há ainda os que continuam a defender a república, ao mesmo tempo em que ocorre um crescimento de elogios ao governo dos príncipes, estimulando os chamados ‘espelhos de príncipe’.

Deste tipo de produção letrada, destacam-se, no século seguinte, textos de Francesco Patrizi e Maquiavel que marcaram alterações no conceito da *virtus*. A primeira, diz respeito à separação entre as virtudes do príncipe e as do cidadão, calcada na *Política* de Aristóteles. Assim, para Patrizi, a *virtus* junto ao “povo é a obediência e a boa vontade; em Maquiavel, a *virtus* do governante é força criativa para manter o estado e esmagar os inimigos, provocando dependência dos súditos”⁶⁰. A segunda alteração refere-se a um maior vínculo do termo *virtus* a heroísmo. Define-se a *virtus*, exceto Maquiavel, como um composto das virtudes cardeais (prudência/sabedoria, temperança, fortaleza d’alma, justiça) aliadas à fé cristã; diferentemente dos humanistas ‘cívicos’ que se detinham especialmente na *virtus* do cidadão, mas consoante os

introduziram esse tema –, valorizando a virtude acima da nobreza de nascimento e posses (Compagni, Latini, João de Viterbo e o desconhecido autor do *Olho pastoral*)”. SKINNER, *Op. cit.*, p. 66.

⁵⁸ *Idem*, p. 80. Segundo Skinner, os humanistas do *Quattrocento* já não enfatizaram os perigos do facciosismo e nem a questão do aumento de riqueza privada como causa da corrupção política (argumentos retomados por Maquiavel e Guicciardini), localizando nas tropas mercenárias a grande ameaça à liberdade denúncia já feita por Petrarca em seu tratado *Das coisas familiares* (1350). A solução proposta “consistia em recriar o ideal de uma cidadania armada e independente, mesmo ideal de Aristóteles no livro III da *Política*.” *Idem*, pp. 95-97.

⁵⁹ *Idem*, pp. 129-130.

⁶⁰ *Idem*, pp. 146-148.

primeiros livros de aconselhamento voltados ao *podestà*, são próprias dos príncipes especialmente as virtudes da liberalidade, da clemência (Castiglione, Pontano) e da fidelidade⁶¹.

Já Maquiavel, em defesa de sua *virtus*, ataca as teorias políticas de seus contemporâneos por não enfatizarem a importância da força bruta na vida política, valor que, de modo menos enfático, “já se encontrava nos primeiros humanistas ‘cívicos’, como elemento indispensável da *virtus* do autêntico cidadão”⁶². Ademais, destaca-se o valor de uso governativo da religião, independente de sua efetiva crença por parte do príncipe.

Em reação ao pensamento de Maquiavel, despontam os espelhos de príncipe produzidos pelos teóricos da razão de Estado, pelos quais, repudia-se inicialmente o termo político, como representativo de propostas de governo maquiavélicas. Maurizio Viroli distingue as diversas relações entre a Política e a razão de Estado, no período. De modo resumido, estes termos seriam contrários (Campanella, Bonini, Harrington), com o repúdio do segundo como “invenção de tiranos” enquanto o primeiro fora elaborado pelos Antigos e voltava-se ao bem comum; equivalentes (Bonaventura e Zuccolo); ou ainda o primeiro seria parte do segundo (Della Torre). De todo modo, com a razão de Estado teria nascido “*l’opposizione fra la politica degli antichi e la politica dei moderni*”⁶³. Vale ainda citar a seguinte passagem de Viroli:

*“Sarebbe ingenuo pensare che prima del trionfo della ragion di stato la politica fosse sempre buona e i principi devoti al bene comune. Brunetto Latini e gli scrittori umanisti erano dei retori e come tali elaborarono delle definizioni eulogistiche della politica. Il loro scopo era di persuadere i lettori a perseguire nobili ideali. Coloro che scrivevano di arte dello stato e di ragioni di Stato erano invece preoccupati di descrivere la realtà politica e insegnare come muoversi in essa”*⁶⁴.

Ao fim do século XVI, a escolástica análise de governo da Contra-reforma parece conviver com a persuasão retórica.

⁶¹ *Idem ibidem*.

⁶² *Idem*, p.150.

⁶³ Cf. VIROLI. Maurizio. Il significato storico della nascita del concetto di ragion di stato, in Enzo BALDINI (a cura di). *Aristotelismo Politico e Ragion di Stato*. Atti del convegno internazionale di Torino (11-13 febbraio 1993). Firenze. Olschki. 1995, pp.68-70.

⁶⁴ [Seria ingênuo pensar que antes do triunfo da razão de Estado a política tivesse sido sempre boa e os príncipes devotados ao bem comum. Brunetto Latini e os escritores humanistas eram retores e como tais elaboraram definições *eulogísticas* da política. Seu fim era persuadir os leitores a perseguir nobres ideais. Aqueles que escreviam sobre a arte do Estado e razões de Estado ao invés estavam preocupados em descrever a realidade política e ensinar como mover-se nela]. VIROLI. *Op. cit.*, p.77.

Escrito próximo à metade do século XVII, o *Della dissimulazione onesta* segue na esteira de uma tradição retórico-política iniciada com a *ars dictaminis* e continuada pelos espelhos de príncipe, na medida em que une ornato e filosofia moral, e argumenta pelo recurso a diversos *auctores*.

O elogio à dissimulação, honesta, diz respeito ainda a um recurso de governo valorizado tanto por políticos quanto por contra-reformistas. De um lado, pode-se dizer que o *Della dissimulazione onesta* segue aqui numa certa linha na qual se encontrariam Petrarca, Latini e Cícero, de defesa da república e do bem comum. Ademais, o tratado também pode ser alinhado junto à corrente anti-maquiavélica, apresentando a dissimulação honesta como alternativa à simulação de virtudes, em uma estratégia antes defensiva que ofensiva. No entanto, como se tentará demonstrar no quinto capítulo, o estabelecimento desse contraponto entre Accetto e Maquiavel não os torna necessariamente antitéticos.

Accetto, ao louvar a dissimulação honesta, além de demonstrar conhecimento teórico da questão, tem, por seu pressuposto de ofício, conhecimento prático, quer de escrita, quer nos ditos e feitos. Do encargo de escrever cartas, destaque-se, por fim, um artifício próprio, no exórdio do tratado, ao modo de carta de recomendação: o livro é ‘endereçado’ tradicionalmente “aos leitores”, mas finalizado com a exclamação “*Viva felice!*”, uma das várias fórmulas epistolares de despedida que podem ser encontradas no manual de Sansovino:

*“La lettera ordinariamente si chiude con questa parola state sano, il quale uso come è latino, per che essi dicevano Vale, così pare anco che abbia gratia & stia bene. Si costuma di variarlo ne più ne meno come laltre parti, et per ordinario lannuntio si fa o intorno alla quiete altrui, o a figliuoli, o alla sanità, o allamor de principe o a successi felici, in questa forma. State sano & vivete felice”*⁶⁵.

⁶⁵ [A carta comumente se fecha com esta palavra *state sano*, cujo uso como é latino, pois eles diziam *Vale*, assim parece também que tenha graça & caia bem. Costuma-se variá-lo nem mais nem menos como as outras partes, e de ordinário o anúncio se faz ou acerca da tranqüilidade alheia, ou aos filhos, ou à saúde, ou ao amor de príncipe ou a sucessos felizes nesta forma: *State sano & vivete felice*]. SANSOVINO. *Op. cit.*, f.15b.

CAPÍTULO II

O COMPOSTO ACCETTIANO

Genus vero phylosophie sub quo in toto et parte proceditur, est morale negotium, sive ethica; quia non ad speculandum, sed ad opus inventum est totum et pars.

Dante. *Carta a Cangrande della Scala.*

A composição accettiana e o gênero ‘tratado’

No exórdio do *Della dissimulazione onesta*, Accetto refere-se ao seu libreto denominando-o “*trattato*”. Sob este termo, designavam-se genericamente obras que se detinham sobre os mais variados assuntos, dispostas seja ao modo de diálogo seja ao modo de ‘monólogo’, podendo comportar vários gêneros discursivos. O texto accettiano insere-se no segundo caso, tratando a ação preconizada – a dissimulação honesta – a partir de sua definição, demonstração de seu uso e de seus efeitos (por citações de autoridades, cristãs ou não, que preceituam ou descrevem ações que coadunam com a idéia do conceito elogiado). Ademais, encarece o texto a intenção manifestada de representação da dissimulação honesta em termos da própria escrita, numa relação especular entre o preceituado e o feito (modelo escrito). Para tanto, opera-se um jogo argumentativo centrado não só em alusões e equívocos, mas ainda em recursos outros da *elocutio*.

Enquanto discurso epidítico¹, são encontrados elementos da *elocutio* próprios do gênero como figuras e *tropos*. A necessária *amplificatio* é operada pela recorrência de metáforas, sinonímias e antíteses; no plano da *dispositio*, a *amplificatio* realiza-se pela elevação gradativa do âmbito dos exemplos de uso da dissimulação: parte-se do início dos tempos, com Adão a encobrir sua nudez perante seu Artífice (portanto, como condição da natureza humana), e chega-se ao fim dos tempos, quando também termina o exemplo de Deus, “*dissimulans peccata hominum*”² (portanto, como condição da natureza divina em relação com o mundo temporal).

¹ “*Est igitur, ut dixit, unum genus, quo laus ac vituperatio continetur, sed est appellatum a parte meliore laudativum: idem alii demonstrativum vocant. Utrumque ex Graeco creditur fluxisse; nam enkomiaстикon aut epideiktikon dicunt. [13] Sed mihi epideiktikon non tam demonstrationis vim habere quam ostentationis videtur et multum ab illo enkomiaстикo differre; nam ut continet laudativum in se genus, ita non intra hoc solum consistit*”. QUINTILIANO. *IO*, III, 4, 12-13. [Como disse, há pois um só gênero, que compreende o elogio e a censura, mas é chamado laudativo, da parte melhor; outros o chamam demonstrativo. Acredita-se que ambos derivam do grego; de fato, eles dizem *enkomiaстикon* (celebrativo) ou *epideiktikon* (demonstrativo). [13] Mas, a meu ver, parece que *epideiktikon* não tenha tanto valor de demonstração quanto de ostentação, e por isso seja muito diverso de *enkomiaстикon*; pois, mesmo compreendendo em si o gênero laudativo, não consiste apenas nele].

² [Dissimulador dos pecados do homens]

Vale lembrar que os exemplos são recursos argumentativos compartilhados com os gêneros judiciário e deliberativo, e no epidítico visam comprovar o valor e a eficácia da ação elogiada e preconizada³.

Em Accetto, os exemplos seguem a tradição dos *auctores*⁴, entendidos não apenas como escritores, mas autoridades. As citações e os exemplos do opúsculo accettiano perfazem como que uma genealogia da dissimulação, desde as autoridades antigas de gregos, romanos e cristãos (com Homero, Eurípedes, Pitágoras, Heráclito, Platão, Aristóteles, Lucrécio, Virgílio, Epiteto, Tácito, Horácio, Mateus, os livros da sabedoria e de Jó, Salmos, Gregório de Nissa, Tertuliano), até as autoridades ‘modernas’ restritas aos escritores itálicos (Dante, Petrarca, Ariosto, Della Casa, Tasso). De deleite para o leitor aquiescente, os exemplos passam a ter valor comprobatório junto ao reticente.

Ao lançar mão de uma profusão de exemplos, assim como de jogos de palavras e agudezas, Accetto confere à composição um viés sofístico, o qual conflui com o epidítico. Esta correspondência é assinalada por Matteo Peregrini, entre as suas cautelas para o uso das agudezas:

“Pongo per nono che l’epiditico o sofistico’, ch’è quasi una specie di dimostrativo, ma piegante molto alla leggerezza, ‘ametterà, per mio parere, temperatamente l’uso delle acutezze anche semplicemente graziose o, vogliamo dire, i puri scherzi’. La ragione è perché est genus ad ostentationem compositum, e che solam petit audientium voluptatem [Inst. VIII,III,11]. [...] Pare anche Cicerone aver dato cenno del medesimo, dove scrisse che in simil genere datur venia concinnitati sententiarum [Orat. XXXVIII], e dopo, favellando pur del medesimo, disse: Dulce orationis genus, solutum et effluens, sentiis argutum, verbis sonans [Orat. XLII]. Disse ancora che i sofisti concinnas magis sententias exquirunt quam probabiles [Orat. LXV], e finalmente l’intitola insigne et florens orationis pictum et expoliturum genus, quo omnes verborum et sententiarum illigantur lepores. [Orat. XCVI]”⁵.

³ “*Stant enim quodam modo mutuis auxiliis omnia; nam et in laude iustitia utilitasque tractatur et in consiliis honestas, et raro iudiciale invenieris causam, in cuius non parte aliquid eorum, quae supra diximus, reperiatur*”. QUINTILIANO. *IO*, III, 4, 16. [Todos [os] gêneros de discurso] auxiliam-se de certo modo mutuamente; de fato, no encômio se trata da justiça e da utilidade, na deliberação, da honestidade; e raramente será encontrada uma causa judicial, em cuja parte não se encontre algum dos temas supracitados].

⁴ Cânone de textos e escritores greco-romanos e cristãos que se constituiu entre os séculos V e VIII, utilizados como *exempla*. ZUMTHOR. *Op. cit.*, pp.93-95.

⁵ [Coloco em nono que o ‘epidítico ou sofístico’, que é quase uma espécie de demonstrativo, mas tendente muito à ligeireza, ‘admitirá, no meu parecer, o uso moderado das agudezas também simplesmente graciosas ou, podemos dizer, os puros gracejos’. Isto porque é gênero para composição ostentosa, e que aspira apenas o deleite da audiência [Inst. VIII,III,11]. [...] Parece que também Cícero acenara o mesmo, quando escreveu que em semelhante gênero é dado licença para sentenças harmoniosas [Orat. XXXVIII], e depois, falando do mesmo, disse: Gênero de orações suave, solto e fluente, de sentenças argutas, palavras melodiosas [Orat. XLII]. Disse ainda que os sofistas buscam mais sentenças harmoniosas do que prováveis [Orat. LXV], e

Ao recurso dos gracejos, apenas tolerados, é estimado maior limite do que às agudezas sérias, de melhor reputação.

Nos termos de Peregrini, o texto de Accetto não poderia ser taxado de prosa doutrinal ‘pura’, já que contém gracejos agudos:

*“il dottrinale puro non ammetterà l’uso dell’acuttezze giucose, e quando sia misto d’affetto ametterà le sensate e le forti. La ragione si è perché l’insegnante sostiene persona molto grave, e però grandemente aliena dallo scherzare. Quando nulladimeno insegnando volesse congiuntamente commovere (questo chiamo aver misto l’affetto), conforme fece Seneca e mi sono sforzato di fare ancor io nella nuova Pratica de’ principi e servidori, le acuttezze seriose averanno luogo”*⁶.

Sobre a questão do imbricamento de elementos de diversos gêneros discursivos e, portanto, de vários fins argumentativos, deve-se notar que se trata de procedimento previsto entre os antigos. Tomando-se em analogia a formulação aristotélica da virtude como meio-termo entre os vícios situados nas extremidades, objetos poéticos, retóricos ou filosóficos dificilmente sustentariam qualquer premissa de seu estabelecimento como gênero puro. Boa parte deles estaria dentro de uma certa flutuação combinatória determinada sobretudo por sua finalidade principal.

Um exemplo deste imbricamento pode ser divisado, por exemplo, na *República* de Platão, aonde metáforas e alegorias, elementos próprios da poética e contidos na retórica (especialmente no gênero epidítico), compõem com o raciocínio dedutivo, elemento próprio à filosofia.

A variedade apresentada na *República* diz respeito tanto à exploração e congregação de diversos campos do saber, quanto à questão do estilo. No que concerne a variedade dos assuntos, Ernest Baker ressalta:

“Viewed in its divisions it would almost seem to fall into four treatises, each occupied with its separate subject. There is a treatise on metaphysics, which exhibits the unity of all things in the Idea of the Good. There is a treatise on moral philosophy, which investigates the virtues of the human soul, and shows their union and perfection in justice. There is a treatise on education: ‘the Republic’, said Rousseau, ‘is not a work

finalmente o intitula gênero de orações ornado e polido, insigne e florido, no qual se juntam os encantos das palavras e dos pensamentos [Orat. XCVI]]. PEREGRINI. Matteo. *Delle acuttezze*. Torino. Ed. RES. 1997, pp.132-133.

⁶ [O doutrinal puro não admitirá o uso das agudezas jocosas, e quando seja misto de afeto admitirá as sensatas e as fortes. A razão é porque o ensinante sustenta pessoa muito grave, e por isso grandemente alheia a gracejos. Quando não obstante ensinando quisesse conjuntamente comover (isto chamo ter misto o afeto), conforme fez Sêneca e eu também me esforcei por fazer na nova *Prática dos príncipes e servidores*, as agudezas sérias terão lugar]. *Idem*, p.133.

*upon politics, but the finest treatise on education that ever was written'. Finally, there is a treatise on political science, which sketches the proper government, and the proper laws (especially in respect of property and marriage), which should regulate an ideal State. But all these treatises are woven into one, because all these subjects as yet were one*⁷.

Sob o aspecto do estilo, Demétrio o define como possuidor de um ritmo elegante e cadenciado:

*“Même si l’agencement n’offre qu’une allure métrique, il produira la même grâce; c’est à notre insu que pénètre en nous la grâce née de cette sorte d’agrement. On rencontre ce genre de procédés presque constamment chez les péripatéticiens, chez Platon, chez Xénophon et Hérodote; [...] Platon, dans beaucoup de passages, est élégant par le rythme proprement dit [...] Dans le passage sur les instruments de musique, il ajuste aussi les mots avec grâce”*⁸. (Du style, II, 181, 183, 185)

Além disso, a *República*, por seu fim não só filosófico mas também político, enquanto plano de governo, congrega tanto a contemplação quanto preceitos, como no caso relativo à conduta dos guardiães; de modo que, entremeada à discussão e à análise encontra-se o direcionamento das ações, finalidade político-moral do retor; união que se repõe na figura do governante-filósofo.

⁷ [Visto em suas divisões ele pareceria quase agregar quatro tratados, cada um ocupado com diferente assunto. Há um tratado sobre metafísica, o qual exhibe a unidade de todas as coisas na Idéia do Bem. Há um tratado sobre filosofia moral, o qual investiga as virtudes da alma humana, e mostra sua união e perfeição na justiça. Há um tratado sobre educação: ‘a *República*’, disse Rousseau, ‘não é uma obra sobre política, mas o mais refinado tratado sobre educação já escrito’. Finalmente, há um tratado sobre ciência política, que delineia o governo adequado, e as leis adequadas (especialmente com respeito à propriedade e ao casamento), que deveriam regular um Estado ideal. Mas todos estes tratados estão entrelaçados em um só, pois todos estes assuntos são não obstante como se fossem um]. Sir Ernest BAKER. *The political thought of Plato and Aristotle*. NY. Dover. 1959, pp.81-82.

Nesse sentido, pode-se entender a fundamentação lógica deste projeto de governo, por meio da definição dos conceitos operados, tendo em vista persuadir sua implantação. Lembrando-se aqui que as propostas contidas na *República* visavam a uma alteração profunda na maneira de estruturar um governo até então, com a criação, por exemplo, de uma legião de guardiães, composta de homens e mulheres em igualdade de condições; ou ainda com sua censura a produtos poéticos por uma alegada finalidade educativa, no caso de Homero, recusando sua concepção de deuses por demais sujeitos às paixões, como mau exemplo à formação moral das crianças, que por seu processo imitativo de aprendizado teriam seu comportamento não condicionado para a ação virtuosa.

⁸ [Mesmo se o agenciamento oferece apenas um andamento métrico, ele produzirá a mesma graça; e antes que possamos perceber, a graça deste tipo de deleite penetra em nós. Este tipo de procedimento é quase constantemente encontrado nos Peripatéticos, em Platão, em Xenofonte e Heródoto; [...] Platão, em muitas passagens, deve sua elegância ao ritmo propriamente dito, [...] Na passagem sobre os instrumentos musicais, Platão também ajusta as palavras com graça]. DÉMÉTRIUS. *Du Style* (texte établi et traduit par Pierre Chiron). Paris. Les Belles Lettres. 1993.

Se, no *Fedro*, Platão chega a propor uma retórica de base filosófica, Aristóteles a desenvolveria como meio termo entre a dialética e a sofística, ademais ela seria composta de “*deux éléments, la science analytique et la science politique relative aux caractères*”⁹.

Apesar deste movimento possível de entrelaçamento dos recursos lógico-expressivos, Aristóteles não deixaria de demarcar uma separação operacional baseada nos objetivos e instâncias dos diversos discursos – pressuposta na diferença de objetos, e na divisão de esferas de conhecimento entre contemplativo (filosófico, que pressupõe uma argumentação mais propriamente lógico-causal operando com definições e análise em vista de seu fim cognitivo) e factivo (político, compreendido nos três gêneros, epidítico, deliberativo e judiciário; que pressupõe uma argumentação lógico-afetiva tendo em vista antes a persuasão, o direcionamento de ações e pensamentos).

Entre os latinos, Cícero reafirmará a união entre retórica (meios de persuasão) e filosofia (meios de definição e análise) com vistas à formulação de discursos com função organizacional das relações civis e políticas. No *De Officiis*, afirma-se a necessidade de se definir o objeto sobre o qual se fala¹⁰. Neste sentido, a filosofia serviria de propedêutica à retórica, como se lê no *Orator*:

“[14] *Positum sit igitur in primis, quod post magis intellegatur, sine philosophia non posse effici quem quaerimus eloquentem [...] [16] nec vero sine philosophorum disciplina genus et speciem cuiusque rei cernere neque eam definiendo, explicare nec tribuere in partes possumus nec iudicare quae vera quae falsa sint neque cernere consequentia, repugnantia videre, ambigua distinguere*”¹¹. (*Orator*, IV, 14,16)

No período de formação da doutrina cristã e expansão do cristianismo pela Europa, os primeiros padres da Igreja mantêm relações não só com a retórica, mas também com a sofística. Em relação esta última, diz Charles Baldwin:

“*The Greek fathers Gregory of Nyssa and Gregory Nazanzien might expose its falsity of conception; but they could not escape it. It had brought them up. Its stylistic habits*

⁹ *Rhétorique*, I, 4, 1359b10.

¹⁰ CICERO. *Dei Doveri*. Bologna. Mondadori. 1991, livro I, cap. II, p.9.

¹¹ [Coloquemos pois em primeiro lugar, aquilo que tornará mais claro a sequência, que sem a filosofia não podemos chegar ao homem eloquente que procuramos [...] certamente sem uma formação filosófica não podemos nem discernir o gênero e a espécie de cada coisa, nem explicá-la por uma definição, nem distribuí-la entre suas partes, nem julgar o que é verdadeiro e o que é falso, nem distinguir as relações, ver as contradições, distinguir as ambigüidades]. CICERO. *L'Orateur*. Paris. Les Belles Lettres. 1964.

*were ingrained in their expression. Augustine too had been brought up on sophistic. Nor could he scape it*¹².

Assim, o retor Agostinho de Hipona não denega o uso de recursos retórico-poéticos para fins doutriniais – aí incluído o ritmo; no que segue o postulado por Cícero¹³. Ademais, no *Da Doutrina Cristã*, investe-se especialmente na questão da formulação metafórica como forma de prover as adequadas interpretações dos textos bíblicos – diga-se, na esteira dos alegoristas de Homero e Virgílio, e também do “alegorismo bíblico desde Orígenes”¹⁴. Note-se que ao se referir à interpretação das escrituras, Agostinho dirá *tractatio scripturarum*; o termo *tractatio*, que nos interessa aqui, implicaria no caso a extração de significações.

Durante o período de expansão do cristianismo na Europa, a *ars dictaminis* – arte prevista na formação do quadro administrativo eclesiástico –, ainda que reduzida ao modo de ‘apostila’ de retórica, manteve o princípio de articulação entre elementos de gêneros diversos com ênfase no ritmo e nas metáforas.

A teorização de composições que prevêem o entrelaçamento das esferas de conhecimento, além do entrelaçamento de formas de expressão, sob a denominação de “*tractatus*”, teria ocorrido apenas ao longo dos séculos XII e XIII. Esta teorização advém da tradição dos comentários aos textos poéticos e bíblicos, desenvolvida durante a latinidade cristã, e, posteriormente, permeia as discussões das *Sumas Teológicas* no que diz respeito ao ponto das relações entre o texto poético e o texto teológico.

Segundo Minnis e Scott, os comentários recorriam a uma terminologia aristotélica extraída da *Física* e da *Metafísica*, pelo que “*the author would be discussed as the ‘efficient cause’, or motivating agent of the text; his materials, as its ‘material cause’; his literary style and structure, as twin aspects of the ‘formal cause’, the forma tractandi and the*

¹² [Os padres gregos Gregório de Nissa e Gregório Nazanzieno podiam expor a falsidade de sua concepção; mas não podiam escapar dela. Foram educados com ela. Seus hábitos estilísticos estavam enraizados em suas expressões. Também Agostinho tinha sido educado sob a sofística. Nem ele podia escapar disso]. BALDWIN. *Op. cit.*, p.52.

¹³ Idem, p.54.

¹⁴ CURTIUS. *Op. cit.*, p.113.

*forma tractatus respectively; while his ultimate end or objective in writing would be considered as the 'final cause'*¹⁵.

Interessam aqui os dois aspectos da causa formal: a *forma tractandi* e a *forma tractatus*. Sobre a primeira, Judson Allen precisa que se tratava de forma “*universally defined in terms of the ordered books, chapters, divisions, paragraphs, or other parts which the work under discussion contained, and betrays a critical concern for that unity of a work which is achieved by the ordering of its parts*”¹⁶; a segunda, por sua vez, estaria preocupada “*with the medieval sense of those mental and verbal procedures by which a text is made*”¹⁷. Vale trazer aqui a formulação dos próprios ‘teóricos’ do século XIII. Para Gentile da Cingoli, a “*forma tractandi est quintuplex secundum aliquos: diffinitivus (sic), divisus, probans, improbans, exemplorum positivus*”¹⁸. Formulação semelhante, mas acrescida da preocupação com o gênero e o estilo, é apresentada por Giovanni del Virgilio:

“*Sed forma tractandi est modus agendi Qui est duplex, scilicet generalis et specialis, generalis est stili qualitas et genus poematis, sed specialis est multiplex quia diffinitivus, discursivus, collectivus et sic de aliis sicut apparebit in processu*”¹⁹.

O uso dos termos *forma*, ou *modus, tractandi* e *forma*, ou *modus, tractatus* inseria-se dentro da preocupação escolástica acerca das relações entre poesia e teologia, pelo que

¹⁵ [o autor seria discutido como a ‘causa eficiente’, ou agente motivador do texto; seus materiais, como sua ‘causa material’; sua estrutura e estilo literário, como aspectos geminados da ‘causa formal’, a *forma tractandi* e a *forma tractatus* respectivamente; enquanto seu fim ou objetivo último no escrever seria considerado como a ‘causa final’]. MINNIS. A J.; SCOTT. A B. *Medieval literary theory and criticism 1100-1375. The commentary tradition*. Oxford. Clarendon press. 1991, p.3.

¹⁶ [era universalmente definida em termos de ordenação de livros, capítulos, divisões, parágrafos, ou outras partes contidas na obra em questão, e revela uma preocupação crítica pela unidade de uma obra que é realizada pela ordenação de suas partes]. ALLEN. Judson Boyce. *The Ethical Poetic of the Later Middle Ages: A decorum of convenient distinction*. Toronto. University of Toronto Press. 1982, p.72.

¹⁷ [com o sentido medieval dos procedimentos mentais e verbais pelos quais um texto é feito]. *Idem ibidem*.

¹⁸ “Os termos *fictivus, descriptivus, digressivus* pertencem à retórica. [...] Lembremo-nos de Giovanni del Virgilio: *rethoricisque modis*. [...] Do cardeal Jacobo Galetani Stefaneschi, possuímos um *Opus metricum* (composto depois de 1297 e redigido definitivamente em 1319), em cujo prefácio se vangloria o autor de haver empregado os seguintes *modi: narrativus, historicus, descriptivus, demonstrativus, exclamativus, prolocutivus, suasivus, dissuasivus* [...] *totusque rhetoricus*. Deleitar-se com a maior abundância possível de *modi* é, pois, característica do estilo retórico da época. A escolástica e a retórica encontram-se num único terreno: na exposição dos *modi tractandi*”. CURTIUS. *Op. cit.*, p. 287.

¹⁹ [Mas a forma de tratar é o modo de agir, que é duplo, isto é, geral e particular, o geral é a qualidade do estilo e o gênero do poema; o particular é múltiplo, pois define, discorre, reúne, e outros como aparecerá na continuidade]. Apud ALLEN. *Op. cit.*, p.75.

“Alexander of Hales and his successors discussed theology as poetry; Albertino Mussato discussed poetry as theology; Pico della Mirandola evolved a poetic theology”²⁰.

Alexandre de Hales, por exemplo, em sua *Suma Teológica*, utiliza os *modi* em sua defesa de um caráter poético dos textos bíblicos; poético, ao que parece, entendido como ‘inspirado’, provido pela graça divina, e não como fruto da razão humana, visto que lhe seriam estranhas as regras de composição:

“o *modus* das Sagradas Escrituras não está de acordo com as regras da arte, nem é científico, pois *omnis modus poeticus est inartificialis sive non scientialis, quia est modus historicus vel transumptus, Qui quidem non competunt arti*”²¹.

Já o “*modus* da ciência humana” era submetido às regras da arte, sendo caracterizado como “*definitivus, divisivus, collectivus*”; a ele se uniria a sabedoria divina de caráter “*praeceptivus, exemplificativus, exhortativus, relativus, orativus*”²². O recurso à forma poética nos textos bíblicos seria exigido em função da ‘dignidade da verdade’, a fim de que ela se mantivesse “oculta aos homens maus”²³.

Esta divisão dos *modi* entre ciência humana e sagrada, era traço geral de filósofos e teólogos escolásticos:

“In their accounts of the formal causes of literature, scholastic philosophers and theologians described two kinds or series of procedural mode: the modes of human science (involving such logical methods as definition, division, argument-formation, and the application of examples designed to aid the teaching of these methods) and the modes of sacred science (involving such poetic and rhetorical methods as narrative,

²⁰ [Alexandre de Hales e seus sucessores discutiram teologia como poesia; Albertino Mussato discutiu poesia como teologia; Pico de la Mirandola desenvolveu uma teologia poética]. MINNIS; SCOTT. *Op. cit.*, p.9.

Segundo Curtius, para Mussato, “os mitos pagãos dizem o mesmo que a sagrada escritura, mas sob a forma de disfarce enigmático. [...] O *poeta theologus* é, pois, antiga criação grega, que, por intermédio dos latinos e da patrística, chegou ao conhecimento da Idade Média, prestando-se particularmente a uma reinterpretação cristã. [...] Ao associar a poesia à teologia, liga-se Mussato a uma sólida tradição medieval, assim como, conforme vimos, ao equiparar a poesia à filosofia.” CURTIUS. *Op. cit.*, p.276 para a primeira citação, e p.281 para as seguintes.

²¹ [todo modo poético não segue técnica nem é científico, pois é modo histórico ou ‘metafórico’, ao qual não compete a arte]. *Idem*, p.285.

²² *Idem ibidem*.

²³ *Idem*, p.286. Ainda segundo Curtius, Alberto Magno, em sua *Summa Theologiae*, manteria a definição de Hales para o método científico, mas repudiaria a subordinação da Bíblia ao *modus poeticus*, considerado correntemente “o mais fraco dos *modi* filosóficos”, mas reconhece um “parentesco formal” no emprego de símbolos e metáforas. Já Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*, I,1,9 ad 1), distinguira a utilidade da linguagem figurada para o poeta (para a clareza da exposição) e para as Escrituras (por necessidade e utilidade). De modo geral, conclui Curtius, a escolástica surgida da dialética no século XII, conservou-se em franca oposição “aos *auctores*, à retórica e à poesia”, eliminando do “aristotelismo a justificação filosófica da poesia”. *Idem ibidem*.

*fiction and parable, affective exhortation and warning, allegory, figure and metaphor, exemplification, etc.)*²⁴.

Como uma espécie de corolário desta tradição, destaca-se o comentário de Dante à *Comédia*, encontrada em sua *Epístola a Cangrande della Scala* (~1319). A carta é proposta como introdução ao poema, caracterizado justamente como “obra doutrinária” composta de diversos *modi*:

*“Forma vero est duplex: forma tractatus et forma tractandi. Forma tractatus est triplex, secundum triplicem divisionem. Prima divisio est, qua totum opus dividitur in tres canticas. Secunda, qua quilibet cantica dividitur in cantus. Tertia, qua quilibet cantus dividitur in rithimos. Forma sive modus tractandi est poeticus, fictivus, descriptivus, digressivus, transumptivus, et cum hoc deffinitivus, divisivus, probativus, improbativus, et exemplorum positivus”*²⁵.

A definição de Dante incorpora um elemento comum à *ars dictaminis* e à composição ciceroniana, o ritmo, recurso utilizado não apenas na *Comédia*, mas igualmente, segundo Di Capua, nos prólogos da *Monarquia* e da *Questio de acqua et terra*²⁶.

Vale destacar que no comentário anônimo ao *Paraclitus* de Warnério de Basiléia (1118?), segundo informa Curtius, a “forma do tratado” corresponde ao recurso aos versos leoninos²⁷. Os versos leoninos, ou *cursus leoninos*, eram formas rítmicas utilizadas nas bulas papais – documentos oficiais em forma epistolar – à época de Leão o Grande, papa entre 440-461, as quais foram reintroduzidas no século XII, por Jean Caetani, *cancelieri* de Urbano II²⁸.

²⁴ [Em suas considerações sobre as causas formais da literatura, filósofos escolásticos e teólogos descreveram dois tipos ou séries de modo de proceder: os modos da ciência humana (envolvendo certos métodos lógicos como definição, divisão, formação do argumento, e a aplicação de exemplos destinados a ajudar o ensino destes métodos) e os modos da ciência sagrada (envolvendo certos métodos poéticos e retóricos como narrativa, ficção e parábola, exortação e advertência afetiva, alegoria, figura e metáfora, exemplificação, etc.). MINNIS; SCOTT. *Op. cit.*, p.4.

²⁵ [Dupla é na verdade a forma: forma do tratado e forma de tratar. A forma do tratado é tripla, segundo uma tripla divisão. A primeira divisão é, que toda obra se divide em três cânticos. A segunda, que cada cântico se divide em cantos. A terceira, que cada canto se divide em ritmos. A forma ou maneira de tratar é poética, ficcional, descritiva, digressiva, metafórica, mas ao mesmo tempo definitiva, divisora, probativa, refutatória e edificada por exemplos]. DANTE ALIGHIERI. *Epístola a Cangrande della Scala*, in *Tutte le opere*. Milano. Newton. 1993. p.1182.

²⁶ Citado por Sergio CORSI. *Il ‘modus digressivus’ nella Divina Comedia*. Potomac. Scripta humanistica. 1987, p.10.

²⁷ CURTIUS. *Op. cit.*, p.284.

²⁸ Também o famoso estilo gregoriano recebeu sua denominação de um papa, Gregório VIII, que quando fora *cancelieri*, chamando-se então Alberto Morra, escrevera uma *Forma dictandi*. Cf. HAVET. Louis. *La prose métrique de Symmaque et les origines métriques du cursus*. Paris. Émile Bouillon. 1892, pp.10-11.

Em Dante, a forma do tratado incorpora assim este recurso ‘poético’, que, durante a latinidade cristã, também fora partilhado com a produção de cartas oficiais eclesiásticas.

Ressalte-se ainda que a *Comédia* é desenvolvida ao modo de ‘epopéia’, gênero cujo caráter compósito já fora destacado por Platão na *República*, livro III, 394c:

*“la poésie et la fiction [mitologias] comportent une espèce complètement imitative, c’est-à-dire, comme tu l’as dit, la tragédie et la comédie; puis une deuxième qui consiste dans le récit du poète lui-même; tu la trouveras surtout dans les dithyrambes; et enfin une troisième, formée du mélange des deux autres; on s’en sert dans l’épopée et dans plusieurs autres genre”*²⁹.

O diminuto tratado de Accetto resume semelhante variedade com fins doutriniais unido aos elementos do epidítico; apresenta-se, ademais, como que sob uma disposição ‘entimemática’, ao estruturar uma primeira parte voltada para as definições e uma segunda parte voltada para os exemplos. Não se trataria, entretanto, de doutrina religiosa, mas sim de doutrina civil com fundamento filosófico-teológico. Em seu elogio exemplar, a definição da dissimulação honesta é prova em defesa de sua tese e argumento persuasivo da ação civil e política – pacífica – preconizada.

Aspectos da dispositio

Para a composição de seu tratado, Accetto entrelaça matérias tanto da esfera das *civiles quaestiones* ou *quaestiones finitae* – compartilhadas com a história – quanto da esfera das *quaestiones infinitae* – compartilhadas com a filosofia –, operando assim com os objetos particulares da primeira e os universais da segunda. O texto apresenta-se como que ao modo de entimema – regra geral (definições) seguida de ocasiões/casos (exemplos, provas). No entanto, de modo mais propriamente sofístico, recorre-se não só a uma argumentação lógica encoberta por metáforas e figuras de palavras, mas também a farta gama de citações.

²⁹ [a poesia e a ficção comportam uma espécie completamente imitativa, isto é, como disseste, a tragédia e a comédia; depois uma segunda que consiste na narrativa do próprio poeta, tu a encontrarás sobretudo nos ditirambos; e enfim uma terceira, formada da mistura das duas outras; são utilizadas na epopéia e em vários outros gêneros].

A base da *inventio* está nos *topoi* filosóficos da relação entre aparência e essência, verdade e mentira, sob um enquadramento cristão que compreende a criação do homem e o juízo final. Os exemplos, os casos circunstanciais, irão repor essas questões em termos positivos das relações político-civis.

A defesa do conceito de dissimulação honesta é assentada em quatro fundamentos dispostos em *climax*:

- 1) Moral (exemplo da finalidade de cobrir a nudez física e mental): “*Da che’l primo uomo aperse gli occhi e conobbe ch’era ignudo, procurò di celarsi anche alla vista del suo Fattore; così la diligenza del nascondere quasi nacque col mondo stesso e alla prima uscita del difetto, e in molti è passata in uso per mezzo della dissimulazione*” (cap. I); “*toccherò quest’altra parte que tanto appartiene alla nostra umanità, per renderla fort’e sincera mentre l’adorna di ogni abito gentile*”³⁰ (cap. II);
- 2) ‘legal’ (definição baseada em uma razão prática): “*pur si concede talor il mutar manto per vestir conforme alla stagion della fortuna, non con intenzion di fare, ma di non patir danno, ch’è quel solo interesse col quale si può tollerar chi si suol valere della dissimulazione, che però non è frode*”³¹ (cap. V);
- 3) Ontológico (definição baseada em uma razão teórica): “*Si simula quello che non è, si dissimula quello ch’è*”³² (cap. VIII);
- 4) Teológico (exemplo divino do encobrir os pecados humanos): “*Iddio, che oggi ‘est dissimulans peccata hominum*”³³ (cap. XXIII).

Esta amplificação argumentativa seguiria de modo análogo à comédia humana cristã, pela qual os homens, dos tormentos da carne, ascenderiam à bem-aventurança do

³⁰ [Desde que o primeiro homem abriu os olhos e percebeu que estava nu, procurou ocultar-se também da vista de seu Artífice; assim a diligência em esconder praticamente nasceu com o próprio mundo e a primeira aparição do defeito, e passou ao uso em muitos por meio da dissimulação (cap. I); tocarei esta outra parte que tanto pertence à nossa humanidade, para torná-la forte e sincera adornando-a de nobres hábitos (cap.II)].

³¹ [concede-se às vezes mudar de manto para vestir-se conforme a estação da fortuna, não com a intenção de causar dano, mas de não sofrê-lo, que é o único interesse pelo qual se pode tolerar quem costuma valer-se da dissimulação, pois assim não é fraude] (cap. V);

³² [Simula-se aquilo que não é, dissimula-se aquilo que é] (cap. VIII);

³³ [Deus, que hoje ‘é dissimulador dos pecados dos homens’] (XXIII).

espírito pela contemplação da luz divina; comédia aqui entendida nos termos de Dante, principiando-se a narrativa com a adversidade e terminando-a de modo alegre³⁴.

Submetida à função político-civil – terrena – de defesa da paz interna e externa, do indivíduo e do Estado, a dissimulação honesta seria habilidade técnica, arte; seria ainda “remédio” (cap.XXII), denominação que segue na esteira de uma tradição retórico-filosófica³⁵, e nos permite ver o tratado como uma verdadeira ‘bula’, na qual se pode divisar:

- a composição do medicamento: conhecimento pela observação própria e alheia (história), silêncio, tolerância, veneno, candura, prudência, simplicidade, ocultação;
- o usuário a que se destina: ao mesmo tempo ‘médico’ e ‘paciente’, aquele que tem conhecimento de si e autocontrole, o temperado, governantes ou governados;
- os efeitos esperados: beleza, segurança, quietude interna, fama imortal, prazer, ordenamento das repúblicas, administração da guerra e conservação da paz;
- a ocasião de uso: perturbação da paz, perigo de dano, injustiça, sofrimento;
- o modo de uso: limitado, e em um momento preciso;
- as situações de ineficácia: frente ao amor, à ira, e ao excessivo conceito de si pela falta de auto-conhecimento.

Já, em termos exclusivamente retóricos, a *dispositio* do tratado segue a ordem natural: *exordium, narratio, argumentatio e peroratio*.

No exórdio, encontramos os elementos típicos da *captatio benevolentiae*: o emprego da prosopopéia (etopéia) a promover a imagem matirizada do livro; o uso do ritmo e de formas antitéticas em paralelismo, que promovem o deleite; o recurso à ironia, pela lamentação inicial de não ter podido estender o texto por falta de tempo, lamentação que se desdiz em seguida pela confissão de uma vontade e de uma necessidade de mantê-lo reduzido. Promove-se assim o atrativo por um jogo de contrastes e desengano.

³⁴ “Comedia vero inchoat asperitatem alicuius rei, sed eius materia prospere terminatur, ut patet per Terentium in suis comediis. Et hinc consueverunt dictatores quidam in suis salutationibus dicere loco salutis ‘tragicum principium et comicum finem’”. DANTE ALIGHIERI. Carta a Cangrande della Scala, in *Op. cit.*, p.1182. [A Comédia principia com algo adverso, mas termina alegremente, como ocorre nas comédias de Terêncio. Daí o uso de alguns espistológrafos que em suas saudações, dizem no lugar de saudar “trágico princípio e cômico fim].

³⁵ “A retórica é um Instituto farmacêutico onde se pode ir em busca dos *remédios*. Quint. IO, 4,1,41; Ret., 3, 14, 1415a25; Cic. Inv. 1,21,101 (medicamentum)”. Cf. LAUSBERG, *Manual de retórica literária...*, p.116.

A *narratio* segue nos capítulos I e II. O primeiro traz o “*concetto di questo trattato*”, indicando a origem da dissimulação em termos bíblicos, pelo episódio da ocultação da nudez de Adão frente ao seu Artífice, e o motivo de sua defesa: o perigo do “*sfrenato amor di dir il vero*”. O segundo circunscreve a matéria ao âmbito das ações e desígnios humanos, da “*verità morale*”, ainda que esta dependa em certa medida da imperscrutável verdade divina, dos “*chiari abissi del primo vero*”.

A *argumentatio* pode ser dividida em três partes: do capítulo III ao VIII (fornece definições da dissimulação honesta), do capítulo IX ao XX (traz exemplos da ação preconizada), e do capítulo XXI ao XXIV (resume o tratado retomando a questão da verdade, por meio da imagem do coração oculto; provê nova definição do conceito, enquanto remédio; aduz seu mais alto exemplo, o de Deus).

Na peroração, mais do que recapitular a matéria, repõe-se o valor político-civil da dissimulação, atestando a sua utilidade nos âmbitos tanto da paz quanto da guerra, eclesiástico quanto secular.

Definições, concisão e cópia

No exórdio de seu tratado, Accetto explicita a característica geral do estilo a que recorre para nortear a sua composição, o qual define como lacônico e (portanto) dissimulado:

*“Da questa considerazione mi mossi a trattar di tal sugetto, e mi son guardato da ogni senso di mal costume, procurando pur di dir in poche parole molte cose; e se in questa materia avessi potuto metter nelle carte i semplici cenni, volentieri per mezzo di quelli mi avrei fatto intendere, per far di meno anche di poche parole. [...] Si conosceranno le cicatrici da ogni buon giudizio, e sarò scusato nel far uscir il mio libro in questo modo, quasi esangue, perché lo scriver della dissimulazione há ricercato ch'io dissimulassi, e però si scemasse molto di quanto a principio ne scrissi”*³⁶.

³⁶ [A partir dessa consideração passei a tratar de tal assunto, e resguardei-me de cada sentido deselegante, procurando ainda dizer em poucas palavras muitas coisas; e se nessa matéria tivesse conseguido colocar nos papéis apenas sinais, por meio deles de bom grado ter-me-ia feito entender, para fazê-lo com menos ainda do que com poucas palavras. [...] Se forem conhecidas as cicatrizes de cada bom juízo, serei desculpado por dar a

Tal como escreveu Alcir Pécora, este anúncio tem o efeito sugestivo “de que tudo o que escreve é também dissimulação”³⁷, instaurando um estado de suspeição acerca do escrito, por meio da suspensão de julgamentos conclusivos a respeito de sua intencionalidade.

Nos termos postulados por Gracián em seu *Oráculo Manual*, o procedimento é análogo ao divino. Levar as coisas em suspensão é prever às palavras e às ações o efeito da admiração, da expectativa, do mistério, até atingir a veneração:

“3. Llevar sus cosas con suspensión. La admiración de la novedad es estimación de los aciertos. El jugar a juego descubierto ni es de utilidad ni de gusto. El no declararse luego suspende, y más donde la sublimidad del empleo da objeto a la universal expectación; amaga misterio en todo, y con su misma arcanidad provoca la veneración. Aun en el darse a entender se ha de huir la llaneza, así como ni en el trato se ha de permitir el interior a todos. Es el recatado silencio sagrado de la cordura. La resolución declarada nunca fue estimada; antes se permite a la censura, y si saliere azar, será dos veces infeliz. Imítese, pues, el proceder divino para hazer estar a la mira y al desvelo”³⁸.

A dissimulação honesta em Accetto pressupõe uma sinceridade verossímil, ficcional. Resulta disso, uma escrita baseada em um composto de clareza e obscuridade análogo ao conceito elogiado e preconizado. Pode-se dizer que a clareza estaria compreendida aparentemente tanto na linguagem plana do gênero humilde, quanto no ensino da dissimulação por definição e exemplo; já a obscuridade se daria por recurso ao brilho deslumbrante das agudezas e às alusões encobertas. Contudo, a relação é equívoca, já que tanto num recurso de linguagem quanto em outro pode haver maior ou menor entendimento.

A envolver tanto a clareza quanto a obscuridade tem-se a brevidade: de um lado, a concisão, dizendo-se o necessário a ser entendido de modo concentrado; de outro, empregam-se a elipse, o corte (*brevitas amputata*, sentença), a alusão e a *emphasis*

conhecer meu livro deste modo, quase exangue, pois o escrever sobre a dissimulação exigiu que eu dissimulasse, e assim reduzisse muito do que a princípio havia escrito].

³⁷ PÉCORA. “O livro do prudente secretário” in ACCETTO. *Da dissimulação honesta...*, pp.xi-xii.

³⁸ [Conduzir as suas coisas com suspensão. A admiração pela novidade está na estima dos acertos. O jogar a jogo descoberto nem é de utilidade nem de gosto. O não se declarar logo suspende, e mais onde a sublimidade do emprego dá ensejo à universal expectativa; insinua mistério em tudo, e com sua própria arcanidade provoca veneração. Mesmo no dar-se a entender se há de fugir da llaneza, assim como nem no trato se há de permitir o interior a todos. É o recatado silêncio sagrado da cordura. A resolução declarada nunca foi estimada; antes permite censura, e se malograr, será duas vezes infeliz. Imite-se, pois, o proceder divino para se pôr à vista e ao desvelo].

(concentração de sentido, agudeza)³⁹, procurando-se o entendimento sob o silenciado e o indicado, a ser decifrado pelos que compartilham pressupostos comuns, completando-se os sentidos. Quintiliano, ao distinguir dois tipos de brevidade, nomeia a primeira *brevitas integra*, “*sed ea minus praestat, quotiens nihil dicit, nisi quod necesse est (βραχυλογίαν vocant, quae redderetur inter schemata)*”⁴⁰; a segunda, a que “*cum paucis complectimur, quale Sallusti*”⁴¹, alertando aqui para o risco da obscuridade para os que não souberem imitá-lo bem.

Accetto utiliza procedimentos compreendidos no *acutus genus dicendi* promovido pelos estóicos, de cujo gênero fazem parte, segundo Lausberg, a ironia, a litotes, a hipérbole, certas perífrases, o oxímoro, o *zeugma*, o quiasmo⁴². A litotes⁴³, por exemplo, aparece especialmente nas definições de conceitos:

“*Non è vera prudenza quella che non è innocente (Exórdio); [...] la verità non è eterna se non quanto se riduce in Dio per ragion di esempio e di causa (cap. II); [...] La dissimulazione è una industria di non far veder le cose come sono (cap. VIII); [...] tutto il bello non è altro se non una gentil dissimulazione*”. (cap. IX)

O estilo proposto seria afim ao desenvolvido no período imperial romano. Tal como diz Christian Mouchel – ao comentar a escrita densa e breve do ‘estilo imperial’ –, trata-se de “*tout dire (par vaillance) mais rien dire ouvertement (par prudence)*”⁴⁴, o que, por sua vez, implica a valorização de um certo silêncio significativo.

Contemporâneo a Accetto, Carlo Pasquali (1547-1627), citado por Mouchel, define o estilo imperial, calcado na *emphasis*, como brevidade “*tout à fait différente de la brièveté lacédémonienne, sans rien de sec, d’aride ou de décharné, sans rien de brisé ou d’écourté, mais parfaitement harmonieuse, pourvue, quoiqu’ils se cachent, de tous les agréments, pleine de force, digne de la majesté romaine; constituée de mots éclatants et riche de*

³⁹ MOUCHEL. Christian. *Cicéron et Sénèque dans la rhétorique de la renaissance*. Marbourg. Hitzeroth. 1990, p.30.

⁴⁰ [Mas menos eficaz, todas as vezes que não diz senão o necessário (a chamam brachylogia, que se retomará entre as figuras]. *IO*, VIII, 3, 82.

⁴¹ [com pouco compreendemos, como em Salústio]. *Idem ibidem*.

⁴² LAUSBERG. *Elementos de Retórica Literária*. 4ª ed., Lisboa. Calouste Gulbenkian. 1993, p.90.

⁴³ “Combinação perifrástica da ênfase (v. 578) e da ironia [que] se expressa mediante a negação do contrário: ‘não pequeno’ em lugar de ‘muito grande’”. *Idem*, p.87 e p.291.

⁴⁴ [tudo dizer (por valentia) mas nada dizer abertamente (por prudência)]. MOUCHEL. *Op. cit.*, p.147.

pensées, elle dit peu mais signifie beaucoup; elle n'expose jamais des choses frivoles ou vulgaires, mais elle énonce seulement ce que la sagesse a conçu"⁴⁵.

Esta descrição coaduna-se até certo ponto com o que se vê em Accetto, ainda que este também recorra à frase cortada. Como se verá, trata-se de estilo que aglutina a sonoridade, as figuras de palavra, ao modo mais propriamente ciceroniano, tanto quanto a concisão de tradição estoíca, com recurso às figuras de pensamento, em especial, as antíteses. Não se trata aqui do estilo de Sêneca filósofo, sentencioso mas pouco afeito ao excesso de citações, por ele repudiadas como recurso escolar. Assim, a recorrência de exemplos é tomada como sinal de pouco entendimento ainda que de grande memória, sendo classificada de recurso “vergonhoso” para o “homem maduro”:

*“Si tamen exegeris, non tam mendice tecum agam, sed plena manu fiet: ingens eorum turba est passimiacentium, sumenda erunt, non coligenda. [...] Nec dubito, quin multum conferant rudibus adhuc et extrinsecus auscultantibus: facilius enim singula insidiunt circumscripita et carminis modo inclusa. 7 Ideo pueris et sententias ediscendas damus et has quas Graeci chrias vocant, quia complecti illas puerilis animus potest, qui plus adhuc non capit”*⁴⁶. (Carta, 33, 6-7)

Como melhor resolução para a escrita, Sêneca, por meio de analogia com o procedimento das abelhas na produção do mel, apregoa sobretudo a emulação resultante da reelaboração das fontes:

“nos quoque has apes debemus imitari et quaecumque ex diversa lectione congressimus, separa re, – melius enim distincta servantur; – deinde adhibita ingenii

⁴⁵ [totalmente diferente da brevidade lacedemoniana, sem nada de seco, árido ou descarnado, sem nada de cortado ou encurtado, mas perfeitamente harmoniosa, munida, embora se escondam, de todos os encantos, cheia de força, digna da majestade romana; constituída de palavras brilhantes e rica de pensamentos, ela diz pouco mas significa muito; jamais expõe coisas frívolas ou vulgares, mas enuncia somente o que a sabedoria concebeu]. Apud MOUCHEL *Op. cit.*, p.147.

Ainda segundo Pasquali *De optimo genere elocutionis* (1596): “*Le sage Pythagoras comprit très bien que les paroles qui ne sont pas précédées d’une méditation n’ont rien de réfléchi. De fait les hommes prudents, entre autres exercices d’une âme vertueuse, ont coutume de consacrer chaque jour quelques heures au silence. Et l’on peut dire qu’elle est vraiment royale l’éducation qui vise à enseigner le silence avant la parole*”. Apud MOUCHEL, *Op. cit.*, p.148. [O sábio Pitágoras compreendera muito bem que as palavras que não são precedidas de uma meditação não têm nada de refletido. De fato, os homens prudentes, entre outros exercícios de uma alma virtuosa, têm o costume de consagrar todos os dias algumas horas ao silêncio. E pode-se dizer que é realmente nobre a educação que visa a ensinar o silêncio antes da palavra].

⁴⁶ [Todavia se quiseses, não agirei contigo tão mesquinamente, mas te darei sentenças a mãos largas; grande é a quantidade dos que se encontram aqui e ali; bastará tomá-las, não escolhê-las. [...] 6 Estou certo de que servem muito aos incultos e às pessoas que escutam de fora; singulares pensamentos circunscritos e fechados em forma poética deitam raízes mais facilmente. 7 Façamos com que as crianças aprendam as sentenças e as que os gregos chamam ‘chrias’, para que a mente das crianças as possa compreender, enquanto não puderem ir mais além].

*nostri cura et facultate in unum saporem varia illa libamenta confundere, ut etiam si apparuerit, unde sumptum sit, aliud tamen esse quam unde sumptum est, appareat*⁴⁷. (Carta 84, 5)

Na sequência, serve-se da comparação com a digestão orgânica para defender a ‘digestão’ do pensamento alheio cuja contribuição se manteria oculta:

*“6 alimenta, quae accepimus, quamdiu in sua qualitate perdurant et solida innatant stomacho, onera sunt; at cum ex eo, quod erant, mutata sunt, tum demum in uires et in sanguinem transeunt. Idem in his, quibus aluntur ingenia, praestemus, ut quaecumque hausimus, non patiamur integra esse, ne aliena sint. 7 Concoquamus illa: alioquin in memoriam ibunt, non in ingenium. Adsentiamur illis fideliter et nostra faciamus, ut unum quiddam fiat ex multis, sicut unus numerus fit ex singulis, cum minores summas et dissidentes computatio una comprehendit. Hoc faciat animus noster: omnia, quibus est adiutus, abscondat, ipsum tantum ostendat, quod effecit”*⁴⁸. (Carta 84, 5-7)

O estilo de Accetto, no que diz respeito ao uso de citações e máximas, aproxima-se antes da segunda sofística com seus exercícios compreendidos nos *Progymnasmata*; já as antíteses encontram seus usuários mais correntes nos dialéticos estoicos, justamente por seu excesso, censurados por Sêneca⁴⁹.

Uma das principais figuras da escrita lacônica é a *emphasis*, figura baseada na insinuação, na expressão indireta, essencial ao entendimento da sentença⁵⁰. Quintiliano a

⁴⁷ [Devemos imitar as abelhas, e classificar aquilo que recolhemos de leituras diversas ordenadamente – as coisas, de fato, se conservam melhor divididas – depois, utilizando nossos engenhos e faculdades, fundir em um único sabor aqueles vários sumos; mesmo se aparecer de onde tenha sido extraído, contudo pareça algo diverso daquele de onde proveio].

⁴⁸ [6 Os alimentos que ingerimos, enquanto conservam as suas qualidades e flutuam sólidos no estômago, são um peso; mas quando do que eram se transformam, mudam então em força e sangue. Façamos o mesmo com o alimento do engenho, de modo a não deixar intacto aquilo que ingerimos, para que não nos permaneça estranho. 7 Vamos digeri-lo; de outro modo acabará na memória, não no engenho. Vamos aderir cordialmente ao alheio e o façamos nosso, como de muitos elementos se forma uma unidade, como de números singulares se faz um único número, quando somas menores e diversas são reunidas a calcular uma soma. Assim faça o nosso ânimo: mantenha ocultas todas as contribuições que ajudaram, e mostre somente o resultado da sua atividade

⁴⁹ “L’astratto intellettualismo del metodo dialettico degli Stoici era già stato sottoposto a critiche severe da Cicerone: ma nessuno più di Seneca evidenziò la frigidità intellettuale e l’inefficacia pratica delle minute quanto oziose sottigliezze della dialettica, puntando invece nella direzione di una *parenese* capace di agire sugli affetti con i più energici mezzi retorici, di operare insomma una sorta di *conversione interiore*”. MORETTI, Gabriella. *Acutum Dicendi Genus. Brevità, Oscurità, Sottigliezze e Paradossi nelle Tradizioni Retoriche degli Stoici*. Bologna. Patron Editore. 1995, p.35. [O abstrato intelectualismo do método dialético dos estoicos já tinha sido submetido a críticas severas por Cícero: mas ninguém mais do que Sêneca evidenciou a frigidez intelectual e a ineficácia prática das diminutas e ociosas sutilezas da dialética, apontando ao invés na direção de uma *parênese* capaz de agir sobre os afetos com os mais enérgicos meios retóricos, de operar em suma um tipo de conversão interior].

⁵⁰ Quintiliano adverte sobre os sentidos diversos do termo *sententia*: “*Sententiam veteres, quod animo sensissent, vocaverunt. [...] nam et iuraturi ‘ex animi nostri sententia’ et gratulantes ‘ex sententia’ dicimus. Non raro tamen et sic locuti sunt, ut sensa sua dicerent. Nam sensus corporis videbantur, [2] sed consuetudo*

define como valor (*virtus*) afim, mas superior, à simples brevidade, pois “*altiorem praebens intellectum quam quem verba per se ipsa declarant*”⁵¹. Pode ser de dois tipos:

“[83] altera, quae plus significat quam dicit, altera, quae etiam id, quod non dicit. [84] Prior est et apud Homerum, cum Menelaus Graios in equum ‘descendisse’ ait, nam verbo uno magnitudinem eius ostendit, [...] [85] Sequens positum in voce aut omnino subpressa aut etiam abscisa. Subprimitur vox, ut fecit pro Ligario Cicero: ‘Quod si in tanta fortuna bonitas tanta non esset, quam tu per te, per te, inquam, optines: intellego, quid loquar’. Tacuit enim illud, quod nihilo minus accipimus, non deesse homines, qui ad crudelitatem cum impellant. [...] [86] Est in vulgaribus quoque est figura emphasis: [...] ‘vivendum est’: adeo similis est arti plerumque natura”⁵². (IO, VIII, 3, 83-86)

Mouchel sublinha que a *emphasis* oscilaria entre duas tendências retóricas, uma da alegoria e do jogo, “*liée au mot d’esprit ou bon mot (‘dictum’)*”, e uma ‘*plus grave*’ - *de la concentration et de la densité philosophiques*”. De um lado, “*l’‘emphasis’ doit produire un effet de ‘gravitas’, frapper le lecteur d’étonnement et l’attirer vers une signification*

iam tenuit, ut mente concepta sensus vocaremus, lumina autem praecipueque in clausulis posita sententias, quae minus crebrae apud antiquos nostris temporibus modo carent. [...] utrumque autem nomen [gnome e sententia] ex eo acceperunt, quod similes sunt consiliis aut decretis. [a sententia] esse eam aliquando simplicem [...] aliquando ratione subiecta: ‘Nam in omni certamine, qui opulentior est, etiam si accipit iniuriam, tamen, quia plus potest, facere videtur’: nonnumquam duplicem: ‘Obsequium amicos, veritas odium parit’.[5] *Sunt etiam qui decem genera fecerint, sed eo modo, quo fieri vel plura possunt: per interrogationem, per comparisonem, infitiationem, similitudinem, admirationem et cetera huius modi, per omnes enim figuras tractari potest. Illud notabile ex diversis:*[6] *mors misera non est, aditus ad mortem est miser’*”. IO, VIII, 5,1-5. [Por *sententia* os antigos entenderam o que tinham pensado no ânimo.[...] de fato, quando estamos para jurar, dizemos *ex animi nostri sententia*, e, quando nos congratulamos, *ex sententia*. Porém, não é muito raro expressar-se assim também para indicar os seus sentimentos. Já que lhes pareciam sentidos do corpo; mas hoje é costume chamar sentidos as coisas concebidas pela mente, e as luzes da sentença, sobretudo no final dos períodos, as quais, menos frequentemente usadas pelos antigos, ora o são imoderadamente.[...] ambos os nomes [gnome e sententia] são derivados do fato que são similares a decisões e decretos.[...] [a sententia] é às vezes simples, [...] às vezes unida ao raciocínio: ‘em toda luta, de fato, quem é mais potente, ainda que receba ofensa, todavia, pelo fato de que mais pode, parece praticá-la’: por vezes dupla: ‘o obséquio gera amigos, a verdade ódio’. Há também aqueles que fixaram dez gêneros, mas de modo que possam se tornar também mais: por interrogação, comparação, negação, semelhança, admiração etcetera, pois pode ser extraída de todas as figuras. Notável é a por contraste: ‘a morte não é dolorosa, doloroso é estar à beira da morte’].

⁵¹ [permite uma compreensão mais profunda de quanto as palavras explicam por si]. IO, VIII, 3, 83.

⁵² [uma, que significa mais do que diz, a outra, até o que não diz. A primeira se encontra em Homero, quando Menelau afirma que os gregos saíram do cavalo pois, com uma única palavra mostrou a grandeza dele [...] [85] A outra consiste em omitir totalmente ou truncar uma expressão. Da supressão tem-se a defesa de Ligário por Cícero: ‘pois, se em tanta fortuna não tivesse tanta bondade, quanto tens em ti, repito, em ti: sei o que digo’. Ele cala, em suma, aquilo que não obstante compreendemos, isto é que não faltavam pessoas impeliam à crueldade. [...] A ênfase encontra lugar também nas expressões comuns: [...] ‘é necessário viver’: a tal ponto a natureza é, ordinariamente, similar à arte].

*plus profonde mais toujours pressentie comme ‘digne’. De l’autre l’‘emphasis’ est un voile pour une vérité qui se cache et qu’il faut entièrement decouvrir”*⁵³.

Esta prenhez de significados também é característica da *gnome*, ou sentença. Enquanto parte do entimema, a *gnome* é afirmação que exprime o geral, mas apenas a generalidade que tem por objeto as ações, as quais podem ser escolhidas ou evitadas. Assim, as conclusões e as premissas em separado são *gnomai*, como no exemplo: *‘Il ne faut jamais, si l’on a du bon sens, donner à ses enfants un excès de savoir’*⁵⁴; porém, quando se lhes acrescenta a causa forma-se um entimema, como por exemplo: *“Sans compter qu’ils encurent le grief de paresse, ils récoltent l’envie et la haine de leurs concitoyens”*⁵⁵.

Quando se vai para Accetto, vê-se a frase gnômica especialmente no exórdio:

“affermo dunque che’l mio fine è stato di trattar che il viver cauto ben s’accompagna con la purità dell’animo, ed è più che cieco chi pensa che per prender diletto della Terra s’abbia d’abbandonar il Cielo. Non è vera prudenzia quella che non è innocente, e la pompa degli uomini alieni dalla giustizia e dalla verità non può durare”.

Entretanto, se o recurso à frase gnômica pontua o texto, não prossegue de modo contínuo como se pode ver, por exemplo, no moralista e historiador Virgílio Malvezzi (1595-1654), considerado, segundo Aldo Scaglione, a expressão máxima do aticismo sentencioso na península itálica⁵⁶. A seguinte passagem de seu *Ritratto del privato politico cristiano* (1635) corrobora o supradito:

“Lo studio è un ozio e se pure è negozio è negozio dell’ozio. Sarebbe una libidine se non fosse dell’intelletto. Snerva gli animi, infiacchisce i corpi, ma il di lui danno è soave perché è insensibile. Star sempre immerso ne’ libri è un morire fra’vivi ed è un vivere fra morti, anzi è un morire a tutti e forse neanche è un vivere a se stesso. Le

⁵³ [ligada ao dito picante ou espirituoso (*dictum*), [...] mais grave - da concentração e da densidade filosóficas. [...] a *emphasis* deve produzir um efeito de gravitas, atingir o leitor pelo espanto e atrai-lo para uma significação mais profunda mas sempre pressentida como ‘digna’. De outro lado, a *emphasis* é um véu para uma verdade que se esconde e que é preciso descobrir inteiramente]. *Idem*, p.32.

⁵⁴ [‘Não se deve jamais, se se tem bom senso, dar a seus filhos um excesso de saber’]. *Ret.*, II, 21, 1394a.

⁵⁵ [‘Sem contar que incorrem no perigo da preguiça, eles colhem a inveja e o ódio de seus concidadãos’]. *Ret.*, II, 21, 1394a.

⁵⁶ SCAGLIONE, Aldo. *The classical theory of composition from its origins to the present. A historical survey*. Chapel Hill. The University of North Caroline Press. 1972, p.287.

*antiche repubbliche stimarono perniciosissimo il dar reputazione ad altre opere che a quelle del valore*⁵⁷.

No caso do tratado accettiano, poder-se-ia dizer que seu caráter igualmente didascálico e modelar impediria uma estrutura inteiramente paratática, pois mostraria o artifício sem a calculada sinceridade, necessária à dissimulada dissimulação que se pretende possível apenas na variedade de recursos, em meio a uma constante e plausível clareza.

Ademais, o caráter composto da dissimulação honesta, espelhada no escrito, repõe-se quando após a sentença ou a agudeza (ou mesmo antes, como veremos ao tratarmos dos exemplos), segue seu comentário, explicação ou ilustração. Sobre os períodos compostos, diz Tesouro:

*“Questa è quella Periodo COMPOSITA, che ad un’hora pungendo gli’ingegni con l’Acutezza della Concinnità: e molcendoli col Numero della Ritondità: dolcemente sonora e vigorosamente soave; ornata insieme e ordinata; ricrea il Dotto, insegna l’Idioto: dall’uno, e dall’altro efigge un doppio tributo di favorevole applausimento. Chiamo io dunque PERIODO COMPOSITA, quella che incominciata con un sol Membro, v’è terminare in Membra concise: è cominciando con Membra concise, finisce in un sol Membro: è da principio à fine con le concise consonanze serba una fluidità numerosa: che sono gli tre ultimi sforzi del’Harmoniosa eloquenza*⁵⁸.

Além do sentencioso, logo, do afirmativo – ainda que encoberto por meio da litotes –, outro traço da escrita accettiana estaria na causa oculta, que caracteriza a sentença enquanto apotegma lacônico como nos diz Aristóteles:

“quand il s’agit de choses qui, sans être paradoxales, ne sont pas évidentes, l’on doit ajouter le pourquoi, avec toute la concision possible. Dans de tels cas sont appropriés les apophtegmes laconiens [lakonika apotegmata] et les maximes énigmatiques [aenigma], si, par exemple, l’on emploie le mot de Stésichore dans l’assemblée des

⁵⁷ [O estudo é um ócio e mesmo se for negócio é negócio do ócio. Seria uma libido não se fosse do intelecto. Enerva os ânimos, enfraquece os corpos, mas o seu dano é suave porque é insensível. Estar sempre imerso nos livros é um morrer entre vivos e é um viver entre mortos, antes é um morrer a todos e talvez nem mesmo é um viver a si mesmo. As antigas repúblicas estimaram perniciosíssimo dar reputação a outras obras que àquelas do valor]. MALVEZZI. Virgílio. *Il ritratto del privato politico cristiano*. Palermo. Sellerio Editore. 1993, p.43.

⁵⁸ [Este é Período COMPOSTO, que em um momento estimulando os engenhos como a Agudeza da Harmonia, e acalmando-os com o Número da Redondeza, docemente sonora e vigorosamente suave, ornada juntamente e ordenada, recreia o Douto, ensina o Rústico: de um e de outro efigie um duplo tributo de favorável aplauso. Chamo portanto PERÍODO COMPOSTO, aquele que começa com um único Membro, vai terminar em Membros concisos: ou começando com membros concisos, termina em um só Membro: ou do princípio ao fim com as concisas consonâncias conserva uma fluidez numerosa: que são os três últimos esforços da Harmoniosa eloquência]. TESAURO. Op. cit., p. 196.

*Locriens, que 'l'on ne doit pas être insolent, si l'on ne veut pas que ses cigales chantent à terre'*⁵⁹. (Ret., II, 21, 1394b33)

Sobre o uso das *gnomai*, deve-se destacar o seu valor persuasivo, calcado na falta de cultura dos ouvintes, os quais encontram as próprias opiniões (calcadas no caso) nas opiniões genéricas dos oradores, o que lhes causa prazer⁶⁰. Este tipo de persuasão, é acrescida com a composição do caráter honesto do orador:

*“elles [as gnomai] confèrent au discours un caractère éthique. Ont un caractère éthique tous les discours où la préférence de l'orateur est évidente. Toutes les maximes ont cet effet, parce que celui qui énonce une maxime fait sous une forme générale une déclaration de ses préférences, en sorte que, si les maximes sont honnêtes, elles font aussi paraître honnête le caractère de l'orateur”*⁶¹. (Ret., II, 21, 1395b11)

Dentre os gêneros de sentenças levantados por Quintiliano, são encontrados em Accetto, as diretas (*rectae*): “*gode [o amante da paz] in un certo modo anche delle cose che non ha, quando i violenti non sanno goder di quelli che hanno*” (L'autor a chi legge)⁶²; do genérico ao específico (*communi ad proprium*), quando Accetto dirigindo-se à própria dissimulação: “*Vorrei che mi fosse permesso di manifestare tutto l'obbligo che ho a'benefici che me hai fatti*” (cap. XXV)⁶³; ao modo de epifonema: “*Oh virtù, che sei il decoro di tutte l'altre virtù*” (cap. XXV).

Entre os tipos de sentença utilizados por Accetto ao modo de definição, encontram-se a ‘simples’ – “*il bello non è altro che una gentil dissimulazione*” (cap. IX) – e a por

⁵⁹ [quando se trata de coisas que sem ser paradoxais, não são evidentes, deve-se acrescentar o porquê, com toda a concisão possível. Em tais casos, são apropriados os apotegmas lacônicos e os ditos enigmáticos, se, por exemplo, se emprega o dito de Estesícoro na assembléia dos Locrianos, ‘não se deve ser insolente, se não se deseja que suas cigarras cantem na terra].

⁶⁰ cf. *Rhét.*, II, 21, 1395b.

⁶¹ [Elas conferem ao discurso um caráter ético. Têm um caráter ético todos os discursos em que a preferência do orador é evidente. Todas as *gnomai* têm esse efeito, pois quem enuncia uma *gnome* faz sob uma forma geral uma declaração de suas preferências, de modo que, se as *gnomai* são honestas, fazem também parecer honesto o caráter do orador].

⁶² [goza de certo modo também das coisas que não tem, enquanto os violentos não sabem gozar daquelas que têm] (L'autor a chi legge).

Paralelo é o exemplo de Quintiliano: ‘ao avaro falta tanto aquilo que tem, quanto aquilo que não tem’. IO, VIII, 5, 6.

⁶³ No exemplo de Quintiliano: “*Vertit ad personam Cicero: 'Nihil habet, Caesar, nec fortuna tua maius, quam ut possis, nec natura melius, quam ut velis servare quam plurimus'. Ita quae erant rerum, propria fecit hominis*”. IO, VIII, 5, 7. [Cícero dirige-se a César: ‘Nada há de maior, oh César, que tua fortuna, porquanto tu podes, nem melhor natureza, porquanto desejás salvar o maior número de pessoas possível’; Assim, aquilo que pertencia aos ‘fatos’, ele atribuiu ao homem].

contraste, ou agudeza por contraste – “*Si simula quello che non è, si dissimula quello ch'è*” (cap. VIII). O uso de agudezas, aliás, tem lugar igualmente nas definições do conceito.

Assim, no capítulo I, Accetto define a dissimulação honesta como união da candura das pombas com o veneno das cobras, glosando de antemão o dito bíblico:

“ho deliberato di rappresentare il serpente e la colomba insieme, con intenzion di raddolcir il veleno dell'uno e custodir il candor dell'altra (come sta espresso in quelle divine parole: 'Estote (...) prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae')”;

Sobre as metáforas de cores, e justamente sobre a candura, vale citar Tesauro que a relaciona justamente com o estilo sincero:

“Peroche sicome il color delle pitture; & ispetialmente sul viso delle Donne; gliè una simulata apparenza: ogni Simulation si chiama colore. [...] perche il Candore, è il color manco mescolato di nerezza; & pertanto più Sincero: la SINCERITA si chiama CANDORE. Onde Virgílio, CANA fides: & Horatio, CANDIDE Iudex: & Quintiliano, CANDIDE Lector: benque talvolta chi legge farà Moresco. Et da' Greci, Leucos logos, cioè, CANDIDUS Sermo, stile sincero, non affettato”⁶⁴.

O trecho incide diretamente sobre o citado de Accetto, no qual, ao se representar a pomba e a serpente juntas, visa-se unir o sincero da candura, análogo ao estilo plano, ao (dis) simulado das cores, das figuras, correspondentes ao veneno das serpentes.

Retomando o fio das sentenças, porém, pode-se destacar em Accetto ainda as de base antitética, a produzir desenganos, como as já anotadas por Salvatore Nigro: “*Giuseppe [...] venduto da'fratelli, mostrò poi di non conoscerli, a fine di più riconoscerli*” (cap. XIII); “*Amor, che non vede, si fa troppo vedere*” (cap. XIV).

Há definições do conceito igualmente pelo recurso aos oxímoros: “*non essendo altro il dissimulare che un velo composto di tenebre oneste e di rispetti violenti*” (cap. IV).

Sobre a composição, vale relembrar que praticamente não haveria realização de um gênero puro, assim como a virtude não se atém a uma fixidez, mas é resultante de uma somatória de comportamentos que, de modo geral, estão subsumidos a uma determinada conduta. Assim, no tratado de Accetto, a copiosidade introduzida por uma figura por *adiECTIONem* – a sinonímia –, irá compor-se, por sua vez, com as figuras por *deCTRATIONem*, figuras pressupostas igualmente no *acutum dicendi genus*, baseadas na elipse e

⁶⁴ [Pois, assim como a cor das pinturas, & especialmente no rosto das Mulheres, é uma simulada aparência, toda Simulação se chama cor. [...] porque a Candura é a cor sem mistura de negrura; & portanto mais Sincera: a SINCERIDADE se chama CANDURA. Donde Virgílio CANA fides: & Horácio, CANDIDE Iudex: & Quintiliano, CANDIDE lector: ainda que por vezes quem leia se faça Mouresco. E pelos gregos, Leucos logos, isto é, CANDIDUS Sermo, estilo sincero, não afetado]. *Idem ibidem*.

tradicionalmente atreladas à dissimulação: a *synecdoche*, a *emphasis* e a *litotes*. Repetições sinonímicas trimembres ao modo de definições, encontram-se no exórdio e nos capítulos I e IV, respectivamente:

*“affermo dunque che l’ mio fine è stato di trattar che l’ **viver cauto** ben s’accompagna con la **purità dell’animo**, ed è più che cieco chi pensa che per prender diletto della Terra s’abbia d’abbandonar il Cielo. Non è vera **prudenzia** quella che non è **innocente**”;*

*“ho deliberato di rappresentar il **serpente** e la **colomba** insieme, con intenzion di raddolcir il **veleno** dell’uno e custodir il **candor** dell’altra (come sta espresso in quelle divine parole: ‘Estote (...) **prudentes** sicut serpentes, et **simplices** sicut columbae’)”;*

*“e come la natura ha voluto che nell’ordine dell’universo sai il **giorno** e la **notte**, così convien che nel giro dell’opere humane sai la **luce** e l’**ombra**, dico il proceder **manifesto** e **nascosto**, conforme al corso della ragione, ch’è regola della vita e degli accidenti che in quella corrono”⁶⁵.*

A anunciada ‘exanguia’ do tratado desfaz-se em meio ao seu caráter *prégnant*. O elogio à dissimulação traz ainda em si a agudeza de recorrer à amplificação para demonstrar e ensinar a atenuação. Outra engenhosidade de Accetto, a tornar a sua composição singular, está justamente em se valer de recursos em voga na época – as sentenças e as agudezas – e as atrelar à ação preconizada. Neste sentido, a sua composição, ao unir “períodos redondos” (clareza) e “períodos concisos” (brilho, ou deslumbre quando enigmáticos), reproduz a relação das virtudes do dissimulador que pressupõe sinceridade e discrição, constância e adaptação, prudência e engenhosidade. E ainda que este último par pareça contraditório, tal como podemos ver quando Tesouro os contrapõe nos seguintes termos:

*“Non piccola differenza dunque passa fra la Prudenza e l’Ingegno. Perche l’Ingegno è più **perspicace**, la Prudenza è più **sensata**: quello è più **veloce**, questa è più **salda**; quello considera le **apparenze**, questa la **verità**; e dove questa hà per fine la propria **utilità**; quello ambisce l’ammirazione e l’**applauso** de’popolari”⁶⁶;*

⁶⁵ [afirmo pois que meu fim foi o de tratar que o viver cauto tem por boa companhia a pureza da alma, e é mais que cego quem pensa que por tomar gosto pela Terra tenha de se abandonar o Céu. Não é verdadeira prudência aquela que não é inocente].

[deliberei representar juntas a serpente e a pomba, com a intenção de mitigar o veneno de uma e resguardar a candura da outra (como está expresso naquelas divinas palavras: “Sejais (...) prudentes como as serpentes, e simples como as pombas”)].

[e como a natureza quis que na ordem do universo existissem o dia e a noite, assim convém que no circuito das obras humanas exista luz e sombra, digo o procedimento manifesto e oculto, conforme ao curso da razão, que é regra da vida e dos acidentes que nela ocorrem].

⁶⁶ [Portanto, não pouca diferença há entre a Prudência e o Engenho. Pois o Engenho é mais perspicaz, a Prudência mais sensata: aquele é mais veloz, esta mais sólida; e aquele considera as aparências, esta a verdade; e onde esta tem por fim a própria utilidade; aquele ambiciona a admiração e o aplauso dos populares]. TESAURO. *Op. cit.*, p.82.

pelo conceito accettiano, percebe-se antes que são complementares: a prudência com função de gerenciar por previsto pela lição e imitação das ações do passado, o engenho com função de gerenciar o imprevisto pela criação de uma saída ao problema presente. Neste sentido, a formulação accettiana provê um possível desvio da proverbial desventura dos engenhosos, levantada por Tesouro:

Quindi, non senza qualche ragione gli Huomini ingegnosi fur chiamati Divini. Peroche, sicome Iddio di quel que non è, produce quel que è: così l'ingegno, di non Ente, fà Ente: fà che il Leone divenga un'Huomo; e l'Aquila una Città. [...] e forma la Chimera por Hieroglifico della Pazzia. Onde fra gli antiqui Filosofi, alcuni chiamarono l'Ingegno, Particella della Mente Divina: e altri un regalo mandato da Iddio a'suoi più cari. Benche, per dir vero; gli amici d'Iddio dovrebbero con più caldi voti chieder Prudenza, che Ingegno; peroche la Prudenza comanda alla Fortuna; ma gli'ingegnosi (senon per miracolo) sono sfortunati: e dove quella conduce gli huomini alle dignità, e agli agi; questo gli'nvia allo spedale”⁶⁷.

A composição de antíteses estende-se aos argumentos contrários, como se dá na própria definição da dissimulação honesta enquanto arte; esta, suscetível de ser ensinada por meio de regras e modelos, efetivada e aperfeiçoada pela experiência, impede, no entanto, o modelo perfeito do dissimulador, o qual para não ser divisado não se pode exercitar:

“In sostanza il dissimular è una professione, della qual non si può far professione se non nella scola del proprio pensiero. Se alcuno portasse la maschera ogni giorno, sarebbe più noto di ogni altro per la curiosità di tutti; ma degli eccellenti dissimulatori, che sono stati e sono, non si ha notizia alcuna”⁶⁸.

Exemplos, analogias e metáforas

⁶⁷ [Portanto, não sem alguma razão os Homens engenhosos foram chamados Divinos. Pois, assim como Deus daquilo que não é, produz aquilo que é: assim o Engenho de não Ente, faz Ente: faz com que o Leão se torne um Homem, e a Águia uma Cidade. [...] e forma a Quimera por Hieróglifo da Loucura. Onde entre os antigos Filósofos, alguns chamaram o Engenho, Partícula da Mente Divina: e outros um presente mandado por Deus aos seus mais caros. Ainda que para dizer a verdade; os amigos de Deus devessem com votos mais calorosos pedir Prudência que Engenho; pois a Prudência comanda a Fortuna, mas os engenhosos (senão por milagre) são desafortunados; e onde aquela conduz os homens à dignidade e à riqueza; esta os envia ao asilo]. *Idem*, pp.82-83.

⁶⁸ [Em suma, dissimular é uma profissão, da qual não se pode fazer profissão senão na escola do próprio pensamento. Se alguém usasse a máscara todos os dias, seria mais notório que qualquer outro pela curiosidade de todos; mas dos excelentes dissimuladores, que existiram e existem, não há notícia alguma]. *DDO*, cap. V.

Diferenciando-se dos tratadistas do período, Accetto preconiza claramente o uso da dissimulação não apenas aos príncipes, os que ordenam, mas também aos privados, os que obedecem. Os exemplos elencados no tratado apresentam várias circunstâncias de confronto, desde o âmbito ‘externo’ e ‘concreto’ das relações entre pai e filho, o homem e os infortúnios, Deus e os homens, até o ‘interno’ e ‘abstrato’ das relações entre a razão e as paixões do amor e da ira, assim como da razão insuficiente. Entende-se que o recurso preconizado é necessidade imposta pela ocasião, a qual é entendida como momento de ação oportuna, no caso, de enfrentamento da situação perturbadora da paz⁶⁹.

Dentro do enquadramento cristão do mundo previsto em Accetto, a dissimulação tem sua origem concomitante à criação do homem estendendo-se até o juízo final, momento em que é banida, com o estabelecimento inequívoco da verdade eterna. Contudo, em suas vicissitudes na Terra, a dissimulação apresenta-se de vários modos em acordo com as variadas ocasiões. Os casos elencados no tratado mostram-se como repetições do descompasso das situações em variações do mesmo motivo: a iniquidade.

O primeiro exemplo, o caso de Adão a cobrir a própria nudez, apresenta-se como necessidade moral primordial; encobre-se a ‘ofensiva’ nudez em respeito a quem justamente a criara. Vale notar aqui que a necessidade da vestimenta do corpo terá formulação análoga na concepção das metáforas, entendidas como vestes dos conceitos:

*“Onde ben avisò Cicerone; le Metafore simigliare alle vesti, che ritrovate di necessità, servono ancor di gala & di ornamento”*⁷⁰.

De modo que o valor das metáforas reverte às próprias composições por elas revestidas.

Na concepção cristã da criação, o ser humano e a palavra criados pela perfeição divina são no entanto imperfeitos – compondo os misteriosos desígnios de Deus –, e, neste sentido, passam a tentar remediar esta imperfeição. No corpo, as vestes ocultam o feito por quem tudo vê; nas palavras, ocultam o pensado por Deus junto aos homens, caso de certos

⁶⁹ “*Locum autem actionis opportunitatem temporis esse dicunt; tempus autem actionis opportunum Graece ευκαιρία, Latine appellatur occasio. Sic fit, ut modestia haec, quam ita interpretamur, ut dixi, scientia sit opportunitatis idoneorum ad agendum temporum*”. *De Officiis*. Cap. 40. [o lugar da ação não é senão a oportunidade do tempo, eles dizem; e o tempo oportuno para a ação é o grego *eukairia*, chamado em latim *occasio*. Segue que esta moderação, interpretada como disse, é conhecimento da oportunidade conveniente para a ação no tempo].

⁷⁰ [Onde bem aconselhou Cícero; as metáforas similares às vestes, que encontradas por necessidade, servem também de gala e ornamento]. TESAURO. *Op. cit.*, p.267.

textos bíblicos, e ocultam igualmente o pensado pelo príncipe junto aos inimigos, caso das correspondências; bem como o pensado pelos letrados em meio às tiranias, caso do tratado *accettiano*.

No capítulo VIII – “*che cosa è la dissimulazione*” –, quando se define a dissimulação em contraposição com a simulação, apresentam-se os exemplos de Enéias e Ulisses que dissimulam a dor frente à “crueldade do destino”. O primeiro, simulando a esperança para criar o mesmo efeito junto aos companheiros de infortúnio, de modo a instigá-los à resistência frente à adversidade; o segundo, simulando ser outra pessoa junto a Penélope para calmamente acalmá-la dando novas de si mesmo. O desenvolvimento da questão se faz apenas por meio do texto de Homero, e toma como apoio a cena da contenção das lágrimas de Ulisses contraposta às que escorriam de Penélope: as lágrimas de Penélope são comparadas com a imagem da neve liquefeita; a contenção de Ulisses, à firmeza do chifre e do ferro. Accetto em seguida faz a ponderação aguda estabelecendo a correspondência entre a continência e a incontinência das lágrimas e a formulação aristotélica do seco e do úmido, entre a ação humana (moral) e os fenômenos naturais: “*il dissimular ha del secco perché si ritien nel proprio termine*”; ou seja, é limite provido pela razão. As lágrimas, por sua vez, dão vazão às paixões, o seco (que é simulado) impede o conhecimento dos pensamentos e afetos, o úmido (que não é simulado) os expõe. A questão é finalizada por um aforisma de Heráclito: “*Lux sicca, anima sapientissima*”⁷¹, o qual fecha de modo oracular o que por sua vez já teria sido interpretado. O fecho do capítulo e conclusão do raciocínio surgem igualmente como mote.

Se a definição de dissimulação dissimulou a honestidade possível da simulação, sobre a qual Accetto se esquivara em capítulo anterior – o quarto, cujo título, “*La simulazione non facilmente riceve quel senso onesto che si accompagna con la dissimulazione*”, deixa entreaberta esta possibilidade –, os casos agora a repõem.

No capítulo IX – “*del bene che si produce dalla dissimulazione*” –, é aduzido novo exemplo da natureza que ao prover (simular) a beleza da rosa dissimula a sua efemeridade, e “*quasi con una semplice superficie di vermiglio fa restar gli occhi in un certo modo persuasi ch’ella sia porpora immortale*”. Nesta agudeza, a efêmera beleza da rosa revela a

⁷¹ [Olhar seco, alma sapientíssima].

efêmera beleza das coisas mortais do mundo natural, a rosa é “*cadavero dissimulato dal favor dell'età*”. No âmbito moral, a beleza correspondente é reposta em termos de utilidade por meio da “*arte della buona creanza*”, pelas boas ou belas maneiras. Citando Giovanni della Casa, Accetto toca não só na contenção dos afetos, mas mesmo dos desejos, no caso, o desejo balizado pela razão de corrigir o erro alheio; o que, tal como ensinado no *Galateo*, não deve ser feito em momento inadequado, para o que então é preciso mostrar “*non veder gli errori altrui acciò che la conversazione riesca di buon gusto*”.

O capítulo XI – “*Del dissimulare con il simulatori*” – apresenta o que seria a ocasião mais desafiadora para os sinceros, dissimular frente aos simuladores, aos que propriamente praticam (exercitam) a arte de fingir. Accetto inicia a argumentação reiterando o valor de uso da razão em detrimento da parte corpórea do homem. Sobre este vínculo com a carne, são caracterizados três tipos humanos, pela citação do estóico Epiteto: certos homens são comparáveis a lobos, “*perfidi et insidiosi et ad nocendam parati*”⁷², outros a leões, “*feri, immanes ac truculenti*”⁷³, e, a maior parte, a raposas. Continua-se o argumento, que cala o uso fraudulento da razão, o que desmontaria seu valor absoluto estabelecido na contraposição com o negativo corpóreo. A dissimulação é astúcia e arte das raposas, e, de modo geral, é “*malagevole l'usar l'arte contra l'arte*. Como resolução deste impasse, Accetto sentencia: “*in tal caso riuscirà più accorto chi più saprà tener apparenza di sciocco*”⁷⁴, isto é, requer-se a máxima atenuação do conhecimento com simulação de tolice. Tomadas como duas possibilidades em separado, quem simula ou quem dissimula partilha da mesma habilidade de jogar com as aparências. Neste caso, a arte de mostrar-se menos habilidoso, de dissimular a dissimulação, “*che si dia a veder di non vedere quando più si vede*”, é visto como único meio para conseguir ter alguma vantagem sobre o simulador, “*perché, mostrando di creder a chi vuol ingannarci, può esser cagion ch'egli creda a nostro modo*”.

No capítulo XII – “*Del dissimulare con se stesso*” – o recurso é preconizado como refrigério às desventuras da vida, e conjuga-se com a imaginação, com a fantasia:

⁷² [pérfidos, insidiosos, prontos a prejudicar].

⁷³ [ferozes, desumanos, truculentos].

⁷⁴ [nesse caso será mais astuto quem mais souber manter a aparência de tolo].

“conviene che in qualche giorno colui ch’è misero si scordi della sua disavventura e cerchi di viver con qualche imagine almen di sodisfazione, sì che sempre non abbia presente l’oggetto delle sue miserie”.⁷⁵

A fantasia, quando usada com conhecimento por quem a utiliza, é ainda meio da razão para manter o próprio equilíbrio interno. A *“licenza del nosce te ipsum”* é comparada a um *“riposo agl’infelici”*, a um *“sonno de’pensieri stanchi”*. Novamente recorre-se à metáfora do olhar. Mas, se no caso anterior, frente aos simuladores, os olhos deveriam parecer fechados mas estar “em si mesmos abertos”, aqui, ao contrário, devem de fato estar *“un poco chiusi [...] per meglio aprirli dopo così breve ristoro”*.

No capítulo XIII – *“Della dissimulazione che appartiene alla pietà”* –, apresentam-se dois exemplos bíblicos: o dos filhos de Noé, que, para levar as roupas ao pai que estava desnudo, deram-lhe as costas a fim de não constrangê-lo mais; e o de José que, para beneficiar seus irmãos, fingiu não conhecê-los. O capítulo tem um tom bastante veemente, com uma sequência de recursos estilísticos variados, abrindo em chave irônica e hiperbólica: *“Quando considero che il vino fu trovato dopo il diluvio, conosco che non bisognava minor quantità d’acqua per temperarlo”*⁷⁶. Segue a agudeza na consideração da ingratidão do filho negligente de Noé que não o ajudara a se cobrir, apesar de ter sido vestido *“delle proprie carni”* do pai. O epifonema sentencia sobre a má ação descrita:

*“Oh quanti son al mondo che imitano questa mostruosa ingratitudine, facendo materia da ridere chi loro doverebb’esser oggetto d’amore e di reverenza!”*⁷⁷

Em seguida, recorre-se ao jogo de palavras entre “ficar de costas” e “dar as costas”, em que o sentido da imagem primeira inverte-se na segunda:

*“Pochi son gl’imitatori di que’due che seppero trovar il modo di volger le spalle, per pietà, al padre, non come molti fanno, che si lascian la paterna necessità dietro le spalle”*⁷⁸.

À piedade dos filhos de Noé acrescenta-se o decoro que a amplifica. Já no caso de José, a sua piedade é amplificada pela caridade de perdoar seus irmãos pelas ofensas recebidas.

⁷⁵ [convém que em algum dia aquele que é miserável se esqueça da sua desventura e busque viver com alguma imagem ao menos de satisfação, de modo que não tenha presente o objeto das suas misérias]

⁷⁶ [Quando considero que o vinho foi descoberto depois do dilúvio, reconheço que não precisava menor quantidade de água para temperá-lo].

⁷⁷ [Oh quantos no mundo imitam esta monstruosa ingratidão, tornando matéria de riso aquele que deveria ser objeto de amor e de reverência].

⁷⁸ [Poucos são os imitadores daqueles dois que souberam encontrar o modo de ficar de costas, por piedade, ao pai, não como muitos fazem ao darem as costas à paterna necessidade].

As ocasiões de ineficácia da dissimulação são tratadas nos capítulos XIV, XV e XVI, frente aos efeitos do amor e da ira, e junto aos que pouco se conhecem, seja pela perda momentânea da razão ou por sua escassez; a ineficácia é sobretudo impedimento no próprio uso por obstáculos internos.

O capítulo XIV, sobre a dissimulação no amor, é composto basicamente com citações de Torquato Tasso, Petrarca e Virgílio. Destes autores, são extraídas passagens nas quais se atestam os efeitos tormentosos do amor em sua disposição irrefreável para se manifestar. O valor do olhar está presente na agudeza que descreve a condição amorosa: “*Amor, che non vede, si fa troppo vedere*”. O amor supõe perda, ou atenuamento, da razão, o que impede a dissimulação, ou ao menos dificulta a sua efetiva ação; e ainda que se cale na boca, manifesta-se nos rubores e palpitações, *nelle vene e ne’ polsi*.

A ira, contemplada no capítulo XV, entra entre os afetos mais manifestos como “*il maggior naufragio della dissimulazione*”, impedindo totalmente a via racional. Os que ficam irados são comparados tradicionalmente a enfermos, pobres e amantes, “*tutti quelli che si fan vincer dal desiderio*”. Há proximidade aqui com Sêneca que, no *De Ira*, refutava a possibilidade de controle e uso da cólera – “*Non rationis tunc beneficio quievit, sed affectum infida e mala pace*”⁷⁹ (I, 8,7) –, sendo que a prevenção seria seu único remédio. Accetto igualmente preceitua a prevenção, porém provê à razão uma certa capacidade de temperar a ira a fim de dissimulá-la – “*Molta prudenza si richiede per rinchiuder così gagliarda alterazione*” –, o que, para Sêneca, já não se caracterizaria mais como ira.

O terceiro fator de ineficácia exposto no capítulo XVI – “*Chi ha soverchio concetto di se stesso ha gran difficoltà di dissimulare*” –, retoma a necessidade do auto-conhecimento para prever cálculos que levem em conta as próprias forças e não só as alheias. Neste caso, trata-se igualmente de quem não vê (no caso, a si mesmo), não por excesso da paixão mas por carência de razão, e, portanto, também não pode ver os outros, e ao falar sempre “como senhor” não pondera necessariamente sobre o que diz e a quem.

O excesso de autoconfiança decorrente da falta de auto-conhecimento impede a dissimulação e a simulação, pois impede o cálculo eficaz; a empáfia aí seria sinal de sinceridade; contudo, a sinceridade sem auto-conhecimento estaria, na verdade, aquém do

⁷⁹ [se acalma então, não graças à razão, mas por uma trégua incerta e má entre as paixões].

sincero. Saber “calar” é sinal de sabedoria, “ainda que pareça ser ócio”, pois trata-se de saber sobre o que se diz, seguindo a lição pitagórica aludida por Accetto; saber falar é saber os limites do próprio conhecimento, mas também saber usar as palavras pelo efeito que causam e pela imagem que promovem acerca de quem as fala. São lições próprias ao orador repostas como já vimos à conversação civil. O homem que de si mais imagina do que sabe, passará às palavras este descompasso. Porém, pode-se completar, só quem sabe acerca das coisas que o outro diz poderia perceber se aquilo que ouve é ou não é entendido por aquele que as fala.

O capítulo XVIII – “*Del dissimulare l'altrui fortunata ignoranza*” – preconiza a tolerância em função das injustiças do destino, quando

*“a qualche indegno e da
poco, per poco tempo, si
faccia applauso, es-
sendo un salto di
fortuna che se
ne passa senza
lasciar ve-
stigio,
come il fumo
nell'aria”*⁸⁰.

Fruto da ignorância, a fama indevida morre com os homens; apenas o tempo revelaria o valor imortal, pelo que ao final, a justiça divina reporia a ordem dos valores. Sêneca, no *Da brevidade da vida* (XIV, 1-2), traz elementos para se pensar nesta imortalidade possível graças à sabedoria adquirida por meio do ‘ócio’. Os ociosos devotados à sabedoria ultrapassariam a sua própria duração, ao acrescentarem os tempos passados, escapando assim do exíguo tempo de uma vida.

O capítulo XIX – “*Del dissimulare all'incontro dell'ingiusta potenza*” – trata do encontro com tiranos, motivo de temor extremo quando se deve “tomar hábito alegre”. A advertência encontra no *De ira* formulação equivalente, na qual Sêneca, ainda que aceite a vingança, repudia a cólera, preconizando a dissimulação à saciedade do rancor :

“Potentiorum iniuriae hilari vultu, non patienter tantum ferendae sunt; facient iterum, si se fecisse crediderint. [...] Notissima vox est eius qui in cultu regum consenuerat.

⁸⁰ [algo indigno e pouco, por pouco tempo, se faça aplaudir, sendo um golpe de sorte, que passa sem deixar vestígio, como a fumaça no ar].

Cum illum quidam interrogaret, quomodo rarissimam rem in aula consecutus esset, senectutem: ‘iniurias’, inquit, ‘accipiendo et gratias agendo’”⁸¹. (II, XXXIII,1-2)

Accetto assinala o contínuo perigo de estar frente a tiranos; ao final, a gravidade da consideração é suavizada pelos jogos sonoros, tal como as lágrimas suavizam a situação:

*“Sì che non è permesso di sospirare quando il tiranno non lascia respirare, e non è lecito di mostrarse pallido mentre il ferro va facendo vermiglia la terra con sangue innocente, e si negano le lagrime che dalla benignità della natura son date a’ miseri come proprio dote per formar l’onda che in così picciole stille suol portar via ogni grave noia e lasciar il cuor, se non sano, almeno non tanto oppresso”*⁸².

O capítulo XX – “*Del dissimulare l’ingiurie*” –, apesar de não trazer exemplos, os resume, reduzindo a dissimulação honesta à tolerância e à paciência, e vinculando-as a um tipo, o dos filósofos que, pela incerteza das razões, se acordam apenas por estas virtudes.

O exemplo final, no cap. XXIII, é o do modelo divino, auge do valor da dissimulação. Deus é apresentado, em termos bíblicos, como “*dissimulans peccata hominum*”. Pela fundamentação divina, importa sobretudo alcançar a amplificação máxima do valor do recurso preceituado, buscando o efeito persuasivo e sendo por isto mesmo mais efetivo aos fins previstos.

Este último exemplo rebate no capítulo seguinte, o XXIV, no qual Accetto realiza nova amplificação, porém, de modo inverso. Se anteriormente Deus se assemelhava aos homens, ao se submeter à dissimulação terrena por seus misteriosos desígnios, agora os homens se assemelham a Deus pela capacidade intelectual metaforizada no olhar. Gregório de Nissa é citado ao assinalar que a palavra grega para Deus, *théos*, advém de *theáome*, a

⁸¹ [As ofensas dos grandes devem ser suportadas com o rosto alegre, e não somente com paciência, eles o fariam novamente se acreditassem que tivessem feito. [...] Conhece-se a resposta do velho cortesão a quem foi perguntado como tinha obtido esta vantagem tão rara na corte, a velhice: ‘recebendo ofensas, respondeu ele, e dizendo obrigado].

⁸² [De modo que não é permitido suspirar quando o tirano não deixa respirar, e não é lícito mostrar-se pálido enquanto o ferro torna vermelha a terra com sangue inocente, e são negadas as lágrimas que, pela bondade da natureza, são concedidas aos miseráveis como dote próprio para formar a onda que em tão pequenas gotas costuma levar todo grave aborrecimento e deixar o coração, senão são, ao menos não tão oprimido].

significar “*mirare*”, “*contemplare*”. O sentido da visão é aqui análogo da capacidade intelectual. A pessoa que mais vê mais próxima está de seu análogo divino que tudo vê. O entendimento pela visão rebate, por sua vez, no valor dos próprios exemplos, os quais são encarecidos pela vivacidade das imagens produzidas, como nos casos da rosa figurada em cadáver, e do filho vestido das carnes do pai.

Por meio dos exemplos, Accetto particulariza e ‘concretiza’ as tópicas filosóficas do ser e do parecer, do verdadeiro e do falso: dadas as circunstâncias cotidianas de conflito, a dissimulação honesta mostra-se ‘meio-termo’ e, portanto, virtude propriamente dita em termos de conduta civil e de governo. Daí a categoria ética da dissimulação honesta chegar a confundir-se com a virtude dianoética da prudência (*phrônesis*), tal como destacado por Asor Rosa⁸³, sendo definida como ‘verdadeira prudência’ ou ‘efeito de prudência’, pois pressupõe a capacidade de divisar verdade e mentira, mantendo-se sempre no âmbito da primeira. A necessária particularização pelos casos decorre da condição espaço-temporal própria do mundo contingente, submetido ao movimento compreendido na geração e corrupção dos corpos. Tal condição aparece igualmente na ambigüidade das palavras e das ações, e requer da razão operar em meio e por meio dos afetos e das aparências – retoricamente ‘visíveis’ nos *tropos* ou “movimentos”⁸⁴ –, para tentar promover uma certa estabilidade. A dissimulação, arte de ocultar, de calar, surge como instrumento necessário e próprio para repor a estabilidade (quietude, tranqüilidade, paz), mas a arte de ver é sua preconditionção.

⁸³ ASOR ROSA. Alberto. “Politici e Moralisti della Controriforma”, in *La Cultura della Controriforma. Il Seicento. La Nuova Scienza e la Crisi del Barocco*. 2ª ed., Bari. Laterza. 1989, p.97.

⁸⁴ “*Nam plerique has tropos esse existimaverunt, [2] quia, sive ex hoc duxerint nomen, quod sint formati quodam modo, sive ex eo, quod vertant orationem, unde et motus dicuntur, fatendum erit esse utrumque eorum etiam in figuris. Usus quoque est idem. Nam et vim rebus adiciunt et gratiam praestant*”. QUINTILIANO. *IO*, IX, 1,1-2. [De fato, a maioria pensou que estas [as figuras] eram tropos, pois ou extraíram o nome do serem formados num certo modo, ou porque alteram o discurso, donde são chamados também de ‘movimentos’, será necessário admitir que uma e outra propriedade estão igualmente nas figuras. Até o uso é o mesmo: pois acrescentam força às coisas e conferem graça].

CAPÍTULO III

DISSIMULAÇÃO COMO LICENÇA ÉTICA E BASE DO DECORO

... talor si faceano alcuni giochi ingeniosi ad arbitrio or d'uno or d'un altro, ne quali sotto varii velami spesso scoprivano i circostanti allegoricamente i pensier sui a chi più loro piaceva. Qualche volta nasceano altri disputazioni di diverse materie, ovvero si mordea con pronti detti.

Castiglione. *Il libro del cortigiano*, I, V

A dissimulação como licença ética a partir de Aristóteles

Em Accetto, a dissimulação por vezes equivale à própria prudência, em relação à qual é tomada ora como efeito ora como um de seus componentes. Contudo, antes de chegarmos à equivalência accettiana, vale compreender as relações entre ‘estes termos’, ou antes entre a *eironéia* e a *phrônesis*, em Aristóteles, especialmente na *Ética nicomaquéia*. Neste percurso, veremos ainda outros lugares em comum entre ambos os autores.

Para definir a prudência (*phrônesis*), Aristóteles parte de uma divisão da alma humana em duas partes, a irracional e a racional, subdividindo-as em seguida: a primeira, em vegetativa e apetitiva, comum respectivamente a plantas e animais; a segunda, específica do homem, em científica e calculativa (opiativa ou deliberativa). A prudência é definida então como virtude intelectual, dianoética, própria da parte calculativa da alma racional, juntamente com a arte (*tékhnē*) que lhe é subordinada. Do lado das virtudes intelectuais da parte científica, encontram-se a sabedoria (*sophia*), a ciência (*epistēmē*) e a razão intuitiva (*nous*)¹.

Instaura-se assim uma distinção entre os objetivos e os saberes da prudência e da sabedoria, o que, segundo Pierre Aubenque, com exceção da *Ética a Eudemo* e da *Magna Moralia*, não ocorre nas demais obras de Aristóteles nas quais é mantida a diretriz platônica que as vincula ao conhecimento do supra-sensível².

¹ “Alors que *διανοία* désignait chez Platon l’aspect discursif de la connaissance rationnelle, par opposition à son aspect intuitif, exprimé par *νοῦς* ou *νοήσις*, une telle spécialisation n’apparaît pas chez Aristote, qui emploie les termes de *νοῦς*, *λογος* et *διανοία* de façon le plus souvent équivalente, *dianoia* désignant l’activité de la pensée en général. On ne s’étonnera donc pas que les vertus dianoétiques englobent chez Aristote le *νοῦς* aussi bien que la prudence, l’art aussi bien que la science: en les appelant dianoétiques, Aristote veut simplement exprimer que ces vertus concernent moins le caractère (*ἦθος*) que la pensée en général. Ce n’est donc pas entre *dianoia* et le *noûs*, entre la discussion et l’intuition, que passe pour Aristote la scission essentielle, mais entre la pensée du nécessaire et la pensée du contingent”. Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1993, pp.147-148. [Enquanto *διανοία* designava em Platão o aspecto discursivo do conhecimento racional, por oposição ao seu aspecto intuitivo, exprimido por *νοῦς* ou *νοήσις*, tal especialização não aparece em Aristóteles, que emprega os termos *νοῦς*, *λογος* e *διανοία* de modo cada vez mais equivalente, *dianoia* designando a atividade do pensamento em geral. Não será espantoso, portanto, que as virtudes dianoéticas englobem em Aristóteles o *νοῦς* assim como a prudência, a arte assim como a ciência: chamando-as dianoéticas, Aristóteles quer simplesmente exprimir que essas virtudes concernem menos ao caráter (*ἦθος*) que ao pensamento em geral. Portanto, não é entre a *dianoia* e o *nous*, entre a discussão e a intuição, que passa para Aristóteles a cisão essencial, mas entre o pensamento do necessário e o pensamento do contingente].

² Mais especificamente, nos livros M da *Metafísica*, *Do Céu*, *Física* e *Tópicos*, textos nos quais *phrônesis* e o verbo *phronein* vêm acompanhados de *epistēmē* e *gnosis*, “pour désigner la forme la plus haute du savoir: la science de l’immuable, du suprasensible, en un mot le savoir véritable, philosophique”; um saber de conteúdo

A prudência passa a ter como objeto exclusivamente o mundo contingente das coisas mutáveis, e como fim a ação ordenadora sobre este mundo, enquanto a sabedoria passa a ter como objeto exclusivamente o mundo das coisas imutáveis, e como fim o próprio pensamento. Deve-se ressaltar, no entanto, que, como precisa Aubenque citando Aristóteles (EN, VI, 5, 1140b8), a *phrônesis* não deixa de implicar uma capacidade para *considerar*, tendo em vista que “*θεωρεῖν* [considerar] a le sens de voir, sans que cette vision soit nécessairement de type contemplatif”³; e, talvez se possa acrescentar, sem que seu conhecimento deixe de conter uma certa margem de mutabilidade própria de seu objeto.

A afirmação de um caráter ao mesmo tempo prático e intelectual da *phrônesis* já era pressuposta em Sócrates e Platão que, não distinguindo *sophia* e *phrônesis*, haviam promovido uma doutrina da virtude-ciência. Contudo, ainda segundo Aubenque, em Aristóteles encontra-se desenvolvida uma “*nouvelle conception des rapports de la théorie et de la pratique, conséquence elle-même d’une rupture pour la première fois consommée dans l’univers de la théorie*”⁴. Tratar-se-ia da postulação de uma “*impossibilité d’attribuer à la science une valeur morale par elle-même*”, já que ela poderia ser utilizada para fins não virtuosos, o que, entretanto, não poderia ocorrer, sem contradição, com a prudência: não seria possível “*faire un usage insensé (aphronos) de la phronésis*”, não seria possível, “*sans faire violence au langage, donner à phronésis, qui évoque une vertu, le sens de science, ni encore moins de vertu-science, car le bon sens populaire dissocie avec raison la vertu, qui est méritoire, de la science, qui ne l’est pas*”⁵. Neste sentido, portanto, conclui-se que a prudência, ao ser tida como virtude, não pode ser considerada ciência.

Define-se assim um caráter ‘amoral’ do conhecimento científico, e ao conhecimento ‘prudente’ não só um caráter moral, mas necessariamente virtuoso, pois ao implicar deliberação (a qual é restrita às coisas que dependem de nós, cujo resultado nem sempre é

diferente ao de Platão mas “conforme à l’idéal platonicien de la science.” *Idem*, pp. 7-8. Ainda segundo Aubenque, Platão, no *Hípias maior* (281cd) e nas *Leis* (690e), já tomava a “*phronésis au sens d’une sagesse de second rang, moins pure que l’épistémé, mais plus proche de ce monde sensible où nous avons à vivre et sur lequel doit s’exercer notre action*”. *Idem*, p.25, n.1.

³ *Idem*, p. 56.

⁴ [nova concepção das relações da teoria e da prática, conseqüência ela mesma de uma ruptura consumada pela primeira vez no universo da teoria]. *Idem*, p.144.

o mesmo⁶) e escolha⁷ deve prevenir-se da influência dos apetites e da alteração das circunstâncias.

A *phrônesis*, portanto, pressupõe as virtudes morais, as quais provêm de um certo controle da razão (de origem divina, estável e boa) sobre as instáveis paixões, o que, por sua vez, demanda um certo conhecimento de si e/ou a submissão à educação e às leis. Em termos gerais, a virtude moral é definida na *Ética a Nicômaco* como “*disposition à agir d’une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l’homme prudent. Mais c’est une médiété entre deux vices, l’un par excès et l’autre par défaut*”⁸. Já os vícios, de modo geral, não teriam mediania, assim como não há “*excès et défaut de médiété*”⁹.

O elenco de virtudes morais – coragem, temperança, liberalidade, magnificência, magnanimidade, ambição, gentileza, agudeza de espírito e sinceridade –, por sua vez, é definido com respeito ao controle da reta regra¹⁰ sobre os excessivos desejos de prazer,

⁵ [sem violentar a linguagem, dar à *phrônesis*, que evoca uma virtude, o sentido de *ciência*, nem ainda menos de virtude-ciência, pois o bom senso popular dissocia com razão a virtude, que é meritória, da ciência, que não o é]. *Idem*, pp.144-145.

⁶ Cf. EN, III, 5, 1112a30-b8.

⁷ “*Mais le choix [prohairesis] n’est certainement pas non plus un souhait, bien qu’il en soit visiblement fort voisin. Il n’y a pas de choix, en effet, des choses impossibles [...] au contraire, il peut y avoir souhait des choses impossibles, par exemple de l’immortalité. [...] En outre, le souhait porte plutôt sur la fin, et le choix, sur les moyens pour parvenir à la fin*”. EN, III, 4, 1111b19-27. [Mas a escolha [escolha deliberada] não é certamente tampouco um desejo, ainda que se lhe esteja visivelmente muito próxima. Não há escolha, com efeito, das coisas impossíveis [...] ao contrário, pode haver desejo das coisas impossíveis, por exemplo da imortalidade. [...] Ademais, o desejo versa antes sobre o fim, e a escolha, sobre os meios para chegar ao fim]. “*On ne peut pas non plus dès lors identifier le choix à l’opinion. L’opinion, en effet, semble-t-il bien, a rapport à toute espèce d’objets, et non moins aux choses éternelles ou impossibles qu’aux choses qui sont dans notre dépendance; elle se divise selon le vrai et le faux, et non selon le bien et le mal, tandis que le choix, c’est plutôt selon le bien et le mal qu’il se partage*”. EN, III, 4, 1111b31. [Desde então não se pode tampouco identificar a escolha com a opinião. De fato, a opinião, ao que parece, relaciona-se com toda espécie de objetos, e não menos com as coisas eternas ou impossíveis que com as coisas que estão em nossa dependência; ela se divide segundo o verdadeiro e o falso, e não segundo o bem e o mal, ao passo que a escolha, é sobretudo segundo o bem e o mal que se partilha].

“*certaines gens ont d’excellentes opinions, mais par perversité choisissent de faire ce qui est illicite*”. EN, III, 4, 1112a10.

⁸ [disposição para agir de modo deliberado, consistindo numa mediania [justo meio ou meio-termo] relativa a nós, a qual é racionalmente determinada como a determinaria o homem prudente. Mas é uma mediania entre dois vícios, um por excesso de mais e outro por excesso de menos]. EN, II, 6, 1106b38-1107a5.

⁹ EN, II, 6, 1107a24-26.

Giovanni Reale assinala que “via média” fora expressão típica dos poetas gnômicos e dos sete sábios; ademais, fora lição pitagórica que estipulava ao limite (*peras*) a perfeição, e, por fim, ecoava o conceito de ‘justa medida’ no último Platão. REALE. *Introducción a Aristoteles*. Barcelona. Herder. 1985, p.104.

¹⁰ Segundo Jean Tricot, a “*droit règle*” est identifiée, VI, 13, 1144b27, à la *φρονησις*, qui, nous le savons (I, 13, 1103a6) est une vertu dianoétique. C’est dire que la vertu éthique est fondée sur la vertu dianoétique, qui lui fournit sa règle”. Cf. n.4 à edição da Vrin da *Ética a Nicômaco*, p. 91.

honra, riqueza e até mesmo de verdade. Esta divisão estaria calcada na teoria sobre o bem-estar (*eudaimonia*¹¹), já exposta no livro I, quando são estabelecidos os três principais tipos de vida atrelados a três diferentes fins: o prazer para a massa e pessoas mais grosseiras ainda que seja um governante, a honra para as pessoas cultivadas e que amam a vida ativa, fim da vida política, e a contemplação para os sábios; a riqueza, apesar de não ser fim, de todo modo, é meio¹².

Interessam aqui as virtudes que Aristóteles reputa próprias ao convívio social: a veracidade (*alethéia*), a agudeza e a amabilidade (*EN*, 1107b10) e seus respectivos vícios: a ironia (*eironéia*)¹³, a rusticidade e o azedume, por excesso de menos; a jactância (*alazonéia*), a adulação e a zombaria, pelo excesso de mais. É em torno da relação entre as três virtudes, mais os vícios da dissimulação e da simulação compreendidos na *eironéia* e na jactância, que irá girar o tratado de Accetto.

A própria argumentação nuclear do tratado accettiano em defesa da dissimulação honesta encontra-se no livro IV da *Ética a Nicômaco*, quando Aristóteles definirá o virtuoso como homem veraz, autêntico – o *authecastos* citado por Accetto –, tanto por suas palavras quanto por seus gestos. O homem veraz “*est un homme sans détours, sincère à la fois dans sa vie et dans ses paroles, et qui reconnaît l’existence de ses qualités propres, sans y rien ajouter ni retrancher*”¹⁴.

Trata-se de meio-termo entre o jactancioso e o reticente. O primeiro, é homem que “*s’attribue des qualités susceptibles de lui attirer de la réputation tout en ne les possédant pas, ou encore des qualités plus grandes qu’elles ne sont en réalité*”; o segundo, “*dénie les qualités qu’il possède ou les atténue*”¹⁵.

¹¹ Seguindo aqui a preferência de ROSS por ‘*well-being*’ (bem-estar) em lugar de ‘*happiness*’ (felicidade), calcada no argumento de que este último termo indica um sentimento, enquanto *eudaimonia* indica um tipo de atividade prazerosa. *Idem*, p.198.

Segundo Aristóteles, a felicidade é atividade conforme a virtude (*EN*, I, 1099b), sendo que animais e crianças não poderiam ser felizes, pois felicidade requer ao mesmo tempo uma virtude perfeita e uma vida que chegue a seu termo (*EN*, I, 1100a).

¹² Cf. *EN*, I, 3, 1095b15-1096a10.

¹³ Tricot recorre a vários termos para dar conta das possibilidades abarcadas pelo campo semântico da *eironéia*: “afetação de ignorância”, “reticência”, “dissimulação”, e “ironia”; modos que compreendem a atenuação da verdade.

¹⁴ [é um homem sem rodeios, veraz tanto na vida quanto nas palavras, e que reconhece a existência de suas próprias qualidades, sem nada acrescentar nem subtrair delas]. *EN*, IV, 13, 1127a24-25.

¹⁵ [atribui-se qualidades suscetíveis para atrair reputação sem as possuir, ou ainda qualidades maiores do que são na realidade, [...] o reticente nega as qualidades que possui ou as atenua]. *EN*, IV, 13, 1127a20-23.

O argumento segue reduzindo a divisão tripartite em dual, veracidade *versus* falsidade, esta, em si mesma, condenável.

Na seqüência dessa passagem, Aristóteles apresenta o tipo, o amante da verdade – o *philaletes* igualmente citado por Accetto junto ao *authecastos* –, como alguém capaz de recorrer a certo tipo de ação dissimulada:

*“En effet, celui qui aime la vérité et se montre sincère même dans des choses où cela n’importe en rien, sera, à plus forte raison encore, sincère dans les cas où cela présente de l’intérêt: il se gardera alors de la fausseté comme d’une action honteuse, lui qui s’en détournait déjà par simple répulsion de ce qu’elle est en elle-même; et un tel homme mérite nos éloges. Il aura même plutôt tendance à rester au-dessous de la vérité, et c’est là une attitude qui, de toute évidence, est de meilleur ton, toute exagération étant à charge aux autres”*¹⁶. (EN. IV, 13, 1127b-5)

Os que atenuam a verdade, os reticentes (*eiron*), “*apparaissent comme étant de moeurs plus aimables (car on admet qu’ils ne parlent pas en vue du gain, mais qu’ils fuient l’ostentation)*”¹⁷. Contudo, nem toda qualidade atenuada é válida:

*“il s’agit principalement des qualités donnant une bonne réputation, qualités qu’ils déclarent ne pas posséder, suivant la manière de faire de Socrate. Ceux qui nient posséder des qualités sans importance ou des qualités qu’ils possèdent manifestement, sont appelés finassiers et sont à juste titre plus méprisables”*¹⁸.

A afetação de ignorância pela ironia seria também lugar-comum retórico, situado especialmente no exórdio, que em Accetto acaba por reforçar o *ethos* do livro exangue, dissimulador.

Todavia, mesmo a *eironéia* deve ter uso moderado, sendo utilizada apenas para “*qualités dont l’évidence ne soit pas par trop apparente*”¹⁹.

A sinceridade, por sua vez, provê outra ‘virtude’ social, mas também política, a amizade (*philia*), sobre a qual Aristóteles discorre nos dois livros finais da *Ética*²⁰, e

¹⁶ [Com efeito, aquele que ama a verdade e mostra-se sincero mesmo nas coisas em que isso não importa em nada, será, com mais razão ainda, sincero nos casos em que isso apresente interesse: evitará então a falsidade como uma ação vergonhosa, desviando-se por simples repulsa daquilo que ela é em si mesma; e tal homem merece elogios. Ele terá antes a tendência a atenuar a verdade, e esta é uma atitude que, evidentemente, é de melhor tom, todo exagero sendo ofensivo aos outros].

¹⁷ [aparecem como tendo costumes mais amáveis, (pois admite-se que não falam em vista do ganho, mas que fogem da ostentação)]. EN, IV, 13, 1127b22-23.

¹⁸ [trata-se principalmente das qualidades que dão uma boa reputação, qualidades que declaram não possuir, seguindo a maneira de fazer de Sócrates. Os que negam possuir qualidades sem importância ou qualidades que possuem manifestamente, são chamados impostores e certamente são mais desprezíveis]. EN, IV, 13, 1127b24-27.

Accetto alude juntamente com a defesa da verdade e da república no segundo capítulo. A amizade implica as virtudes, sendo própria dos homens de bem, dos virtuosos, os quais, mesmo voltados para o próprio bem, o próprio equilíbrio interno, desdobram necessariamente a sua ação também para com o outro²¹:

*“Dès lors, du fait que chacun de ces caractères appartient à l’homme de bien dans sa relation avec lui-même, et qu’il est avec son ami dans une relation semblable à celle qu’il entretient avec lui-même (car l’ami est un autre soi-même), il en résulte que l’amitié semble consister elle aussi en l’un ou l’autre de ces caractères et que ceux qui les possèdent sont liés d’amitié”*²². (EN, IX, 4, 1166a29-33)

Ainda com relação às virtudes morais mais diretamente vinculadas com a *phrônesis*, destacam-se as relativas ao âmbito do prazer e da dor, a temperança (*sophrosyne*) e a moderação (*egkratéia*) – meios-termos entre a libertinagem e a insensibilidade (II, 7, 1107b5):

*“Étant donné, d’autre part, qu’un grand nombre d’expressions sont employées par similitude, c’est par similitude que nous venons naturellement à parler de la tempérance de l’homme modéré, parce que l’homme tempérant et l’homme modéré sont l’un et l’autre constitués de façon à rien faire à l’encontre de la règle sous l’impulsion de plaisirs corporels. Mais tandis que le premier a des appétits pervers, le second n’en a pas, et sa nature est telle qu’il ne ressent aucun plaisir dans les choses qui sont contraires à la règle, alors que l’homme tempérant est naturellement apte à goûter le plaisir dans ces choses-là mais à ne pas s’y abandonner”*²³. (EN, VII, 11, 1151b32-1152a3)

¹⁹ [qualidades cuja evidência não seja demasiado aparente]. EN, IV, 13, 1127b30.

²⁰ Cf. em ARISTÓTELES. EN, n.4, p.441.

²¹ “Or chacune de ces caractéristiques se rencontre aussi dans la relation de l’homme de bien avec lui-même (comme aussi chez les autres hommes, en tant qu’ils se croient eux-mêmes des hommes de bien; or, de l’avis général, ainsi que nous l’avons dit, la vertu et l’homme vertueux sont mesure de toutes choses). En effet, les opinions sont chez lui en complet accord entre elles, et il aspire aux mêmes choses avec son âme tout entière. Il se souhaite aussi à lui-même ce qui est bon en réalité et lui semble tel”. EN, IX, 4, 1166a9-1166a14. [Ora, cada uma dessas características encontra-se também na relação do homem de bem consigo mesmo (bem como entre os outros homens, enquanto se crêem eles mesmos homens de bem; ora, segundo a opinião geral, assim como dissemos, a virtude e o homem virtuoso são a medida de todas as coisas). Com efeito, nele as opiniões estão em completo acordo, e ele aspira às mesmas coisas com toda a sua alma. Ele deseja para si mesmo o que realmente é bom e lhe parece como tal].

²² [Portanto, uma vez que cada um desses caracteres pertence ao homem de bem em sua relação consigo mesmo, e que ele está com seu amigo em uma relação semelhante àquela que ele empreende consigo mesmo (pois o amigo é um outro ele-mesmo), resulta disso que a amizade parece consistir ela também em um ou outro desses caracteres e que aqueles que as possuem são ligados por amizade].

²³ [Dado, de outro lado, que um grande número de expressões são empregadas por similitude, é por similitude que chegamos a falar da temperança do homem moderado, pois o moderado e o homem temperante são ambos constituídos de modo a nada fazer de encontro à regra sob o impulso dos prazeres corporais. Mas ao passo que o primeiro tem apetites perversos, o segundo não os tem, e sua natureza é tal que não sente nenhum prazer nas coisas que são contrárias à regra, enquanto o homem moderado é naturalmente apto a sentir o prazer nessas coisas mas não se entregar a elas].

Sem se ater a estas diferenciações, Accetto, por sua vez, destaca a necessidade da temperança enquanto “*disposizione naturale*” para se poder dissimular, em contraposição às demais disposições, sangüínea, melancólica, fleumática e colérica:

“Dove abbonda il sangue concorre l'allegrezza, la qual non sa facilmente celare essendo troppo aperta per sua propria qualità. L'umor malinconico, quando è fuor di modo, si fa tante impressioni che difficilmente le nasconde. Il soverchio flemmatico, perché non fa gran conto de' dispiaceri, è pronto ad una manifesta tolleranza; e la collera, che è fuor di misura, è troppo chiara fiamma da dimostrare i proprii sensi”²⁴. (DDO, cap. VI)

O tipo temperado saberá manter a aparência de irritação ou tranquilidade quando necessário:

Il temperato dunque è molto abile a questo effetto di prudenza, perché ha da esser, nelle tempeste del cuore, tutta serena la faccia; o, quando è tranquillo l'animo, parer turbato il viso, come anderà richiedendo l'occasione; e ciò non è facile, se non al temperamento che dico”²⁵. (DDO, cap. VI)

Na *Ética* vemos que a contenção dos afetos é condição prévia da boa deliberação, isto é, de um raciocínio que se mantenha o mais possível alheio às interferências desestabilizadoras dos apetites que comprometem a sua melhor realização²⁶. Essa é a virtude moral pressuposta na ação política, e assim apresentada logo no livro I, quando se afirma que a política não pode ser exercida pelo jovem seja em idade seja em caráter (intemperante), mas pelos que têm os desejos e os atos conforme a razão²⁷.

Seja no âmbito social, seja no político, o virtuoso aristotélico, pela obediência à reta regra, apresentaria de todo modo um comportamento mais constante enquanto o vicioso um comportamento de grande variabilidade, numa certa analogia entre o motor imóvel e a mobilidade dos seres do mundo contingente. O temperado accettiano varia na superfície apenas, pela representação dos afetos e excessos, não se submete a eles.

²⁴ [Onde há abundância de sangue acorre a alegria, a qual não sabe facilmente se ocultar sendo demasiada aberta por sua própria qualidade. O humor melancólico, quando desmedido, cria para si tantas impressões que dificilmente as esconde. O excessivamente fleumático, por não fazer conta dos desprazeres, está pronto para uma manifesta tolerância; e a cólera, que é desmesurada, é chama demasiado clara para demonstrar os próprios sentidos].

²⁵ [O temperado portanto é muito hábil neste efeito de prudência, pois há de ter, nas tempestades do coração, a feição totalmente serena; ou, quando de alma tranqüila, parecer ter o olhar perturbado, como estiver pedindo a ocasião; e isto não é fácil, a não ser ao temperamento de que falo].

²⁶ Cf. *EN*, VI, 5, 1140b10-15.

²⁷ Cf. *EN*, I, 1, 1095a-10.

O valor da constância da conduta humana parece apoiar-se na ‘imitação’ da constância do ser: por meio da ação submetida à razão deliberativa, busca-se instaurar uma possível estabilidade frente à instabilidade provocada pela parte irracional da alma e pelo acaso do mundo contingente:

*“Parmi ces activités vertueuses elles-mêmes, les plus hautes sont aussi les plus stables, parce que c’est dans leur exercice que l’homme heureux passe la plus partie de sa vie et avec le plus continuité, et c’est là, semble-t-il bien, la cause pour laquelle l’oubli ne vient pas les atteindre”*²⁸. (EN, I, 11, 1100b 15)

Relembre-se que o meio-termo entre os excessos não é um ponto fixo entre os extremos, comportando oscilações até certo ponto aceitáveis²⁹.

Apesar da concepção antropomórfica de Deus, Accetto aproxima-se da argumentação aristotélica, ao recorrer a uma imagem extraída do *Livro da sabedoria*, 11,24, pela qual se imputa a Deus a dissimulação dos pecados dos homens até o Juízo Final; ou seja, na imagem pinçada por Accetto, Deus se submete ao movimento ‘pendular’ da ética aristotélica, mantendo-se impassível frente às injustiças terrenas. Dentro da argumentação accettiana, o exemplo divino surge sobretudo como agudeza maravilhosa, já que permite a desordem.

Outra necessidade à dissimulação honesta é ultrapassada aqui, a de não ser hábito, fator de ineficácia de sua perfeição segundo Accetto; contrário, portanto, ao que se dá entre as virtudes morais aristotélicas. Em ambos os casos, porém, depende-se da educação recebida assim como da experiência e do tempo:

*“La vertu intellectuelle dépend dans une large mesure de l’enseignement reçu [...], aussi a-t-elle besoin d’expérience et de temps. La vertu morale, au contraire, est le produit de l’habitude, d’où lui est venu aussi son nom, par une légère modification de ethos. Et par suite il est également évident qu’aucune des vertus morales n’est engendrée en nous naturellement, car rien de ce qui existe par nature ne peut être rendu utile par l’habitude [ex. o fogo não segue para baixo]. Ainsi donc, ce n’est ni par nature, ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir, et cette capacité est amenée à maturité par l’habitude”*³⁰. (EN, II, 1, 1103a14-25)

²⁸ [Entre as próprias atividades virtuosas, as mais altas são também as mais estáveis, pois é em seu exercício que o homem feliz passa a maior parte de sua vida e com mais continuidade, e é por isso, parece, que o esquecimento não os atinge].

²⁹ Tricot precisa que o “*μεσον* n’est pas un point géométrique, mais une étendue, un continu, qui admet des fluctuations à l’intérieur de ses limites”. Cf. Aristóteles, EN, p.117, n.1.

³⁰ [A virtude intelectual [*dianoética*] depende em larga medida do ensino recebido [...], mas também necessita de experiência e de tempo. A virtude moral [*étike*], ao contrário, é o produto do hábito, daí vindo-lhe o nome,

A dependência da experiência e do tempo são particularmente importantes para o desenvolvimento da *phrônesis*, a qual é definida como uma “*disposition, accompagnée de règle vraie, capable d’agir dans l’sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain*”³¹, propiciando uma atuação justa (imparcial), precedida de deliberação e necessariamente acompanhada pelo conhecimento dos efeitos acarretados por tais ações (previdente).

A reta regra forneceria ao desejo um fim bom, correto, deixando à deliberação e à escolha versar sobre os meios para alcançá-lo³².

Além disso, a prudência, por ser da ordem da ação, deve possuir tanto o conhecimento do universal quanto do particular, ainda que penda sobretudo ao singular. “*Mais ici encore elle dépendra d’un art architectonique*”³³, isto é, da arte política, a qual define o bem para o homem.

A prudência, tal como a dissimulação, estende-se da ‘esfera privada’, moral, à ‘esfera pública’, política, seja em seus âmbitos legislativo, deliberativo ou judiciário:

por uma ligeira modificação de *ethos*. E por consequência [...] não é engendrada em nós naturalmente, pois nada que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito [...]. Assim, portanto, não é nem por natureza, nem contrariamente à natureza que nascem em nós as virtudes, mas a natureza nos deu a capacidade de recebê-las, e essa capacidade é levada à maturidade pelo hábito].

³¹ EN, VI, 5, 1140b4.

³² “*Nous délibérons non pas sur les fins elles-mêmes, mais sur les moyens d’atteindre les fins. Un médecin ne se demande pas s’il doit guérir son malade*”. EN, III, 5, 1112b12-14. [Deliberamos não sobre os fins, mas sobre os meios a atingir os fins. Um médico não se pergunta se deve curar seu doente].

“*L’objet du choix étant, parmi les choses en notre pouvoir, un objet de désir sur lequel on a délibéré, le choix sera un désir délibératif, des choses qui dépendent de nous*”. EN, III, 5, 1113a9-11. [O objeto de escolha sendo, entre as coisas em nosso poder, um objeto de desejo sobre o qual se deliberou, a escolha será um desejo deliberativo das coisas que dependem de nós].

“*Passons au souhait. Qu’il ait pour objet la fin elle-même, nous l’avons déjà indiqué; mis tandis qu’aux yeux de certains son objet est le bien véritable, pour d’autres, au contraire, c’est le bien apparent. Mais ceux pour qui le bien véritable est l’objet du souhait, en arrivent logiquement à ne pas reconnaître pour objet de souhait ce que souhaite l’homme qui choisit une fin injuste*”. EN, III, 6, 1113a15-18. [Passemos ao desejo. Que ele tenha por objeto o fim, já o indicamos; mas ao passo que aos olhos de alguns seu objeto é o bem verdadeiro, para outros, ao contrário, é o bem aparente. Mas aqueles para os quais o bem verdadeiro é o objeto de desejo, chegam logicamente a não reconhecer por objeto de desejo aquilo que deseja o homem que escolhe um fim injusto].

“*La fin étant ainsi l’objet de souhait, et les moyens pour atteindre à la fin, objets de délibération et de choix, les actions concernant ces moyens seront faites par choix et seront volontaires; or l’activité vertueuse a rapport aux moyens; par conséquent, la vertu dépend aussi de nous*”. EN, III, 7, 1113b2-6. [O fim sendo assim o objeto de desejo, e os meios para atingir ao fim, objetos de deliberação e de escolha, as ações concernentes aos meios serão feitas por escolha e serão voluntárias; ora a atividade virtuosa tem relação com os meios; por conseguinte, a virtude depende também de nós].

³³ EN, VI, 8, 1141b21-23.

“La sagesse politique et la prudence sont une seule et même disposition, bien que leur essence ne soit cependant pas la même. De la prudence appliquée à la cité, une première espèce, en tant qu’elle a sous sa dépendance toutes les autres, est législative; l’autre, espèce, en tant que portant sur les choses particulières, reçoit le nom, qui lui est d’ailleurs commun avec la précédente, de politique. Cette dernière espèce a rapport à l’action et à la délibération, puisque tout décret doit être rendu dans une forme strictement individuelle. C’est pourquoi administrer la cité est une expression réservée pour ceux qui entrent dans la particularité des affaires, car ce sont les seuls qui accomplissent la besogne, semblables en cela aux artisans”³⁴. (EN, VI, 8, 1141b23-28)

A relação universal-particular implica o que Aristóteles chama de “silogismo prático” (EN, VI, 12, 1144a, 31-36), pelo qual o *phrônimos* parte de uma visão de conjunto, de uma regra geral, que aplica aos casos particulares, sendo a premissa maior o fim (bem supremo estipulado pela ciência política e pela virtude moral pressuposta pela *phrônesis*) e a premissa menor o meio (*phrônesis*):

“O caráter prático, isto é, concernente à ação, próprio da *phrônesis* exige, portanto, que ela possua o conhecimento dos casos individuais, pois a ação se produz sempre em situações individuais: por isso a *phrônesis* requer certa experiência, que é justamente conhecimento dos particulares. A *phrônesis*, contudo, inclui, em alguma medida, também o conhecimento do universal, no sentido de que deve saber aplicar ao caso individual uma característica geral, como mostra o exemplo dado por Aristóteles. Não basta, para produzir a saúde (ação), saber que as carnes leves são saudáveis (característica universal), caso não se saiba que a carne de galinha é leve (caso individual ou particular) e, portanto, que a carne de galinha é saudável (aplicação do universal ao particular)”³⁵.

Contudo, é na ação, na aplicação ao caso, que a *phrônesis* se caracterizaria com a eleição de uma via a seguir. Nesse sentido, Berti pontua:

“Ora, o bem em sentido geral não pode ser objeto de deliberação, porque não é uma realidade particular e contingente, mas é válido sempre ou pelo menos geralmente; apenas os meios podem ser objeto de deliberação, porque são particulares e contingentes”³⁶.

³⁴ [A sabedoria política e a prudência são uma única e mesma disposição, ainda que sua essência não seja a mesma. Da prudência aplicada à cidade, uma primeira espécie, enquanto tem sob sua dependência todas as outras, é legislativa; a outra, porquanto versa sobre as coisas particulares, recebe o nome, aliás comum com a precedente, de política. A última espécie tem relação com a ação e com a deliberação, pois todo decreto deve ser aplicado de uma forma estritamente individual. Por isso *administrar a cidade* é uma expressão reservada para aqueles que entram na particularidade dos negócios, pois são os únicos que realizam a tarefa, semelhantes nisto aos artesãos].

³⁵ Enrico BERTI, *As Razões de Aristóteles*, SP. Loyola. 1998, p.149.

³⁶ *Idem*, p.154. E ainda, segundo Berti, “a premissa maior indica o fim, isto é, o bem supremo, e por isso constitui o ‘princípio’ prático, mas também que requer a bondade, isto é, a virtude moral, e que esta última é pressuposta pela *phrônesis*”. *Idem*, pp.152-153.

“Com efeito, para que haja *phrônesis*, isto é, para ser sábio, não é necessário ser filósofo, nem sequer filósofo prático, mas é necessário, como vimos, ser temperante, isto é, bom de caráter”. *Idem*, p.154.

Neste sentido, toma-se de grande valor o exemplo ‘concreto’. Em Aristóteles, a figura exemplar do *phrônimos* é Péricles³⁷, mas há também um ‘retrato’ do *phrônimos* que não é o político no sentido estrito³⁸, o qual nos interessa aqui.

Da esfera da justiça, há o equânime, “lei viva” superior ao justo:

*“Ce qui fait la difficulté, c’est que l’équitable, tout en étant juste, n’est pas le juste selon la loi, mais un correctif de la justice légale. La raison en est que la loi est toujours quelque chose de général, et qu’il y a des cas d’espèce pour lesquels il n’est pas possible de poser un énoncé général qui s’y applique avec rectitude”*³⁹.

“Esta doutrina poderia dar a impressão de um círculo vicioso: de um lado, com efeito, a *phrônesis* é necessária para deliberar bem, portanto para agir bem, isto é, para ser virtuoso, e, de outro, pressupõe, para orientar-se para o fim bom, a posse da virtude. Aristóteles evita o círculo distinguindo duas espécies de virtude: uma virtude ‘natural’, isto é, inata, da qual não se tem mérito, porque provém de um bom nascimento ou de uma boa educação, e uma ‘virtude propriamente dita’, da qual se tem mérito, porque se a adquire por meio do hábito e do agir bem. A primeira é pressuposta pela *phrônesis*, enquanto a segunda é produzida por ela (12, 1144b14-17).” *Idem*, p.155.

³⁷ “*dans une perspective très différente de ce que sera plus tarde le maquiavélisme, le politique symbolisé par Périclès se trouve érigé en modèle d’une vertu dont Aristote ne dit pas qu’elle est une vertu seulement politique, et qui se trouve dès lors proposée à l’imitation de l’homme privé aussi bien que public.* [em uma perspectiva bem diferente do que será mais tarde o maquiavelismo, o político simbolizado por Péricles encontra-se erigido como modelo de uma virtude sobre a qual Aristóteles não diz que é uma virtude apenas política, e que se acha desde então proposta à imitação tanto do homem privado quanto do público]. Cf. AUBENQUE, *Op. cit.* p.55.

³⁸ *Idem*, p.37.

³⁹ [O que faz a dificuldade é que o equitativo, sendo justo, não é o justo segundo a lei, mas um corretivo da justiça legal. A razão é que a lei é sempre alguma coisa geral, e que há casos de espécie para os quais não é possível estabelecer um enunciado geral que a ele se aplique com retidão]. EN, V, 14, 1137b11-14.

E ainda: “*Quand, par suite, la loi pose une règle générale, et que là-dessus survient un cas en dehors de la règle générale, on est alors en droit, là où le législateur a omis de prévoir le cas et a péché par excès de simplification, de corriger l’omission et de se faire l’interprète de ce qu’eût dit le législateur lui-même s’il avait été présent à ce moment, et de ce qu’il aurait porté dans sa loi s’il avait connu le cas en question. De là vient que l’équitable est juste, et qu’il est supérieur à une certaine espèce de juste, non pas supérieur au juste absolu, mais seulement au juste où peut se rencontrer l’erreur due au caractère absolu de la règle*”. EN, V, 14, 1137b19-25. [Quando, por conseguinte, a lei estabelece uma regra geral, e que em seguida ocorre um caso fora da regra geral, tem-se então o direito, ali onde o legislador faltou em prever o caso e pecou por excesso de simplificação, de corrigir a omissão e de se fazer o intérprete daquilo que o próprio legislador teria dito se tivesse estado presente naquele momento, e daquilo que teria estabelecido em sua lei se tivesse conhecido o caso em questão. Daí ocorre que o equitativo é justo, e que é superior a uma certa espécie de justo, não superior ao justo absoluto, mas somente ao justo no qual se pode encontrar o erro devido ao caráter absoluto da regra].

“*Ce qu’on appelle enfin jugement [...] est la correcte discrimination de ce qui est équitable. [...] l’homme équitable est surtout favorablement disposé pour autrui, et que montrer dans certains cas de la largeur d’esprit est équitable*”. EN, VI, 11, 1143a19-24. [Enfim, o que se chama julgamento [...] é a determinação correta do que é equânime [...] o homem equânime é sobretudo favoravelmente disposto para outrem, e que mostrar em certos casos largueza de espírito é equânime].

“*Avoir du jugement, ce n’est pas subsumer le particulier sous l’universel, le sensible sous l’intelligible; c’est, [...] pénétrer d’une raison plus ‘raisonnable’ que ‘rationnelle’ le sensible et le singulier; [...] L’homme du jugement sait que la science peut devenir inhumaine, lorsque, rigoureuse, elle prétend imposer ses déterminations à un monde qui n’est peut-être pas fait pour les recevoir. A la rigueur de la science, qui peut être violence, l’équitable oppose l’indulgence du jugement. Intellectualisme encore, puisqu’il faut de*

Da esfera da guerra, o valoroso⁴⁰ (*spoudaios*), medida de valor. Aubenque atenta para a existência de mais do que semelhança com o equânime, sendo ambos o mesmo tipo, pois atuam nos casos particulares tendo como pressuposto a reta regra. Outro tipo contraposto é o hábil, que, no entanto, diferencia-se do *phrônimos* justamente por não pressupor a virtude moral.

A ação do *phrônimos* diz respeito ao momento oportuno (*kairós*) no domínio do instável, sendo comparado com o navegador e o médico, ofícios que pressupõem igualmente deliberação e escolha de meios sobre como melhor agir nos casos particulares, e requerem o saber adquirido por meio da experiência.

De modo análogo ao navegador que busca conduzir o navio em segurança a seu destino, já traçado, reconhecendo os sinais que indicam os obstáculos de que deve desviar-se e as vias seguras para avançar, segue o *phrônimos* por meio da reta regra; seu fim é produzir estabilidade, equilíbrio nos âmbitos interno (razão e paixões) e externo (privado e público) do indivíduo e do Estado. Fica claro que não se trata de um saber plenamente comunicável como as matemáticas, mas que, mesmo dependendo da educação, requer a experiência do indivíduo.

Apesar de Aristóteles ter apontado as diferenças entre a *phrônesis* e a arte (*tékhnē*)⁴¹, a comparação com as duas artes supracitadas abre um precedente que permite

l' 'Intelligence' pour comprendre et pour juger; mais intellectualisme qui échappe à la présomption du savoir: la γνώμη n'est pas ce qu'on entendra plus tard par γνώσις, et la prudence gnomique est tout le contraire d'une sagesse gnostique, dont elle repousse d'avance le vertige". AUBENQUE, Op. cit., p.152. [Ter julgamento é não subsumir o particular sob o universal, o sensível sob o inteligível; é, [...] penetrar com uma razão mais 'razoável' que 'racional' o sensível e o singular; [...]. O homem de julgamento sabe que a ciência pode tornar-se inumana, quando, rigorosa, pretende impor suas determinações a um mundo que não é talvez feito para recebê-las. Ao rigor da ciência que pode ser violência, o equânime opõe a indulgência do julgamento. Intelectualismo ainda, pois é preciso 'Inteligência' para compreender e para julgar; mas intelectualismo que escapa à presunção do saber: a γνώμη não é o que se entenderá mais tarde por γνώσις, e a prudência gnômica é o contrário de uma sabedoria gnóstica, cuja vertigem repele de antemão].

⁴⁰ *Idem*, p.45.

⁴¹ "il n'y a pas ressemblance entre le cas des arts et celui des vertus. Les productions de l'art ont leur valeur en elles-mêmes; il suffit donc que la production leur confère certains caractères. Au contraire, pour les actions faites selon la vertu, ce n'est pas par la présence en elles de certains caractères intrinsèques qu'elles sont faites d'une façon juste ou modérée; il faut encore que l'agent lui-même soit dans une certaine disposition quand il les accomplit: en premier lieu, il doit savoir ce qu'il fait; ensuite, choisir librement l'acte en question et le choisir en vue de cet acte lui-même; et en troisième lieu, l'accomplir dans une disposition d'esprit ferme et inébranlable. Or ces conditions n'entrent pas en ligne de compte pour la possession d'un art quel qu'il soit, à l'exception du savoir lui-même, alors que, pour la possession des vertus, le savoir ne joue qu'un rôle minime ou même nul, à la différence des autres conditions, lesquelles ont une influence non pas médiocre, mais totale, en tant précisément que la vertu naît de l'accomplissement répété des actes justes et modérés." EN, II, 3, 1105a30-b5. [não há semelhança entre o caso das artes e o das virtudes. As produções

ver na *phrônesis* uma espécie de arte própria da política. Aubenque aponta-nos também essa possibilidade quando diz que o “*prudent d’Aristote est plutôt dans situation de l’artiste, qui a d’abord à faire, pour vivre dans un monde où il puisse être véritablement homme*”⁴².

É justamente por esse vínculo com o fazer que, ao final da *Ética a Nicômaco*, vemos que a *phrônesis*, apesar de imprescindível para a manutenção ordenada das relações político-sociais, resta como virtude subalterna em relação à *sophia*, à sabedoria teórica⁴³. Além disso, também por seu vínculo com as virtudes morais⁴⁴, é menos apta ao bem supremo do homem⁴⁵, definido como bem-estar alcançado pela atividade da razão, sendo a

da arte têm seu valor em si mesmas; basta, portanto, que a produção lhes confira certos caracteres. Ao contrário, para as ações feitas segundo a virtude, não é pela presença nelas de certas características intrínsecas que são feitas de um modo justo ou moderado; é preciso ainda que o próprio agente esteja em uma certa disposição quando as realiza: em primeiro lugar, ele deve saber o que faz; em seguida, escolher livremente o ato em questão e o escolher em vista do próprio ato; e em terceiro lugar, realizá-lo com uma disposição de espírito firme e inabalável. Ora, essas condições não contam para a posse de qualquer arte que seja, com exceção do próprio saber, enquanto que, para a posse das virtudes, o saber só tem um papel mínimo ou mesmo nulo, diferentemente das outras condições, as quais têm uma influência não mediana, mas total, enquanto precisamente que a posse da virtude nasce da realização repetida dos atos justos e moderados].

“a arte, à diferença da *phrônesis*, possui uma virtude, isto é, uma excelência, no sentido em que o artista pode ser um artista excelente ou mesmo um péssimo artista, como é demonstrado pelo fato de que na arte, como na ciência, errar voluntariamente é preferível a errar involuntariamente, enquanto na *phrônesis* ocorre o contrário. [...] Isso demonstra que na arte o momento do saber é separável do procedimento efetivo, e tem, portanto, maior independência do que na *phrônesis*: é prova disso o fato de que a arte, como a ciência, pode ser esquecida, ao passo que a *phrônesis* não, o que significa que a arte é apenas um saber que, portanto, se pode perdê-la, enquanto a *phrônesis* é algo que não se pode perder, isto é, um modo de ser, uma virtude inclusive em sentido moral.” BERTI, *Op. cit.*, p.159.

⁴² [O prudente de Aristóteles está antes na situação do artista, que de início deve *fazer*, para viver em um mundo onde ele possa *ser* realmente homem]. AUBENQUE, *Op. cit.*, pp.90-91.

⁴³ “A conclusão da filosofia prática vincula-se, assim, à conclusão ‘teológica’ – no sentido esclarecido anteriormente – da filosofia teórica, pois a ‘contemplação de Deus’ à qual se alude nesta passagem é justamente a ‘sabedoria’, isto é, a ciência das causas primeiras, a metafísica. As diferentes formas de racionalidade, mesmo sendo claramente distintas, estão, assim, organicamente articuladas”. BERTI, *Op.cit.*, p.156.

⁴⁴ “*C’est d’une façon secondaire qu’est heureuse la vie selon l’autre sorte de vertu [a moral]: car les activités qui y sont conformes sont purement humaine*”. EN, X, 8, 1178a9-10. [É de um modo secundário que é feliz a vida segundo o outro tipo de virtude: pois as atividades que são conformes a ela são puramente humanas].

“*Bien plus, la prudence elle-même est intimement liée à la vertu morale, et cette dernière à la prudence, puisque les principes de la prudence dépendent des vertus morales, et la rectitude des vertus morales de la prudence. Mais les vertus morales étant aussi rattachées aux passions, auront rapport au composé; or les vertus du composé sont vertus simplement humaines; et par suite le sont aussi, à la fois la vie selon ces vertus et le bonheur qui en résulte. Le bonheur de l’intellect est, au contraire, séparé*”. EN,X,8,1178a15-13. [Ademais, a própria prudência está intimamente ligada à virtude moral, e esta última à prudência, pois os princípios da prudência dependem das virtudes morais, e a retidão das virtudes morais da prudência. Mas as virtudes morais sendo também ligadas às paixões, terão relação com o composto; ora as virtudes do composto são virtudes simplesmente humanas; e por conseguinte, o são também, ao mesmo tempo a vida segundo estas virtudes e a felicidade que resulta disso. A felicidade do intelecto é, ao contrário, separada].

⁴⁵ ROSS, *Op. cit.*, p. 196.

contemplação a atividade da razão por excelência, a qual, prescindindo da ajuda externa, propicia ao sábio uma vida até certo ponto autônoma. A *phrônesis* surge então, por fim, como virtude auxiliar da *sophia*⁴⁶.

O sábio aqui é tomado como ser de exceção pela excelência de sua própria atividade, enquanto no caso do *phrônimos* estaríamos diante do homem ‘comum’, do cidadão e do político, que realiza sua excelência dentro dos limites impostos pelas circunstâncias e apetites; um tipo não excluiria necessariamente o outro⁴⁷, ainda que o sábio não venha a ter a mesma necessidade de condições materiais favoráveis à sua excelência como o prudente.

O sincero dissimulador accettiano conhecerá, por sua vez, vários tipos, de acordo com a ação exemplificada: desde os exemplos de âmbito governativo, como os de Jó e Enéias, até os de âmbito mais propriamente privado, como os de José, dos filhos de Noé, e mesmo de Ulisses disfarçado em seu colóquio com Penélope. O âmbito das ações descritas ou narradas atém-se sobretudo ao da sabedoria prática. O sincero dissimulador é homem ciente de seus limites, prudente.

Dissimulatio e honestas

⁴⁶ Posição defendida por Aubenque contrariamente à de Werner Jaeger. AUBENQUE. *Op. cit.*, pp.14-15.

⁴⁷ “On discute aussi le point de savoir quel est l’élément le plus important de la vertu, si c’est le choix délibéré ou la réalisation de l’acte, attendu que la vertu consiste dans ces deux éléments. La perfection de la vertu résidera évidemment dans la réunion de l’un et de l’autre, mais l’exécution de l’acte requiert le secours de multiples facteurs, et plus les actions sont grandes et nobles, plus ces conditions sont nombreuses. Au contraire, l’homme livré à la contemplation n’a besoin d’aucun concours de cette sorte, en vue du moins d’exercer son activité: [...] mais en tant qu’il est homme et qu’il vit en société, il s’engage délibérément dans des actions conformes à la vertu: il aura donc besoin des moyens extérieurs en question pour mener sa vie d’homme”. EN, X, 8, 1178a34-b6 [Discute-se também qual é o elemento mais importante da virtude, se é a escolha deliberada ou a realização do ato, visto que a virtude consiste nestes dois elementos. A perfeição da virtude residirá evidentemente na reunião de um e de outro, mas a execução do ato requer o socorro de múltiplos fatores, e quanto mais as ações são grandes e nobres, mais as condições são numerosas. Ao contrário, o homem entregue à contemplação não tem necessidade de nenhum concurso desse tipo, em vista ao menos de exercer sua atividade:[...] mas enquanto homem e que vive em sociedade, ele se engaja deliberadamente nas ações conformes à virtude: ele terá portanto necessidade dos meios exteriores em questão para levar sua vida de homem].

A categoria que nos interessa especialmente, a dissimulação, tem sua origem latina na *dissimulatio*, que por sua vez deriva da *eironéia* grega, com a qual inicialmente se confunde, ganhando aos poucos maior autonomia. Em Cícero, ironia, dissimulação e agudeza se entrelaçam, relação que verifica em Accetto.

Na *Ética a Nicômaco*, como vimos, a *eironéia* é entendida como vício engendrado por uma ‘atenuação da verdade’, ou ‘afetação de ignorância’ (de todo modo, irônica), vício que, quando usado com moderação, é considerado operação decorosa, “*toute exagération étant à charge aux autres*”⁴⁸. Concorre ainda para o ambíguo valor deste suposto vício, o recurso exemplar e emblemático dele por parte de Sócrates.

Na *Arte retórica*, encontramos outro efeito da ironia – e que a diferenciara posteriormente da *dissimulatio* –, o de demonstração de menosprezo, podendo motivar a cólera alheia:

“*contre ceux qui opposent l’ironie à nos préoccupations sérieuses, l’ironie ayant quelque chose de méprisant.*”⁴⁹ (*Ret.*, II, 1379b31)

Em seguida, ao tratar da conveniência (*prepon*) das palavras que exprimem as paixões (*AR*, 1408a10), Aristóteles prevê a necessidade para o orador de preparar o público para as metáforas que exageram com o fim de excitar as paixões, sendo que este exagero pode ser ‘neutralizado’ e revertido em gracejo pelo tratamento irônico:

“*C’est ainsi que l’on parle dans les transport de l’enthousiasme; aussi les auditeurs admettent-ils évidemment ce langage, étant dans la même habitude. C’est pourquoi il est approprié à la poésie; car celle-ci est inspirée. Il faut employer ainsi ce style, ou bien ironiquement, comme faisait Gorgias, et comme dans les exemples du Phèdre*”⁵⁰. (*Ret.*, III, 1408b17-20)

A própria ironia será então classificada justamente como um tipo de gracejo (*ghelóion*), que pressupõe um jogo de palavras e sentidos, adequado ao homem livre – antes ‘senhoril’ que servil, portanto –, e com a função argumentativa de facilitar a refutação nos debates, ou seja, com uma função tática propriamente ofensiva:

⁴⁸ [todo exagero sendo incômodo aos outros]. *EN*, 1127b28.

⁴⁹ [contra aqueles que opõem a ironia às nossas preocupações sérias, a ironia tem algo de depreciativa].

⁵⁰ [Assim se fala nos transportes do entusiasmo; tanto os ouvintes admitem evidentemente esta linguagem, estando no mesmo hábito. Por isso é apropriado à poesia; pois esta é inspirada. É preciso empregar assim este estilo, ou bem ironicamente, como fazia Górgias, e como nos exemplos do *Fedro*].

*“il faut, disait avec raison Gorgias, détruire le sérieux [spoudes] des adversaires par le rire et le rire par le sérieux, nous avons dit, dans notre traité sur la Poétique, combien il y a d’espèces de plaisanteries, dont une partie s’accorde avec le caractère de l’homme libre [eleutero], l’autre non: vous devez donc à n’en prendre que ce qui est en harmonie avec votre personne. L’ironie est plus digne de l’homme libre que la bouffonnerie; par le rire, l’ironiste cherche son propre plaisir; le bouffon, celui d’autrui”*⁵¹. (Ret., III, 1419b3-8)

Quando vamos para Cícero, encontramos no *De Oratore*, ao lado da ironia, o termo *dissimulatio*, o que não chega a implicar estabelecimento de categorias distintas, mas antes uma certa sobreposição do primeiro termo pelo segundo, enquanto recurso agradável tanto à conversação quanto à tribuna:

*“269 Urbana etiam dissimulatio est, quom alia dicuntur ac sentias, non illo de quo ante dixi, quom contraria dices [...] quom toto genere orationis severe ludas, quom aliter sentias ac loquare. [...] 270 sed uti ei ferunt qui melius haec norunt, Socratem opinor in hac ironia dissimulatioque longe lepore et humanitate omnibus praestitisse. Genus est perelegans et cum gravitate salsum quomque oratoriis dictionibus tum urbanis sermonibus accomodatum. 271 Et hercule omnia haec, quae a me de facetiis disputantur, non maiora forensium actionum quam omnium sermonum condimenta sunt. [...] sic profecto se res habet, nullum ut sit vitae tempus, in quo non deceat leporem humanitatemque versari”*⁵². (De Or., II, LXVII, 269-271)

De um lado, a *dissimulatio* é aproximada aos gracejos que jogam com palavras diversas ao se referir a uma mesma ‘coisa’, no sentido de criar um equívoco, *“quom honesto verbo vitiosa res appellatur”*⁵³; de outro, ela ocorre no jogo com as ‘coisas’ que se referem a uma mesma palavra, num procedimento considerado “agudo”⁵⁴.

Há ainda a dissimulação pela simulação de ingenuidade; diferindo de formas anteriores cuja intenção jocosa se dava pela simulação de seriedade:

⁵¹ [No que concerne os gracejos, uma vez que eles parecem ser de alguma utilidade nos debates e que é preciso, dizia com razão Górgias, destruir a seriedade dos adversários pelo riso e o riso pelo sério, dissemos, em nosso tratado sobre a *Poética*, quantas espécies há de gracejos, das quais uma parte concilia com o caráter do homem livre, a outra não: deveis pois utilizar apenas o que está em harmonia com vossa pessoa. A ironia é mais digna do homem livre que a bufonaria; pelo riso, o irônico busca seu próprio prazer; o bufão, o do outro].

⁵² [É urbana a dissimulação de quem fala diferente do que pensa, não contra o que disse, mas dizendo de modo contrário [...] de quem em todo gênero de orações severas zomba, falando diferente do que pensa. [...] segundo aqueles que conhecem a antiguidade melhor que eu, foi Sócrates quem superou nesta ironia e dissimulação, desenvolvendo-a de modo mais gracioso e polido do que ninguém. Este gênero é inteiramente de bom gosto, e quando o picante une-se à gravidade convém igualmente ao modo de falar dos oradores e à conversação urbana. 271 Sim, tudo o que digo aqui do gracejo não serve menos a condimentar as conversas comuns do que os litígios do tribunal. [...] Igualmente, na vida as coisas são tais que não há nenhum momento em que o a graça e a polidez não tenham lugar].

⁵³ De Or., II, LXVII, 272.

“Sunt etiam illa subabsurda, sed eo ipso nomine saepe ridicula, non solum mimis perapposita, sed etiam quodam modo nobis [...] LXVIII Genus hoc leuius et, ut dixi, mimicum; sed habet non numquam aliquid etiam apud nos loci, ut uel non stultus quasi stulte cum sale dicat aliquid. [...] 275 Valde haec ridentur et hercule omnia, quae a prudentibus [quasi] per simulationem [non intelligendi] subabsurde salseque dicuntur. Ex quo genere est etiam non uideri intellegere quod intellegas”⁵⁵. (De Or., II, LXVII, 274-LXVIII, 275)

Uma variação séria desta última em particular, será preconizada aos dissimuladores honestos por Accetto no confronto com os simuladores:

“ma le vopi son tra noi molte e non sempre conosciute, e, quando si conoscono, è pur malagevole l’usar l’arte contra l’arte, e in tal caso riuscirà più accorto chi più saprà tener apparenza di sciocco, perché, mostrando di creder a chi vuol ingannarci, può esser cagion ch’egli creda a nostro modo; ed è parte di grand’intelligenza che si dia a veder di non vedere quando più si vede”⁵⁶. (DDO, cap.XI)

No que diz respeito às vicissitudes da *dissimulatio*, encontramos em Quintiliano uma definição que a separa da *eironéia*, a qual é chamada “*inlusionem*” que manifesta o contrário⁵⁷; o que não é pressuposto à *dissimulatio* que, por sua vez, ganha agora mais espaço para si e mais autonomia frente à ironia.

O procedimento do fingimento, no sentido da ‘dissimulação virtuosa’, é preconizado por Quintiliano ao orador, de modo análogo ao exemplo de Aníbal na guerra, que sabendo a verdade de suas intenções e ações forjava uma imagem diversa ao seu oponente:

“ut Hannibal, cum inclusus a Fabio sarmentis circum cornua bovm deligatis incensisque per noctem in adversos montes agens armenta speciem hosti abeuntis exercitus dedit: sed illum fefellit, ipse quid verum esset non ignorvit”⁵⁸. (IO, II, XVII, 19)

⁵⁴ De Or., II, LXVII, 273.

⁵⁵ [Certas ingenuidades um pouco absurdas, e por isto mesmo com frequência risíveis, podem convir não somente aos mimos, mas ainda a nós [oradores] [...] Este gênero é bem frívolo e, como disse, para mimos; mas por vezes também tem lugar junto a nós, assim como alguém não tolo, por exemplo, diga algo praticamente tolo de modo picante. [...] Todos estes traços fazem rir, como todos aqueles que os prudentes [praticamente] dizem por simulação de ingenuidades espirituosas. Do mesmo gênero é parecer não compreender o que se compreende].

⁵⁶ [‘mas as raposas entre nós são muitas e nem sempre conhecidas, e, quando são reconhecidas, é difícil usar a arte contra a arte, e nesse caso será mais astuto quem mais souber manter a aparência de tolo, pois, mostrando acreditar em quem quer nos enganar, pode haver ocasião em que ele creia em nosso modo; e é parte de grande inteligência que se dê a ver de não ver quando mais já se vê].

⁵⁷ IO, VIII, 6, 54.

⁵⁸ [como Aníbal, quando, cercado por Fábio, mandou atar lenha ao chifre dos bois e atear fogo, e depois na noite lançou para as colinas opostas a manada, dando a impressão ao inimigo de ter levantado acampamento, chegando assim a enganá-lo: mas a verdade Aníbal conhecia bem].

De modo que ao orador é permitido utilizar ardis para triunfar. À operação de ocultação, diríamos, da lógica argumentativa⁵⁹, Quintiliano nomeará, no livro IV, *dissimulatio*, utilizando este termo para definir a excelência da arte retórica prevista por Aristóteles: a ocultação do trabalho de composição do discurso, no exórdio, sobretudo para melhor persuadir. Tal sentido foi apreendido por Accetto quando diz que a dissimulação é virtude sobre virtude:

*“Nec argumentis autem nec locis nec narrationi similis esse in proemio debet oratio, necque tamen deducta semper atque circumlita, sed saepe simplici atque inlaboratae similis nec verbis uultuque nimia promittens; dissimulata enim et, ut Graeci dicunt, anepiphantos actio melius saepe subrepti”*⁶⁰. (IO, IV, 1,60)

Quintiliano acentuará ainda o valor da dissimulação de ornamentos e da composição junto aos discursos de causas de pouco peso, privadas, nas quais as figuras não devem ser as poéticas ou as comumente admitidas sob a autoridade dos antigos, mas as da ‘fala correta’⁶¹.

Entretanto, é ao tratar dos gracejos (*ridiculi*), que Quintiliano destaca como seu fundamento a contraposição entre simulação e dissimulação, central em Accetto:

⁵⁹ Já na retórica aristotélica, esse traço próprio à dissimulação, o ‘fingimento decoroso’, é tomado como fundamento da excelência da arte oratória – servindo não para quebrar a argumentação alheia, como nos debates, mas para ocultar o trabalho da composição e assim tornar o discurso mais persuasivo: *“aussi le travail du style doit-il rester caché; le langage ne doit pas avoir l’air recherché, mais naturel (c’est là ce qui est persuasif; l’autre style produit l’effet contraire, car, pensant à un piège, les auditeurs sont prévenus, comme devant les vins mélangés)”*. Ret., III, 2,1404b15.

A metáfora tem, nesse sentido, um papel preponderante, por ser recurso comumente usado nas conversações familiares: *“on converse toujours au moyen des métaphores, des mots propres, des mots usuels; il est, par conséquent, évident que, si l’on sait s’y prendre, le style aura un air étranger, sans que l’art en cela apparaisse, et tout en restant clair; c’est là, disions-nous, l’excellence de la prose oratoire”*. Ret., III, 2, 1404b35.

⁶⁰ [Nem de argumentações nem de provas nem de exposição similares deve ser o exórdio de uma oração, nem ainda sempre rebuscado e ornado, mas com frequência similar a um discurso plano e não elaborado, que não promete demasiado com palavras e com a postura: dissimulado e, assim como dizem os gregos, *anepiphantos*, chega com frequência a se insinuar melhor].

⁶¹ *“In parvis ergo, quales sunt fere privatae, sit ille pressus et velut adplicitus rei cultus, in verbis summa diligentia: quae in locis impetu feruntur et circumiectae orationis copia latente, hic expressa et, ut vult Zeno, «sensu tincta» esse debunt: compositio dissimulata quidem, sed tamen quam iucundissima: [118] figurae non illae poetiae et contra rationem loquendi auctoritate veterum receptae (nam debet esse quam purissimus sermo), sed quae varietate taedium effugiant et mutationibus animum levent, ”*. IO, IV, 2, 117-118. [Nas pequenas causas, como geralmente são as privadas, o ornamento de que falamos esteja contido e como que estreitamente ligado ao tema, suma diligência se coloque nas palavras: aquelas que nos lugares comuns vêm pronunciadas impetuosamente e terminam por permanecer escondidas na copiosidade do discurso, devem ser claras e, como deseja Zenão, ‘muito significativas’; a composição segue, assim, dissimulada, mas a mais agradável possível: [118] as figuras não serão as poéticas e comumente admitidas, sob a autoridade dos antigos, contra as normas da fala correta (pois a fala deve ser a mais pura possível), mas pela variedade escapem do tédio e levantem o ânimo com as mudanças].

“Plurimus autem circa simulationem <et dissimulationem> risus est, quae sunt vicina et prope eadem, sed simulatio est certam opinionem animi sui imitantis, dissimulatio aliena se parum intellegere fingentis. Simulavit Afer, cum in causa subinde dicentibus, Celsinam de re cognovisse, quae erat potens femina: ‘Quis est’, inquit, iste?’ Celsinam enim videri sibi virum finxit”⁶². (IO,VI,3,85)

Em seguida, Quintiliano ressalta a ambigüidade da relação entre coisas e palavras como fundamento da dissimulação:

“Cui sine dubio frequentissimam dat occasionem ambiguitas: [...] Sed adverti intellectus et aliter solet, cum ab asperioribus ad leniora deflectitur: ut qui interrogatus, quid sentiret de eo, qui in adulterio deprehensus esset, tardum fuisse respondit”⁶³. (IO,VI,3,87)

Poder-se-ia dizer que, gradualmente, a *dissimulatio* assume um aspecto próprio de ocultamento de planejamento, de intenções, para produzir um equívoco, enquanto a ironia recorre a um velamento que, por sua vez, evidencia o equívoco. Accetto recorre a ambos os recursos de modo a fazer da ambigüidade equívoco.

E se a *dissimulatio*, enquanto deleite, tem seu desenvolvimento próprio nos tratados de retórica, quando circunscrita aos negócios, aparece inicialmente como *dolus malus*, sendo tratada no *De Officiis* em certa contraposição com a *honestas*:

“Quod si Aquiliana definitio vera est, ex omni vita simulatio dissimulatioque tollenda est. Ita, nec ut emat melius nec ut vendat, quicquam simulabit aut dissimulabit vir bonus. Atque iste dolus malus et legibus erat vindicatus [...] et sine lege iudiciis, in quibus additur EX FIDE BONA”⁶⁴. (De Officiis, III, 15)

Logo em seguida, porém, apenas a simulação, entendida como fraude e mentira, é repudiada⁶⁵.

⁶² [Simulação e dissimulação, afins e quase idênticas, são pois fontes notáveis de riso, com a diferença, porém, que simula quem finge ter uma opinião segura, dissimula quem finge entender pouco de coisas alheias. Simulou Afro, quando, num processo, a quem dizia de vez em quando que estava a par dos fatos Celsina, mulher muito influente, perguntou: ‘mas quem é este Celsina?’ evidentemente parecendo ter acreditado que Celsina fosse um homem].

⁶³ [À dissimulação oferece indubitavelmente contínuo motivo a ambigüidade: [...] Mas o sentido costuma também ser ligado a outra interpretação, quando de uma situação tensa se passa a outra mais relaxada: como fez aquele que, pedido o próprio parecer sobre o adúltero pego em flagrante, responde que foi pouco lesto de pernas].

⁶⁴ [Ora, se a definição de Aquílio é verdadeira, a simulação e a dissimulação devem ser banidas de qualquer ato da vida. Assim o homem de bem não deve simular nem dissimular, nem para comprar nem para vender melhor. De fato, esta fraude era contemplada também pelas leis [...], e sem lei punida pelos juízes, nos quais se aplica a fórmula: segundo a boa fé].

⁶⁵ *Idem ibidem*.

A *honestas* implica justiça e generosidade⁶⁶, e remete ao decoro que pede e produz as virtudes da beleza, constância e ordem. Cícero assinala ainda que o honesto, apesar de não gozar de muita fama entre os homens, é por natureza louvável⁶⁷.

A honestidade tem ainda como pressuposto essencial, o conhecimento da verdade pela ponderação diligente. Para isto, “*duo vitia evitanda sunt: unum, ne incognita pro cognititis habeamus hisque temere assentiamur*”⁶⁸, o segundo, não se dedicar em demasia “*in res obscuras atque difficiles conferunt easdemque non necessarias*”⁶⁹.

Como fundamento da vida em comum, a honestidade é virtude que possibilita a concórdia necessária à manutenção das relações civis. Circunscrito o âmbito da honestidade como fundamento da vida civil, Cícero trabalha com o rebatimento de princípios éticos e retóricos, e passa a aplicar estes princípios às conversações familiares, propondo regras para regê-las.

A honestidade irá compor com a atuação pública pressuposta no convívio social, pelo que Cícero reaplica os preceitos da ação do orador ao conviva. Diverso da oratória do fórum, voltada apenas à disputa séria e conflituosa, a conversação familiar é trato pacífico e ameno⁷⁰; não obstante, em caso de reprovações, o convívio civil também pode comportar, em último caso, uma aparente ira ao modo litigioso dos oradores. Mas, nestes casos, deve-se manter inteiramente afastada a ira, que impede os atos sensatos, e deste modo preconiza-se como remédio à maior parte dos casos uma repreensão séria mas doce, a fim de evitar a ofensa⁷¹.

⁶⁶ “*cuius partes duae: iustitia, in qua virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur; et huic coniuncta beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet*”. *Idem*, I, 7. [Duas são as suas partes: a justiça, que tem o máximo esplendor da virtude e confere aos homens o nome de bons; e, junto a ela, a beneficência, que também pode chamar-se generosidade ou liberalidade].

⁶⁷ *Idem*, I, IV, p.14.

⁶⁸ [devem ser evitados dois vícios: primeiro, não ter por conhecido o ignorado, dando-lhe cegamente nosso assentimento]. *Idem*, I, VI.

⁶⁹ [a coisas obscuras e difíceis e por consequência não necessárias]. *Idem*, I, VI.

⁷⁰ “*Sed quomodo in omni vita rectissime praecipitur, ut perturbationes fugiamus, id est motus animi nimios rationi non obtemperantes, sic eiusmodi motibus sermo debet vacare, ne aut ira existat aut cupiditas aliqua aut pigritia aut ignavia aut tale aliquid appareat*”. *Idem*, I, XXXVIII. [Retíssimo preceito requer que nós, em cada momento da vida, escapemos das perturbações, isto é, daqueles movimentos do ânimo descompostos que se rebelam à razão; daí, também o discurso familiar deve ser absolutamente livre de tais movimentos, para que não prorrompa em cólera ou qualquer outra cupidez, não transpareça nem fraqueza nem vileza nem outro defeito semelhante].

⁷¹ *Idem*, I, XXXVIII.

A relação entre a conversação honesta e o recurso à aparência é desenvolvida em termos de comparação não só com a atuação de oradores, mas também de histriões⁷². Reposto ao trato civil, a atuação do conviva desdobra-se, uma vez que ele é ao mesmo tempo ator e espectador. De um lado, ele deve ficar atento à própria ação, porquanto geradora de efeitos junto aos circunstantes; de outro, deve observar a ação alheia, pelo que lhe pode revelar. A contínua observação dos vícios humanos provê a capacidade para perceber os grandes através dos pequenos⁷³.

O honesto teatro da civilidade: convívio e boas maneiras

No final do capítulo IX de seu tratado, Accetto faz clara alusão aos ensinamentos de civilidade de Giovanni della Casa, a quem cita, reputando-lhe o valor de seus preceitos sobre a “arte da boa educação”. Aponta-se assim um dos casos de uso da dissimulação junto ao convívio social, o de evitar “atos inoportunos”, para o que se faz necessário parecer alheio ao erro alheio:

...“mo-
strar di non veder gli
errori altrui ac-
ciò che la con-
versazione
riesca di
buon

⁷² *Idem*, I, XXXV.

⁷³ “*Ex oculorum optutu, superciliorum aut remissione aut contractione, ex maestitia, ex hilaritate, ex risu, ex locutione, ex reticentia, ex contentione vocis, ex summissione, ex ceteris similibus facile iudicabimus, quid eorum apte fiat, quid ab officio naturaque discrepet. Quo in genere non est incommodum, quale quidque eorum sit, ex aliis iudicare, ut, si quid non deceat illos, vitemus ipsi. Fit enim nescio quomodo ut magis in aliis cernamus, quam in nobismet ipsis, si quid delinquitur. [...] non modo quid quisque loquatur, sed etiam quid quisque sentiat atque etiam de qua causa quisque sentiat*”. *Idem*, I, XLI. [De um volver dos olhos, de expansão ou contração da sobrancelha, da tristeza, da alegria, do riso, da fala, do silêncio, de um alçar ou abaixar da voz, destes e de outros semelhantes atos, será fácil julgar qual deles seja conveniente, qual discorde do dever e da natureza. A este respeito, não é inadequado julgar a natureza de cada ação nossa pelo estudo dos outros, de modo que possamos evitar aquilo que àqueles não condiz: pois ocorre que nós, se existe alguma falta ou defeito, percebamos mais agudamente nos outros que em nós mesmos. [...] devemos observar não somente as palavras, mas também o que cada um pensa, e a causa daquilo que pensa].

gusto”⁷⁴.

A dissimulação, ao ser utilizada em contexto de convívio social (de ócio cortês, pode-se dizer), recebe nuances outras das que tem no âmbito dos colóquios sobre questões de Estado (de negócios), ainda que aos prazeres do convívio mescle-se eventualmente a aspereza das disputas de interesses. Como veremos agora, tanto o conceito de *sprezzatura*, formulado por Baldassare Castiglione n’*O Cortesão*, quanto o de “graça” utilizado por Della Casa n’*O Galateo*, prevêm a ação dissimulada como substrato necessário à produção e manutenção da convivência não só pacífica, mas também deleitosa e elegante.

Na concepção do “teatro do mundo” amplamente difundida nos séculos XVI e XVII – concepção que, como vimos, aparece em Platão, é desenvolvida por Cícero e reafirmada por Sêneca, na carta 77, §20: “*Quomodo fabula, sic vita non quam diu, sed quam bene acta sit, refert*”⁷⁵ –, muito vale a percepção deste duplo papel de ator e espectador.

Na formulação do perfeito cortesão de Castiglione, retoma-se a importância do discernimento de circunstâncias e de pessoas, e em todo caso a discrição (ação atrelada à dissimulação), com repúdio à ostentação (ação atrelada à simulação):

*“Sia adunque quello che noi cerchiamo, dove si veggon gli inimici, fierissimo, acerbo, e sempre tra i primi; in ogni altro loco, umano, modesto, ritenuto, fuggendo sopra tutto la ostentazione e lo impudente laudar se stesso, per lo quale l’omo sempre si còncita odio e stomaco [disgusto] da chi ode”*⁷⁶. (*Il Cortigiano*, I, XVII)

E ainda:

*“dico ben che chi, laudando a se stesso, non incorre in errore, né a sé genera fastidio o invidia da chi ode, quello è discretissimo, e, oltre alle laudi che esso si dà, ne merita ancor dargli altri”*⁷⁷. (*Il Cortigiano*, I, XVIII)

O virtuoso opera pela dissimulação mas não é qualificado como dissimulado ou dissimulador. A ação de dissimular aparece antes como habilidade coadjuvante submetida ao juízo e ao discernimento.

⁷⁴ [mostrar que não se vê os erros dos outros, a fim de que a conversação resulte de bom gosto].

⁷⁵ [A vida é como uma fábula: não importa o quanto seja longa, mas se foi bem representada].

⁷⁶ [Seja pois aquele que buscamos, donde se vêem os inimigos, ferocíssimo, acerbo, e sempre entre os primeiros; em qualquer outro lugar, humano, modesto, contido, fugindo sobre tudo da ostentação e do impudente louvor de si mesmo, pelo que o homem sempre incita o ódio e o desgosto de quem ouve].

⁷⁷ [digo que quem, louvando a si mesmo, não incorre em erro, nem a si gera fastio ou inveja de quem ouve, aquele é discretíssimo, e, além dos louvores que ele se dá, merece ainda dar-lhe outros].

A aproximação entre discrição e dissimulação virá no segundo livro, mas ainda como modo de agir e não como qualidade do agente⁷⁸.

Tal como o orador, o cortesão será julgado pela figura que apresenta, pelos gestos, postura, linguagem; atos e palavras serão tomados como indícios das “coisas internas” – ainda que insuficientes para se formular juízos definitivos⁷⁹. Poderíamos dizer que, no jogo de máscaras, mesmo as escolhas delas sinalizariam disposições interiores; ademais, ainda que pressuposta nas relações civis, a máscara nem sempre pode ser a mesma, pois, se assim fosse, revelar-se-ia como impostura, falsidade, e não decoro, representação ao modo de ‘fingimento poético’.

A *sprezzatura* cunhada por Castiglione, é modo de agir contrário à afetação, ainda que implique amplificação; é também fonte da graça. Ademais,

*“porta ancor seco un altro ornamento, il quale, accompagnando qualsivoglia azione umana per minima che ella sia, non solamente subito scopre il saper di chi la fa, ma spesso lo fa estimar molto maggior di quello che è in effetto; perché nelli animi delli circostanti imprime opinione che chi così facilmente fa bene sappia molto più di quello che fa e, se in quello che fa ponesse studio e fatica, potesse farlo molto meglio”*⁸⁰. (Il Cortigiano, I, XXVIII)

Além da graça, tem como efeito produzir a maravilha. A amplificação pela *sprezzatura* opera por dissimulação ao esconder a arte e demonstrar facilidade no fazer e dizer, quase “*senza pensarvi*”:

*“Però si po dir quella esser vera arte, che non appare esser arte; né più in altro si ha da poner studio che nel nasconderla: perchè, se è scoperta, leva in tutto il credito e fa l’omo poco stimato”*⁸¹.

Na continuação dessa passagem, muito provavelmente aludindo a Crassus e Antônio retratados por Cícero no *De Oratore*⁸², outro paralelo com o orador ilustra o conceito:

⁷⁸ *Idem*, II, VIII.

⁷⁹ *Idem*, II, XXVIII.

⁸⁰ [traz ainda consigo uma outra qualidade [ornamento], a qual, acompanhando qualquer ação humana, por mínima que seja, não somente logo revela o saber de quem a realiza, mas freqüentemente faz com que seja considerado muito maior do que de fato é; porque nos espíritos dos circunstantes imprime a opinião segundo a qual aquele que tão facilmente faz bem sabe muito mais do que aquilo que faz e, se no que faz pusesse estudo e fadiga, poderia fazer ainda melhor].

⁸¹ [Porém se pode dizer ser verdadeira arte, aquela que não parece ser arte; nem mais em outro se há de por empenho que no escondê-la: pois, se descoberta, leva em tudo o crédito e faz o homem pouco estimado]. *Idem*, I, XXVI.

*“E ricordomi io già aver letto esser stati alcuni antichi oratori eccellentissimi, i quali tra le altre loro industrie sforzavansi di far credere ad ognuno sé non aver notizia alcuna di lettere; e, dissimulando il sapere, mostravan le loro orazioni esser fatte semplicissimamente e più tosto secondo che loro porgea la natura e la verità che lo studio e l’arte: la qual, se fosse stata conosciuta, arìa dato dubio negli animi del populo di non dover esser da quella inganati”.*⁸² (*Il Cortigiano*, I, XXVI)

À dissimulação é também reputada não só a vantagem de ocultar *defeitos* (*De Orat.*, II, XL); mas de promover o deleite ao prover as facécias (*De Orat.*, II, LXXII), podendo ser usada ao modo de ironia por grandes homens, e por ser “grave e bem picante”, tanto em coisas jocosas como também nas severas. (*De Orat.*, II, LXXIII)

Quando vamos ao *Galateo*, citado por Accetto, vemos que a dissimulação não chega a ser nomeada, mas apenas exemplificada, sendo igualmente meio de encobrir vícios e manter a harmonia entre os convivas:

*“Ma tornando alla nostra materia, dico che non istà bene che altri si adiri a tavola, checché si avvenga; e adirandosi no ‘l dee mostrare, né del suo cruccio dee fare alcun segno, per la cagion detta dinanzi, e massimamente se tu arai forestieri a mangiar com esso teco, percioché tu gli hai chiamati a letizia e ora gli attristi”*⁸⁴. (*Galateo*, VIII)

Contudo, ao afirmar que “*anzi conviensi fare dell’autrui voglia suo piacere, dove non ne segua danno o vergogna; ed in ciò fare sempre e dire più tosto a senno d’altri che a suo*”⁸⁵, Della Casa parece levar a dissimulação a um grau máximo: mais que atenuação do ser passa-se a uma anulação que propriamente caracterizaria a simulação. Há um ténue limite a separar a boa educação da servidão:

⁸² [Em nossa infância [...] havia uma opinião de que L. Crassus [...] não havia ultrapassado a instrução primária, e que Antônio, não havia conhecimento de nenhum tipo. [...] 2/ Logo percebemos [...] que ele [Crassus] falava grego como se não conhecesse outra língua; e pelas questões que submetia aos nossos professores [...] compreendemos que não havia nenhum tema que lhe fosse novo ou alheio. No que diz respeito a Antônio [...] ele havia participado de conversas com os homens mais sábios de lá [Atenas e Rodes] [...] 4/ Mas Crassus e ele tinham um plano: Crassus queria dar a pensar, não precisamente que a instrução lhe faltava, mas que a desdenhava, e que nós romanos, em todas as coisas, lhe parecíamos ter luzes superiores às dos gregos; Antônio, por seu lado, estimava que com um povo como o nosso seus discursos seriam melhor acolhidos, se fizesse crer que não tinha jamais estudado]. *De Or.*, II, I, 1-4.

⁸³ [E me recorde de já ter lido terem existido alguns antigos oradores excelentíssimos, os quais entre as suas outras indústrias esforçavam-se em fazer crer a todos que não tinham nenhum conhecimento das letras; e, dissimulando o saber, mostravam os seus discursos terem sido feitos do modo mais simples e sobretudo segundo o que lhes concedia antes a natureza e a verdade que o estudo e a arte: a qual, se tivesse sido conhecida, traria a suspeita aos ânimos do povo de não dever ser por ela enganados].

⁸⁴ [Mas voltando à nossa matéria, digo que não fica bem que alguém se encolerize à mesa, não importa o que ocorra; e encolerizando-se não deve demonstrar, nem do seu tormento deve fazer nenhum sinal, pela razão dita antes, e maximamente se existirem convidados a comer contigo, pois que tu os chamaste à alegria e ora os entristece].

⁸⁵ [antes convém fazer do desejo alheio o seu prazer, donde não siga dano ou vergonha; e nisto fazer sempre e dizer sobretudo na consideração alheia que à própria]. *Idem*, IX.

*“convien temperare e ordinare i tuoi modi non secondo il tuo arbitrio, ma secondo il piacer di coloro co’quali tu usi, e a quello indirizzargli; e ciò si vuol fare mezzanamente: perciocché chi si diletta di troppo secondare il piacere altrui nella conversazione e nella usanza pare più tosto buffone o giuolare, o per avventura lusinghiero, che costumato gentiluomo; sì come, per lo contrario, chi di piacere o di dispiacere altrui non si dà alcun pensiero è zotico e scostumato e disavvenente”*⁸⁶. (Galateo, II)

A tensão aqui se faz entre a constância nas ações e pensamentos (integridade) e a adequação às circunstâncias pela gentileza e educação, como meios de angariar a benevolência alheia e assim tirar maior proveito das ocasiões.

A balança penderá em outra passagem, em prol do sentido ‘aristotélico-socrático’:

*“Non dee adunque l’uomo avvilirsi né fuori di modo assaltarsi, ma più tosto è da sottrarre alcuna cosa de’ suoi meriti che punto arrogervi com parole: perciocché il bene, quando sai soverchio, spiace. [...] n’vantare ci debbiamo de’ nostri beni né facerne beffe, che l’uno è rimproverare agli altri i loro difetti e l’ altro schernire le loro virtù; ma dee di sé ciascuno quanto può tacere o, se la opportunità ci sforza a pur dir di noi alcuna cosa, piacevol costume è di dirne il vero rimessamente”*⁸⁷. (Galateo, XIII)

Reconhece-se o vazio das convenções, mas uma necessidade no usá-las:

*“Questa usanza adunque, così fuori bella e appariscente, è di dentro del tutto vana e consiste in sembianti senza senza effetto e in parole senza significato; ma non pertanto a noi non è lecito mutar-la anzi siamo astretti, poichè ella non è peccato nostro ma del secolo, di secondarla: ma vuolsi ciò fare discretamente”*⁸⁸. (Galateo, XIV)

Ao elogiar a dissimulação honesta, Accetto não só remete ao necessário e prosaico decoro das relações civis, seja ao modo de Della Casa, seja ao de Cícero, mas também toca a concepção de *honestas* de Sêneca, de tom mais dramático e grandiloquente que a dos autores supraditos:

“Virum bonum concedas necesse est summae pietatis erga deos esse. Itaque quicquid illi accidit, aequo animo sustinebit: sciet enim id accidisse lege divina, qua universa

⁸⁶ [convém temperar e ordenar os teus modos não segundo o teu arbítrio, mas segundo o prazer daqueles com quem tratas, e se dirigir a eles [...] moderadamente; pois quem por demais se deleita em secundar o prazer alheio na conversação e no trato parece antes bufão, jogral, ou porventura ainda adulator, do que cavalheiro educado; assim como, pelo contrário, quem não se preocupa com o prazer ou o desprazer alheio, é boçal, mal educado e deselegante].

⁸⁷ [Não deve portanto o homem envilecer nem fora de modo exaltar-se; antes de tudo deve subtrair alguma coisa dos seus méritos do que arrogar-se o mínimo que seja com palavras: pois mesmo o bem, quando excessivo, desagrade. [...] Pelo que nem devemos nos vangloriar dos nossos bens nem desprezar, que um é reprovar aos outros os seus defeitos e outro zombar das suas virtudes; mas deve de si cada um, o quanto pode calar ou, se a oportunidade força a dizer algo de nós, agradável costume é dizer a verdade modestamente].

⁸⁸ [Este uso portanto, tão belo e distinto por fora, é inteiramente vão por dentro e consiste em semblantes sem efeito e em palavras sem significado; entretanto não nos é lícito mudá-lo, antes estamos restritos a secundá-lo, pois não é pecado nosso mas do século; mas requer-se fazer isto discretamente].

*procedunt. Quod sit est, unum illi bonum erit, quod honestum: in hoc enim positum et parere diis nec excandescere ad subita nec deplorare sortem suam, sed patienter excipere fatum et facere imperata*⁸⁹. (*Lettres à Lucilius*, 76, 23-24)

De todo modo, o elogio accettiano apóia-se nesta base retórico-ética da qual não pode ser dissociada, a qual tem como uma de suas funções principais a manutenção da paz por meio do decoro das boas maneiras, pelas amabilidades e agudezas.

No mesmo século, curiosamente, segundo nos informa Skinner, Thomas Hobbes, John Locke, e o historiador inglês Thomas Sprat, preocupados com a ambiguidade moral e os termos equívocos com que se operava, iriam investir contra a arte retórica em prol de uma “ciência moral”. Sprat chegaria justamente a afirmar que “*that eloquence is fatal to peace and good manners, so fatal that it ought to be banish’d out of all civil Societies*”⁹⁰.

⁸⁹ [Deves admitir que o homem virtuoso é sumamente piedoso para com os deuses grandíssimos. Por isso, suportará com ânimo inalterado qualquer coisa que ocorra: sabe que isso ocorreu pela lei divina segundo a qual procedem as coisas do universo. E se é assim, o único bem para eles será a honestidade: esta consiste em obedecer aos deuses, não provocar a ira frente aos imprevistos, não deplorar a própria sorte, mas acolher pacientemente o destino e fazer o que ele ordena].

⁹⁰ [a eloquência é fatal à paz e às boas maneiras, tão fatal que deve ser banida de todas as Sociedades civis]. SKINNER. Quentin. *Moral ambiguity and the Renaissance art of eloquence, in Visions of Politics*. V. II, Cambridge. 2002, p.266.

CAPÍTULO IV

DISSIMULAÇÃO COMO VIRTUDE POLÍTICO-TEOLÓGICA

Per appagiare i tiranni la fraudolente loro dominazione, l'amantano sempre con gli addobbi d'una simulata religione: perchè il volgo, pessimo interprete delle cose, se vede alcun tiranno rivolto al cielo, lo crede timoroso di Dio e per conseguenza amator dell'equità.

Pio Rossi,
Un vocabolario per la menzogna

Modelos da dissimulação

No segundo capítulo do *Della dissimulazione onesta*, que inicia com um elogio à beleza da verdade de origem divina, pode-se ler ao fim:

... “*ama il vero
non per ragion di utile o per
solo interesse d'onore, ma
per se stesso, e ha più
occasione di amarlo
quando vi s'ag-
giunge la salu-
te della re-
publica o
dell'a-
mico*”.

Recorrendo ao equívoco, Accetto como que refaz a relação do egoísmo altruísta aristotélico¹: à negação inicial, que reclama um amor pela verdade por seu próprio valor sem agregar o interesse e a honra, segue a negação da negação pela afirmação de um amor pela verdade agregado à “saúde da república ou do amigo”. O útil e o honroso são assim dissimuladamente repostos em termos práticos de ação pelo bem comum e/ou alheio.

Ademais, à referência em prol da república, podemos unir uma advertência anterior de Accetto sobre o ódio granjeado pelos que fazem mau uso da dissimulação. Note-se que este mau uso diz respeito a fins ofensivos, danosos, da ação de dissimular que, no âmbito político, como veremos agora, pode ser vinculada em termos de ação ‘própria’ do governo tirânico. No século XVII, este tipo de governo teve como figuras mais representativas a do Imperador Tibério retratado por Tácito, utilizado tanto por maquiavélicos quanto por antimaquiavélicos², e, especialmente, a do príncipe formulada por Maquiavel.

Com relação ao primeiro, lê-se em Tácito que a dissimulação é não só virtude, mas virtude especialmente prezada por Tibério³. Ao longo dos *Anais*, contudo, vemos que o ato de dissimular é dispositivo característico dos césaes, logo, do período imperial, quando as leis se desfazem mais facilmente ao gosto do poder excessivamente centralizado, e as

¹ Cf. *EN*, IX, 4.

² Cf. Constantino García-Antonio Alvarez de Morales. “Tacitismo, secularización y pensamiento político en España en el siglo XVII. Al margen de la relación de Moisés González” in A Enzo BALDINI (a cura di). *Aristotelismo Político e Ragion di Stato*. Atti del convegno internazionale di Torino (11-13 febbraio 1993). Firenze. Olschki. 1995, p.384.

³ cf. *Anais*, IV,71,3.

murmurações se disseminam em meio aos segredos de governo (*arcana imperii*). Com base neste contexto, Tácito atenta para a utilidade e necessidade da dissimulação não apenas da parte dos governantes, mas também dos governados – num valor de uso cuja amplitude será reconhecida igualmente por Accetto, e repudiada por um Saaverda Fajardo que, como se verá adiante, o restringe ao governante.

A dissimulação entre os governados, ainda nos *Anais*, é condição de defesa seja do cargo, seja da dignidade, seja da própria vida, seja do ocultamento de suas conspirações, isto é, de sua intenção ofensiva. Tácito revela, ou constrói se se quiser, o mecanismo de opressão vivido sob uma tirania, na qual não são poupados nem mesmos os próceres. Em Roma, cônsules, senadores e cavaleiros temerosos pela vida fazem-se servos, lançando-se na adulação:

*“quanto quis inlustrior, tanto magis falsi ac festinantes vultuque composito, ne laeti excessu principis neu tristior<es> primordio, lacrimas gaudium, questus adulatione<m> miscebant”*⁴.

Do lado do governante, a dissimulação é dispositivo de defesa do governo, confundindo-se com a própria simulação, seja em seu uso junto ao povo (ao distorcer os acontecimentos a seu favor), seja junto aos próceres (ao tentar sondar as suas intenções simulando hesitação):

*“Dabat et famae, ut vocatus electusque potius a re publica videretur quam per uxorium ambitum et senili adoptione inrepsisse. Postea cognitum est ad introspecientes etiam procerum voluntates inductam dubitationem; nam verba vultus in crimen detorquens recondebat”*⁵. (*Anais*, I,7,7)

Em claro paralelo com a ação do orador – ação que se desdobra em uma das funções de governo do imperador –, Tácito chama a atenção para o efeito das palavras e dos gestos (aqui compreendidas as expressões do rosto e a postura corporal), a serem observados em público. A Tibério, mesmo a falta de vigor físico se fazia necessário dissimular, para o que não lhe faltava vigor de ânimo⁶; seu governo é descrito como período de ininterrupto jogo de aparências logo desenganadas, o que instauraria como que

⁴ [Quanto mais ilustre tanto mais pronto a fingir com o rosto composto, a não demonstrar nem alegria pela morte do príncipe nem excessiva tristeza pelo novo]. *Anais*, I, 7,1.

⁵ [Para granjear mais fama, fazia parecer antes ter sido chamado e eleito pela república que introduzido por intriga da mulher e pela adoção de um velho. Soube-se depois que tinha fingido incerteza também para perscrutar as vontades dos próceres: de fato, guardava palavras e feições deturpando-as para incriminar].

⁶ *Anais*, VI, 50, 1.

um impedimento de vínculos políticos mais estáveis. Esta situação se estenderia ao âmbito privado, familiar, numa distinção que na época, de todo modo, não se fazia muito clara:

“Non alias magis anxia et pavens civitas, <t>egens adversum proximos; congressus conloquia, notae ignotaeque aures vitari; etiam muta atque inanima, tectum et parietes circumspectabantur”⁷. (Anais, IV, 69, 3)

Num Estado em que a suspeição é generalizada e a violência oficial irrefreável, a dissimulação torna-se assim virtude por excelência. Dentro do quadro dramático pintado por Tácito, o silêncio dos próprios julgamentos levaria a um ápice no uso da dissimulação: não deveria haver apenas o silêncio do que não deve ser dito, mas um silêncio mesmo do que não deve ser pensado, cujo risco era o de transparecer em gestos e expressões do rosto.

Accetto alude à figura de Tibério, refutando-a, porém, como exemplo de dissimulador, uma vez que, a seu ver, o uso contínuo levaria ao próprio fim da dissimulação pois evidenciaria a máscara. A dissimulação excelente só se realizaria se se ocultasse igualmente, sendo predicada como “virtude sobre virtude”. A uma dissimulação visível, de menor arte porque habitual, contida, por exemplo, nas boas maneiras, parece sobrepor-se a dissimulação que se oculta, antes mais engenhosa porque também ocasional e repentina, logo, sem preparo e sem reparo. Uma prudente engenhosidade, digamos. Segundo Tácito, mesmo o silêncio, quando evidente pela falta das palavras, traz seu risco, dando margem a variada interpretação:

“Isdem consulibus gravitate annonae iuxta seditionem ventum [...] Quis commotus incusavit magistratus patresque, quod non publica auctoritate populum coercuissent, [...] Ita castiganda plebi compositum senatus consultum prisca severitate, necque segnius consules edixere. Silentium ipsius non civile, ut crediderat, sed in superbiam accipiebatur”⁸. (Anais, VI,13,1-2)

No caso de Tibério, dissimulação confunde-se facilmente com simulação pela finalidade ofensiva. Ao imperador não se podia atribuir a virtude da sinceridade, entendida aristotelicamente como caráter necessário para permitir a dissimulação não ofensiva; haveria somente o caráter vicioso do mentiroso e fraudulento, que, apesar de não impedir

⁷ [Nunca a cidade ficou mais inquieta e amedrontada; dissimulava-se frente aos próximos, evitavam-se encontros e conversas, ouvidos de conhecidos e desconhecidos; eram perscrutadas até coisas mudas e inanimadas, como o teto e as paredes].

⁸ [No mesmo consulado por pouco não ocorreu uma revolta devido à carestia; [...] Tibério culpou os magistrados e os senadores, por não terem contido o povo com a autoridade pública; [...] Assim, para punir a plebe, o senado tomou uma decisão de uma prisca severidade; e o édito dos cônsules não foi menos enérgico. Seu silêncio não era civil, como tinha acreditado, mas era tomado como soberba].

momentos de sinceridade, resulta numa expectativa geral de logro, instaurando a contínua desconfiança. Accetto destaca esta situação ao citar a seguinte passagem dos *Anais*: “*At patres, quibus unus metus, si intelligere viderentur*”⁹. Pode-se dizer que os senadores aqui atuaram em acordo com o ‘preceito accettiano’ concernente à dissimulação com os simuladores, o qual prevê, no encontro entre raposas, que aquele que se faz de tolo pode vir a ter vantagem no confronto, visto que o oponente poderá baixar momentaneamente a guarda e dar a ver, ou a vislumbrar, as suas intenções.

Este mesmo princípio de dissimulação em termos de ocultação de intenções ofensivas, enquanto estratégia para um fim danoso, repõe-se na figura do príncipe de Maquiavel também em um contexto de excessiva centralização de poder. Na peroração do *Príncipe*, a exortação à união da península itálica sob o comando de Lorenzo II, a quem é endereçada a obra, mostra-se um motivo determinante da questão.

As artes de fingir – simulação e dissimulação – estão compreendidas na formulação da *virtù* maquiavélica. Trata-se de termo que não chega a ser efetivamente definido por Maquiavel, mas que compreende a impetuosidade e a capacidade de uso da força, inclusive de ações violentas, de recursos extraordinários por parte do governante; poder-se-ia falar de uma violência ‘conseqüente’ aos fins ‘patrióticos’, delimitada, e não desenfreada; esta é condenada; recorrendo-se para isso ao exemplo de Agátocles, privado que ascendeu a príncipe de Siracusa:

*“Non si può ancora chiamare virtù ammazzare e’suoi cittadini, tradire gli amici, essere senza fede, senza pietà, senza religione: e’ quali modi possono fare acquistare imperio, ma non gloria. Perché, se si considerassi la virtù di Agatocle nello entrare e superare le cose avverse, non si vede perché egli abbia a essere iudicato inferiore a qualunque eccellentissimo capitano: nondimanco la sua efferata crudeltà e inumanità con infinite sceleratezze non consentono ch’e’ sia in fra gli eccellentissimi uomini celebrato. Non si può adunque attribuire alla fortuna o alla virtù quello che senza l’una e l’altra fu da lui conseguito”*¹⁰. (*Il Principe*, cap. VIII)

Vale lembrar que, algumas vezes, porém, o termo *virtù* também é usado em sua acepção genérica em contraposição a vício:

⁹ [Todavia os senadores tinham um só medo, o de mostrar que o entendiam]. ACCETTO. *DDO*, p.44.

¹⁰ [Não se pode ainda chamar *virtù* matar os seus cidadãos, trair os amigos, ser sem fé, sem piedade, sem religião: os quais modos podem fazer adquirir império, mas não glória. Pois, se se considerasse a *virtù* de Agátocles no entrar e no sair dos perigos e a grandeza de seu ânimo em suportar e superar as coisas adversas, não se vê porque ele deva ser julgado inferior a qualquer excelentíssimo governante: não obstante, a sua desenfreada crueldade e desumanidade com infinitas perversidades não consentem que ele seja celebrado entre os excelentíssimos homens. Não se pode portanto atribuir à fortuna ou à *virtù* aquilo que sem uma e outra foi por ele conseguido].

“E io so che ciascuno confesserà che sarebbe laudabilissima cosa uno principe trovarsi, di tutte le soprascritte qualità, quelle che sono tenute buone. Ma perché le non si possono avere tutte né interamente osservare, per le condizioni umane che non lo consentono, è necessario esser tanto prudente ch’e’ sappi fuggire la infamia di quegli vizi che gli torrebbono lo stato; e da quegli che non gliene tolgono guardarsi, s’e’ gli è possibile: ma non possendo, vi si può con meno rispetto lasciare andare. Ed etiam non si curi di incorrere nella infamia di quelli vizi, senza e’quali possa difficilmente salvare lo stato; perché, se si considera bene tutto, si troverà qualche cose che parrà virtù, e seguendola sarebbe la ruina sua: e qualcuna altra che parrà vizio, e seguendola ne nasce la sicurtà e il bene essere suo”¹¹. (Il Principe, cap. XV)

Algo coadjuvantes, encontram-se ainda outras virtudes como a prudência, a liberalidade, a parcimônia, a fidelidade, a piedade, a virilidade, tradicionalmente recomendadas aos príncipes. O prudente é tomado como imitador dos grandes homens, emulador cuja virtude se *“non vi arriva, almeno ne renda qualche odore”¹²*.

É no uso das virtudes pelo príncipe que se verifica o modo como Maquiavel observa e preconiza o recurso ao jogo de aparências enquanto meio de ação governativa. Um exemplo pode ser extraído da virtude de liberal. Maquiavel pontua que é bom “ser tido como liberal”, não necessariamente sê-lo, o que seria antes perigoso que eficaz. Nesse sentido, recomenda-se a ostentação unida à parcimônia, de modo a ocultar a fama de liberal e evitar a infâmia de seu contrário. Para isto, o príncipe deve ser sobretudo avarento [misero], *“perché col tempo sarà tenuto sempre più liberale veggendo che, con la sua parsimonia, le sua entrate gli bastano, può difendersi da chi gli fa guerra, può fare imprese senza gravare e’populi. Talmente che viene a usare liberalità a tutti quelli a chi e’ non toglie, che sono infiniti, e miseria a tutti coloro a chi e’non dà, che sono pochi”¹³*.

A importância do uso das virtudes refere-se diretamente à questão da criação e manutenção de uma boa imagem do príncipe junto aos súditos, ou seja, de sua fama, como

¹¹ [Sei que cada um confessará que seria laudabilíssima coisa um príncipe ter, de todas as supraditas qualidades, aquelas que são tidas como boas. Mas porque não se pode ter todas nem inteiramente observar, pelas condições humanas que não o consentem, é necessário ser suficientemente prudente para que saiba fugir da infâmia daqueles vícios que lhe tirariam o estado; e daqueles que não lhe tiram precaver-se, se possível: mas não podendo, pode-se com menos escrúpulo deixar passar. E não faça caso de incorrer na infâmia daqueles vícios, sem os quais dificilmente possa salvar o estado; pois, se se considera bem tudo, achar-se-á alguma coisa que parecerá *virtù*, e seguindo-a seria a sua ruína: e alguma outra que parecerá vício, e seguindo-a nasce a segurança e o seu bem estar].

¹² [não chega a tanto, ao menos cause alguma impressão]. *Idem*, cap. 6, pp.14-15.

¹³ [pois com o tempo será tido sempre mais liberal vendo que, com a sua parcimônia, as suas entradas lhe bastam, pode defender-se de quem lhe faz guerra, pode fazer empresa sem agravar o povo. De tal modo que ocorre usar liberalidade a todos aqueles a quem ele não corta, que são infinitos, e miséria a todos aqueles a quem ele não dá, que são poucos]. *Idem*, cap. 16, p.34.

meio de manter sua autoridade¹⁴. Trata-se de habilidade especialmente recomendada ao príncipe novo, a um novo governo portanto, que se impõe “*con l’arme d’altri o con le proprie, o per fortuna o per virtù*”¹⁵, o qual, de todo modo, se sujeita à aprovação ou reprovação do povo e dos “grandes”. Nesse sentido, ao príncipe novo é preconizado o uso de “remédios fortes” para poder estabelecer-se em seu reinado. Haveria uma ‘necessidade de ofender’ própria a um novo governo, amplificada em caso de conquista, o que, no caso, parece diminuir possíveis usos honestos dos recursos de simulação e dissimulação.

A defesa de Maquiavel do recurso à fraude na ação governativa em meio à disputa de poder deve muito à *Ciropédia*. Nela, Xenofonte argumentara em favor da necessidade não só das ações honestas e pacíficas, mas também de ações desonestas e ferozes por parte do príncipe em situação de guerra¹⁶. É o que podemos ver na passagem em que Ciro, conversando com seu pai a respeito das ações apropriadas para vencer o inimigo, obtém a seguinte resposta:

*“the man who propose to do that must be designing and cunning, wily and deceitful, a thief and a robber, overreaching the enemy at every point”*¹⁷.

Na seqüência do diálogo, perfaz-se o desengano em relação à educação recebida, pela qual os jogos e as caças, vivenciadas na infância e na juventude entre os amigos,

¹⁴ *Idem*, cap. XVIII, p.38.

¹⁵ *Idem*, cap. I, p.7.

¹⁶ Platão, ao que parece, não havia feito outra coisa quando disse na *República*, livro III, 389b: “*si réellement le mensonge est inutile aux dieux, et si, au contraire, il est utile aux hommes à la manière d’un médicament [pharmakon], il est évident que l’emploi d’un tel médicament doit être réservé aux médecins et que les profanes ne doivent pas y toucher. [...] Si donc il appartient à quelqu’un de mentir, c’est aux gouverneurs de la cité, pour tromper les ennemis ou les citoyens, quand l’intérêt de l’Etat l’exige*”. [se realmente a mentira é inútil aos deuses e se, ao contrário, é útil aos homens ao modo de um medicamento, é evidente que o emprego de tal medicamento deve ser reservado aos médicos e que os profanos não devem tocar nele. [...] Se portanto cabe a alguém mentir, é aos governantes da cidade, para enganar os inimigos ou os cidadãos, quando o interesse do Estado o exige]. E, no livro V, 8, 459c-d, defende-se a mentira útil e a fraude pelo bem dos subordinados: “*Un médecin, même au-dessous du médiocre, paraît suffire à soigner des gens qui n’ont pas besoin de remèdes, mais qui veulent bien suivre un régime; si au contraire l’application des remèdes est nécessaire, nous savons qu’elle réclame un médecin plus aguerri. [...] il me semble que les magistrats seront obligés de recourir souvent au mensonge et à la fraude dans l’intérêt de leurs subordonnés, et nous avons dit quelque part que tous les mensonges de cette espèce étaient utiles, à titre de remèdes*”. [Um médico, mesmo acima do medíocre, parece bastar para cuidar das pessoas que não têm necessidade de remédios, mas que desejam seguir um regime; se ao contrário a aplicação dos remédios é necessária, sabemos que ela reclama um médico mais aguerrido. [...] Parece-me que os magistrados serão obrigados a recorrer com frequência à mentira e à fraude no interesse de seus subordinados, e dissemos em certa parte que todas as mentiras desta espécie serão úteis, a título de remédios].

¹⁷ [o homem que se propõe a fazer isso deve ser astucioso e sagaz, ladino e enganador, um larápio e um ladrão, levando a melhor sobre o inimigo em cada ponto]. *Cyropaedia*, in XENOPHON. vol. V. Harvard University Press. 1983, livro I, VI, 27.

revelam-se exercícios preparatórios aos verdadeiros embates com os inimigos, de modo que virtude e vício são circunstanciados:

“«Why then, pray, did you use to teach us the opposite of this when we were boys and youths? »

«Aye, by Zeus», said he; «and so we would have you still towards your friends and fellow-citizens; but, that you might be able to hurt your enemies, do you not know that you all were learning many villainies? » [...]

«Why», said he, «did you learn to shoot, and why to throw the spear? Why did you learn to ensnare wild boars with nets and pitfalls, and used to confront lions and bears and leopards in a fair fight face instead of always trying to contend against them with some advantage on your side? Why, do you not know that all this is villainy and deceit and trickery and taking unfair advantage? »

«Yes, by Zeus», said he, « toward wild animals however; but if i ever even seemed to wish to deceive a man, i know that i got a good beating for it. »

«Yes», said he; «for, methinks, we did not permit you to shoot at people nor to throw your spear at them; but we taught you to shoot at a mark, in order that you might not for the time at least do harm to your friends, but, in case there should ever be a war, that you might be able to aim well at men also. And we instructed you likewise to deceive and to take advantage, not in the case of men but of beasts, in order that you might not ever be a war, that you might not be unpractised in these arts»¹⁸.

(Cyropaedia, I, VI, 28-29)

Nesta epopéia didascálica em prosa, modelo dos espelhos de príncipes, afirma-se o valor do ensino moral, na infância e juventude – ensino que, dissimuladamente, provia o aprendizado de práticas ‘não virtuosas’ –, para inicialmente saber-se distinguir os amigos (termo que implicava alianças políticas) e mesmo para que se pudesse ter a capacidade de conquistá-los e mantê-los. Impressa a reta regra, o príncipe, na maturidade, isto é, na época de governar, teria a necessidade de lidar com a realidade dos confrontos mais cruéis de disputa de poder, seja com governantes de outros reinos, seja com os oponentes internos do próprio reino. Xenofonte demonstrava assim a necessidade de reposição do genérico,

¹⁸ [«Por que então, pergunto, costumáveis nos ensinar o oposto disso quando éramos garotos e jovens?» «Por Zeus», disse ele; «queríamos que mantivesses teus amigos e companheiros; mas, para que pudesses ser hábil para ferir teus inimigos, não sabes que aprendestes muita vilanias?»[...]«Por que», disse ele, «aprendestes a atirar, e por que a arremessar a lança? Por que aprendestes a caçar javalis selvagens com redes e armadilhas, e cervos com laços e ciladas? E por que não confrontou leões e ursos e leopardos frente a frente mas sempre tentando disputar contra eles com alguma vantagem de seu lado? Pois não sabes que tudo isto é vilania e engano e trapaça e traz uma considerável vantagem?» «Sim, por Zeus», disse ele, «para com animais selvagens contudo; mas se chegasse a parecer que eu desejasse enganar um homem, sei que conseguiria um bom castigo por isso». «Sim», disse ele; «pois, parece-me, não permitimos que atirasses nas pessoas nem lançasses tua lança nelas; mas te ensinamos a atirar num alvo, de modo que pudesses não naquele momento ao menos fazer dano a seus amigos, mas, em caso de sobrevir uma guerra, para que pudesses ser capaz de atingir certamente também um homem. E instruímos igualmente a enganar e tirar vantagem, não no caso de homens mas de feras, de modo que pudesses não atacar seus amigos fazendo assim, mas, se ocorresse uma guerra, que tivesses prática nestas artes»].

abstrato e estável das virtudes adquiridas frente ao particular, ‘concreto’ e instável da ação, composta propriamente pelo enfrentamento de desejos, interesses e valores díspares¹⁹.

Vale reproduzir ainda a continuação da passagem supracitada, a qual retrata uma educação que deixa a descoberto o valor do engano sem atrelá-lo antecipadamente a limites éticos:

“«Well then father», said he, «if indeed it is useful to understand both how to do good and how to do evil to men, we ought to have been taught both these branches in the case of men, too. »

«Yes, my son», said he; «it is said that in the time of our forefathers there was once a teacher of the boys who, it seems, used to teach them justice in the very way that you propose; to lie and not to lie, to cheat and not to cheat, to slander and not to slander, to take and not to take unfair advantage. And he drew the line between what one should do to one's friends and what to one's enemies. And what is more, he used to teach this: that it was right to deceive friends even, provided it were for a good purpose. 32. And in teaching these lessons he had also to train the boys to be able to practise it upon one another. When, therefore, some had in this way become expert both in deceiving successfully and in taking unfair advantage and perhaps also not inexpert in avarice, they did not refrain from trying to take an unfair advantage even of their friends”²⁰. (I, VI, 30-32)

Por fim, pela consequência nefasta deste procedimento, que seria a de promover a barbárie, seguiu-se a necessidade de leis:

“In consequence of that, therefore, an ordinance was passed which obtains even unto this day, simply to teach our boys, just as we teach our servants in their relations toward us, to tell the truth and not to deceive and not to take unfair advantage; and if they should act contrary to this law, the law requires their punishment, in order that, inured to such habits, they may become more refined members of society. 34. But when

¹⁹ Assim, parece não proceder a seguinte afirmação de Claude Lefort sobre a leitura feita por Maquiavel de Xenofonte: *“Il nous avait paru frappant, à la lecture du second livre [dos Discorsi], que l'historien-philosophe fût chargé d'une thèse — celle du succès par la ruse — qu'il n'avait pas soutenue, au moins explicitement, dans la Cyropédie”*. Cf. LEFORT. Claude. *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*. Paris. Gallimard, 1978, p.165. Já Pio Rossi (1581-1667) precisava que *“l'adoperar frode sia dicevole ad un principe, non pure l'affermò Senofonte; ma disse necessario”*. ROSSI. *Op. cit.*, p.128.

²⁰ [«Então, pai», disse ele, «se realmente é útil entender como fazer o bem e como fazer o mal aos homens, devíamos ter sido ensinados em ambas estas vias no caso dos homens também». «Sim, meu filho», disse ele; «dizem que no tempo de nossos antepassados houve uma vez um mestre de garotos que, parece, costumava ensinar a eles justiça no exato modo que propões; mentir e não mentir, enganar e não enganar, difamar e não difamar, tirar e não tirar vantagem. E ele esticou o limite entre aquilo que alguém faria por algum amigo e aquilo que faria por algum inimigo. E ademais, costumava ensinar isto: que era certo enganar até os amigos, se por um bom fim, e roubar as posses dele por um bom propósito. E ao ensinar estas lições ele tinha também de treinar os garotos a praticá-las um com o outro, tal como na batalha, os gregos, dizem, ensinam a enganar e treinam os garotos para serem capazes de praticar isto um com o outro. Quando, contudo, alguém se tornava especialista em enganar com êxito e em tirar vantagem e talvez também não desconhecedor da avareza, não o refreavam por tentar tirar vantagem até dos amigos»].

*they came to be as old as you are now, then it seemed to be safe to teach them that also wich is lawful toward enemies*²¹. (I, VI, 33-34)

Na *Ciropédia*, o engano é, pois, tomado como virtude político-social, utilizável na juventude para granjear a simpatia alheia, importante para conquistar e conservar amizades, e promover o respeito mútuo; para tanto, vale ocultar a própria virtude, como dá exemplo Ciro ao escolher disputar em competições nas quais não era superior, evitando assim suscitar a inveja pela demonstração de alguma superioridade.

Já em Maquiavel, nos termos de dissimulação e simulação, o engano é tratado no âmbito específico da ação de governo. A simulação recebe maior destaque, servindo para prover e promover a fama do príncipe perante os súditos, instrumento útil para acomodar os diversos interesses do povo e dos ‘grandes’.

Pode-se ainda dizer que as formulações e estratégias de Xenofonte retomadas por Maquiavel foram centralizadas no par astúcia e força (metaforizadas na raposa e no leão) como as virtudes imprescindíveis ao príncipe. Tratava-se de uma mesma proposta de governo de caráter mais aquisitivo que conservativo, ou, se se quiser, de conservação por meio da expansão. No caso da *Ciropédia*, expunha-se a ampliação do império ‘persa’ por Ciro, e no do *Príncipe*, propunha-se a unidade da península itálica nos moldes romanos, logo, dissimulação e simulação serviriam às estratégias de incorporação dos vários reinos e repúblicas da península sob um só governante.

Sobre os efeitos negativos de se buscar o poder, pode-se interpor a advertência de Cícero:

*“Maxime autem adducuntur plerique, ut eos iustitiae capiat oblivio, cum in imperiorum, honorum, gloriae cupiditatem inciderunt”*²².

Nas disputas pela supremacia do poder não haveria espaço para observar o ‘respeito mútuo’ (*sancta societas*²³). Ao defender a necessidade e o valor da justiça e da

²¹ [Em consequência disso, contudo, um ordenamento foi aprovado o qual está em uso até hoje, simplesmente para ensinar nossos garotos, assim como ensinamos nossos criados em suas relações conosco, a dizer a verdade e a não enganar e não tirar vantagem; e se agirem contrariamente a esta lei, a lei requer sua punição, de modo que, habituado a tais hábitos, possam se tornar os membros mais refinados da sociedade. Mas quando chegam a se tornar tão velhos quanto tu és agora, então pareceu ser seguro ensiná-los o que também é lícito frnte aos inimigos; pois não parece provavelmente que romperíeis e degeneraríeis em selvagens depois de tereis crescido juntos com mútuo respeito].

²² [a maioria das pessoas, quando incorre no desejo dos comandos, das honras e da glória, deixa-se levar tão completamente que perde toda recordação da justiça,]. *De Officiis*, livro I, VIII.

²³ Na tradução italiana de Dario Arfelli, ““la santità degli affetti””. *Idem ibidem*.

benevolência (liberalidade), Cícero não deixa de verificar igualmente o modo como as relações de poder se estabelecem, condenando porém o uso da simulação das virtudes:

*“Videre etiam licet plerosque non tam natura liberales quam quadam gloria ductos, ut benefici videantur facere multa, quae proficisci ab ostentatione magis quam a voluntate videantur. Talis autem simulatio vanitati est coniunctior quam aut liberalitati aut honestati”*²⁴. (*De Officiis*, I, XIV)

No final do século XVI, a separação entre parecer e ser defendida por Maquiavel, no âmbito da ação do príncipe, seria repudiada pelos contra-reformistas. Resume a questão Robert Bireley ao destacar a relação entre renome e sustentação popular entre os jesuítas, no caso, Botero, Rivadaneira, Scribani e Contzen. Segundo Bireley, estes autores “sublinham que somente a verdadeira virtude é eficaz a longo termo”, uma vez que não se poderia “enganar [berner] a todos todo o tempo”²⁵. Como veremos a seguir, a fronteira desejada pelos jesuítas no uso do engano é tênue, e parece desfazer-se ao fim na supracitada advertência de Cícero. O mesmo não se manifesta em Accetto ao se ater ao uso defensivo do engano, e ocultar seu uso danoso ligeiramente aludido.

²⁴ [De fato a maior parte destes, não tanto por natural liberalidade, quanto por prepotente vanglória, de parecer benéficos, faz muitas coisas que parecem brotar mais da ostentação que da sincera benevolência. Tal simulação é mais próxima da impostura que da liberalidade ou da honestidade].

²⁵ BIRELEY, Robert. “Les jésuites et la conduite de l’Etat baroque” in Luce GIARD e Louis de VAUCELLES (sous la direction de). *Les Jésuites à l’âge baroque. 1540-1640*. Grenoble. Editions Jérôme Millon. 1996, p.236.

Dissimulação e razão de Estado

De modo geral, sob o termo ‘razão de Estado’ compreendem-se técnicas de comando e dispositivos de governo voltados à manutenção da organização e conservação do Estado, mais especificamente de ações excepcionais avalizadas pela necessidade do Estado em detrimento dos pressupostos morais do governante, no caso, das virtudes cristãs. Trata-se de uma corrente teórica vinculada comumente a Maquiavel (ainda que este não tenha utilizado tal termo), reputado por ter defendido o uso de práticas ‘não-cristãs’ por parte do príncipe como forma de assegurar a manutenção de seu poder.

A prática de meios não virtuosos apóia-se, contudo, na própria definição da razão de Estado como “remédio forte” para a cura da perturbação provocada pelos apetites descontrolados, que comprometem a harmonia do Estado, a sua quietude. Enquanto remédio, portanto, não se pretende necessariamente agradável, mas ao visar a saúde do Estado, teria um fim honesto, bom.

Os remédios fortes, compreendidos no uso da fraude e da violência, passaram a ser vinculados diretamente ao termo razão de Estado a partir de Francesco Guicciardini e Giovanni della Casa. Ambos assinalam a *ragione degli stati* como pouco cristã e pouco humana, o primeiro, em sua obra *Del reggimento di Firenze* (1521-23), o segundo, em sua *Orazione a Carlo V* (1547) contraposta à *ragion civile*:

*“E perché alcuni, accecati nella avarizia e nella cupidità loro, affermano che Vostra Maestà non consentirà mai di lasciar Piacenza, checché disponga sopra ciò la ragion civile, conciossiaché la ragion degli Stati no’l comporta, dico che questa voce è non solamente poco cristiana, ma ella è ancora poco umana”*²⁶.

Ainda na mesma *Orazione*, Della Casa utiliza efetivamente a expressão ‘*ragion di Stato*’, assinalando-a igualmente como uma “*voce barbara e fiera*” que visa apenas o útil e o apetite, operando por fraude e violência, pelo que é condenada²⁷.

Tal condenação, no entanto, já não ocorre nas *Orazioni per la Lega*. Nelas, segundo nota Gianfranco Borrelli, Della Casa pretendia “*incitare i Veneziani a partecipare alla lega*

²⁶ [E porque alguns, cegos pela própria avareza e cupidez, afirmam que Vossa Majestade não consentirá nunca deixar Piacenza, o que quer que disponha sobre isto a razão civil, tendo em vista que a razão dos Estados assim o admita, digo que esta voz é não só pouco cristã, mas ainda pouco humana]. DELLA CASA, Giovanni. *Orazione scritta a Carlo V imperadore intorno alla restituzione della città di Piacenza*, in *Opere di Baldassare Castiglione, Giovanni della Casa, Benvenuto Cellini*. (a cura di Carlo Cordié). Milano-Napoli. Ricciardi.s/d., p.476.

armata contro lo stesso Carlo V,” de modo que, para tanto, ele passa a distinguir “la persona dell’imperatore dalla politica imperiale, separando quindi il giudizio sulla moralità indiscutibile dell’uomo dalla considerazione della politica inevitabilmente oppressiva ed accentratrice dell’imperatore”²⁸.

É com Giovanni Botero, e sua obra *Della ragion di Stato* (1589), que se tem a primeira elaboração teórica da razão de Estado propriamente dita, conferindo-se ao termo uma formulação um tanto diversa das de Guicciardini e Della Casa.

Nesse sentido, Botero inicialmente contrapõe-se ao pensamento de Maquiavel, e também à figura de Tibério, repudiados pelo uso de métodos ferozes e fraudulentos na ação governativa:

“in somma Maquiavelli fonda la Ragione di Stato nella poca coscienza, e Tiberio Cesare palliava la tirannia, e la crudeltà sua con una barbarissima legge di maestà, e con altre maniere, che non sarebbero state tollerate dalle più vili femine del mondo [...]. Si che io mi meravigliavo grandemente, che un Autore così empio, e le maniere così malvagie d’un tiranno fossero stimate tanto, che si tenessero quasi per norma, e per idea di quel, che si deve fare nell’amministrazione, e nel governo degli Stati. Ma quel, che mi moveva non tanto a meraviglia, quanto à sdegno si era il vedere, che così barbara maniera di governo fosse accreditata in modo, che si contraponesse sfacciatamente alla legge di Dio; fino a dire, che alcune cose sono lecite per ragione di Stato, altre per coscienza”²⁹.

À ‘pouca consciência’ da razão de Estado ‘de’ Maquiavel, Botero propõe a manutenção da submissão do governo secular à diretriz religiosa, numa certa reatualização de anteriores concepções teocráticas de governo. Acentua-se ao cristianismo o papel de importância capital na manutenção da submissão do súdito ao príncipe, não só à submissão do corpo mas dos ânimos e das consciências, atando-lhes as mãos, os afetos e os pensamentos. A completa obediência dos súditos se estenderia tanto aos príncipes desordeiros (*discoli*) quanto aos moderados, pelo que estariam obrigados a sofrer “ogni

²⁷ *Idem*, especialmente pp.476-480.

²⁸ Cf. BORRELLI. “La ratio di Stato e la tradizione politica rinascimentale: Francesco Guicciardini e Giovanni della Casa”. L’art italiana della prudenza politica, in web.cit.

²⁹ [em suma Maquiavel funda a Razão de Estado na pouca consciência, e Tibério César encobria a tirania, e a sua crueldade com uma barbaríssima lei de majestade; e com outras maneiras, que não teriam sido toleradas pelas mais vis mulheres do mundo [...]. De modo que me maravilho grandemente, que um Autor tão ímpio, e as maneiras tão más de um tirano fossem tão estimados, que se mantivessem quase por norma, e por idéia daquilo que se deve fazer na administração, e no governo dos Estados. Mas aquilo, que me movia não tanto ao espanto, quanto à indignação era ver, que tão bárbara maneira de governo tivesse crédito a ponto de se contrapor descaradamente às leis de Deus; chegando a dizer que algumas coisas são lícitas por razão de Estado, outras por consciência]. BOTERO. *Op. cit.*, pp.i-iii.

cosa, per non perturbare la pace”. Como fundamento desta servidão, Botero invoca tanto as leis da natureza quanto a de Deus, e fornece como exemplos os cristãos primevos³⁰.

Assim como ocorreria nos demais espelhos do príncipe cristão forjados pelos contra-reformistas, diminui-se em Botero o espaço dado às questões bélicas enfatizando-se as econômicas. As preceptivas de governo adequam-se, desse modo, ao novo contexto de ‘união’ da península itálica sob “definitivo predomínio espanhol”³¹. Este foco no econômico traz ao termo *racion di Stato* antes um significado de ‘método de governo’, com atenção principal aos meios de conservação do Estado. No entanto, Botero não deixa de notar que o termo se aplicaria sobretudo às ações de governo que não se enquadram junto à “*ragione ordinaria, e commune*”³².

As ações de governo que interessam aqui – a simulação e a dissimulação – são contempladas no livro II, que traz alguns lugares que serão igualmente frequentados por Accetto, caso da dissimulação frente às “injúrias dos mais poderosos” bem como aos “delitos que não podem ser castigados”³³.

A definição da dissimulação por contraposição à simulação – que em Accetto faz-se em termos estritos de ser e não ser: “*Si simula quello che non è, si dissimula quello ch’è*” –, em Botero se faz, no entanto, em proximidade com a formulação da *sprezzatura*, em termos de ação por equívoco:

“*dissimulatione si chiama un mostrare di non sapere, ò di non curare quel che tu sai, e stimi; come simulatione è un fingere, e fare una cosa per un’altra*”³⁴.

A finalidade do dissimular é instaurar o segredo, o qual é capaz de tornar o príncipe “semelhante a Deus” ao fazer com que os homens, ignorando os seus pensamentos,

³⁰ *Idem*, p.93.

³¹ “*Un periodo che per l’Italia si apre a metà Cinquecento con il definitivo predominio spagnolo sancito dalla pace di Câteau Cambrésis (1559) e che trova nell’istituzione del Tribunale dell’Inquisizione (1542), nell’Indice dei libri proibiti (1559) e in particolar modo nei decreti del Concilio di Trento (1545-1563) gli strumenti e i supporti dottrinali che permetteranno alla Chiesa di Roma sia di avviare con intransigenza ed efficacia la propria Reforma religiosa e morale, sia di imporre con crescente determinazione un piatto conformismo, mettendo definitivamente a tacere espressioni anche marginali di eterodossia e di libero pensiero qualsiasi settore della vita religiosa, civile e culturale*”. BALDINI; BATTISTA. *Op.cit.*, pp.1-2.

³² BOTERO. *Op. cit.*, pp.1-2.

³³ *Idem*, pp.59-60

³⁴ [dissimulação se chama um mostrar não saber, ou não cuidar daquilo que fazes, e estimas; assim como simulação é um fingir, e fazer uma coisa por uma outra]. *Idem*, p.68.

“fiquem suspensos e na expectativa grande de desígnios”³⁵. Botero retoma a argumentação no *Della riputazione* – breve tratado acrescentado à edição de 1598 do *Della ragion di Stato* – onde a desenvolve em termos de um valor político-social fundamentado na taciturnidade e na melancolia, temperamentos mais estimados que a alegria e a loquacidade³⁶. Concorre à reputação do príncipe a produção do equívoco, a fim de criar dificuldades à compreensão alheia³⁷.

Outro texto de Botero a destacar-se aqui é seu *Discorso della neutralità* – também acrescentado à edição de 1598 do *Della ragion di Stato*. Nele, Botero retoma tópicos caros a Maquiavel a respeito da conduta do príncipe repostas, contudo, a um contexto de expansão mercantil. A seguinte passagem é exemplar, quando se aduz ao comportamento principesco o fundamento da razão de Estado, ou “razão de interesse”:

*“I prencipi [...] sono di natura così fatta, che non hanno nissuno per amico nè per inimico assolutamente, ma nelle amicizie e inimicizie si governano secondo che lor torna commodo, sicchè, sì come alcuni cibi di lor natura insipidi ricevono sapore dalla concia che dà loro il cuoco, così essi essendo da sè senza affezione, inclinano a questa o a quella parte secondo che l’interesse acconcia l’animo e l’affetto loro; [...] Perchè, in conclusione, ragion di Stato è poco altro che ragion d’interesse”*³⁸.

Ao dependerem de tal natureza do príncipe, as virtudes principescas independeriam assim de teorias filosóficas e doutrinas religiosas. Para Botero, citando agora Plutarco, a justiça teria como princípio a compensação e a utilidade, e como fim “servir ao aumento de suas coisas”:

“De’ Lacedemoni, che tra tutti i greci si mantennero lunghissimamente in Stato e in grandezza, scrive Tucidide che sopra tutti seguivano il commodo loro e senza dissimulazione alcuna tenevano per giusto e per onesto tutto ciò che lor porgeva qualche enolumento o soddisfazione; [...] Ma i Lacedemoni, mettendo la somma (como

³⁵ [É espécie de segredo ter mais feitos que palavras, e são mais estimados aqueles que estas, e por consequência os homens que fazem profissão de fazer, como foi Arrigo II rei da França, que aqueles que se deleitam muito no discorrer, como foi Arrigo III, e por isso se estimam os homens um tanto taciturnos e melancólicos, que os alegres e loquazes]. *Idem*, p.78.

³⁶ BOTERO. *Della riputazione* in *Della ragion di Stato* (a cura di Luigi Firpo). Torino. UTET. 1948, p.430.

³⁷ *Idem*, p.414.

³⁸ [Os príncipes [...] são de tal natureza que não têm ninguém por amigo nem por inimigo absolutamente, mas nas amizades e inimizades governam-se segundo o que lhes é cômodo, de modo que, assim como alguns alimentos por sua natureza insípidos recebem sabor do condimento que lhes dá o cozinheiro, assim esses sendo por si sem afeição, inclinam a esta ou àquela parte segundo que o interesse condicione o ânimo e o afeto deles; [...] Pois, em conclusão, razão de Estado é pouco difere de razão de interesse]. BOTERO. *Della neutralità*, in *Della ragion di Stato* (a cura di Luigi Firpo). Torino. UTET. 1948, pp.445-446.

*dice Plutarco) nell'enolumento e nell'utilità, non conoscono altra giustizia che quel che può servire all'accrescimento delle cose loro*³⁹.

O exemplo aqui é o de um rei turco, pelo qual se reafirma o uso da força como base do poder do príncipe, em detrimento das virtudes 'ciceronianas' de justiça e clemência:

*“Mahometto II re de' turchi diceva che il mantener la parola era cosa de mercatante non da prencipi perchè il mercatante vive del credito e della fede, il prencipe si vale della forza e delle arme. Di maniera che non è cosa più propria di un prencipe che l'indiferenza e la neutralità tra due vicini guerreggiante, conciosa ch'ella è quasi naturale a'prencipi, e la dicchiarezza accidentale”*⁴⁰.

A guerra traz gastos e desgastes da reputação do príncipe pela perda da tranquilidade do reino. Contra as ações violentas e veementes pesa ainda a pouca duração de seus resultados⁴¹. Em lugar do ímpeto, importa recorrer à paciência e à tolerância como estratégias eficazes para a obtenção da vitória.

Pode-se dizer que a dissimulação honesta dos homens corresponderia assim à pretendida neutralidade dos Estados. O honesto dissimulador, tal como o Estado dito neutro, não é tipo beligerante e pretende manter-se em posição de 'invisibilidade' frente ao possível oponente. A passagem do encontro entre simuladores e dissimuladores, tratada por Accetto, é exemplar desta situação. No caso, cabe ao segundo fazer-se de desentendido de modo que engenhosamente “*si dia a veder di non vedere*”, a fim de que o possível oponente permaneça insuspeitoso, ou ao menos em suspenso, a seu respeito.

Simulação e dissimulação

³⁹ “Dos Lacedemônios, que entre todos os gregos mantiveram-se por muito tempo no Estado e em grandeza, escreve Tucídides que sobretudo seguiam o modo deles e sem dissimulação alguma tinham por justo e por honesto tudo aquilo que lhes trazia alguma compensação ou satisfação; [...] Mas os Lacedemônios, estabelecendo como fim (como diz Plutarco) a compensação e a utilidade, não conhecem outra justiça que aquela que pode servir ao aumento de suas coisas”. Idem, p.446.

⁴⁰ “Maomé II rei dos turcos dizia que manter a palavra era coisa de mercador não de príncipes pois o mercador vive do crédito e da fé, o príncipe vale-se da força e das armas. De maneira que não há coisa mais própria de um príncipe que a indiferença e a neutralidade entre dois vizinhos beligerantes, porquanto ela seja quase natural aos príncipes, e a declaração accidental”. Idem, p.446.

⁴¹ Idem, p.454.

O *Príncipe cristiano* (1595), do jesuíta espanhol Pedro de Ribadeneira, traz outro exemplo da maneira como os católicos da Contra-reforma trataram a questão da dissimulação enquanto recurso da razão de Estado⁴². Tal como Accetto advertiria sobre os vêem uma impossibilidade na união entre Céu e Terra, Rivadaneira, inicialmente, atenta para os que vêem uma oposição entre as leis da religião e as regras da prudência civil e política. Contudo, não deixa de participar da mesma separação ao afirmar que não pretende “*donner aux Princes les preceptes du gouvernement Politique, ains les enseigner seulement de gouverner, et conserver leurs Etats et Provinces, selon la loi de Dieu, et comme ilz doivent rembarrer les erreurs et tromperies de ceux qui enseignent le contraire*”⁴³.

Tal como em Botero, haveria uma má razão de Estado, de inspiração maquiavélica e tacitista, apoiada na prudência e meios humanos, própria dos Políticos, “*qui accomode la Religion à l’estat*”, e outra boa “*qui accomode l’estat à la Religion*”, ensinada por Deus⁴⁴ e que “*s’appuie sur Dieu même, et sur les moyens, que par sa sainte, et paternelle providence il descouvre aux Princes, leur donnant quant et quant la force, pour en bien user, comme celui qui est Seigneur de tout estat, et royaume*”⁴⁵.

Sobre esta sobreposição da Providência divina à Prudência, vale lembrar uma passagem de Alcir Pécora acerca da ‘política do céu’ proposta nos sermões do Padre Vieira, pela qual “não se pode descurar do banquete da terra para que o Céu seja possível”,

⁴² “*En España las primeras manifestaciones contra las teorías de Maquiavelo tuvieron una motivación ético-religiosa. [...] Todos los eticistas aglutinam sus ataques contra el autor de Il Principe y, percibiendo ya el sentimiento de crisis en la última época del reinado de Felipe II (1556-1598), intentan proponer métodos para dilucidar las causas de ésta y tratar de remediarla. Los eticistas quieren obtener una ‘verdadera razón de Estado’, o mejor, una ‘cristiana razón de Estado’, y para conseguirlo exaltan a figura del príncipe cristiano y critican las enseñanzas de los ‘políticos’ aduciendo que éstos no hacen sino ‘falsa razón de Estado’. Entre los eticistas se encuentran Pedro de Rivadeneira*”. Cf. CANTARINO, Elena. *Tratadistas políticos-morales de los siglos XVI y XVII, El Basilisco*, n.21, 1996, pp.4-7, in <http://www.filosofia.org/ver/bas/bas22102.htm>

⁴³ [dar aos Príncipes os preceitos do governo Político, antes os ensinar apenas a governar, e conservar seus Estados e Províncias, segundo a lei de Deus, e como devem rebater os erros e enganos daqueles que ensinam o contrário]. RIVADANEIRA. *Le prince chrétien*, p.17.

⁴⁴ Ao contrário, portanto, do que diz Skinner sobre um repúdio dos jesuítas à *ragion di stato*, cf. SKINNER. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, pp.443-449.

⁴⁵ [apóia-se sobre o próprio Deus, e sobre os meios, que por sua santa e paternal providência ele revela aos Príncipes, dando-lhes igualmente a força, para bem usá-las, como aquele que é Senhor de todo estado, e reino]. *Idem*, pp.17-18.

de modo que é “diante da oferta temporal que se definem as possibilidades de se ter posse, afinal, da Bem-Aventura”⁴⁶.

Desta maneira vemos Rivadaneira apregoar a dissimulação como método de ação válido aos “verdadeiros cristãos”, os católicos⁴⁷, em acordo com a “*prudence Chrestienne*”⁴⁸. A simulação, por sua vez, é expressamente condenada, tendo em vista que “*Dieu hayt et abhorre l’hypocrisie, et le simulé*”⁴⁹. Recorre-se aqui à formulação do coração duplo, colhida do Eclesiastes II e desenvolvida por Agostinho, a fim de condenar os hipócritas que “*marchent par deux chemins, et par voyes diverses [...] du tout contraires au bien mesme*”, opostos dos que são muito simples⁵⁰.

Simulação, hipocrisia e mentira estão em relação sinonímica; diferem somente porque o primeiro termo diz respeito à atuação, e os demais, à ‘dicção’. Ainda no livro II, onde trata das virtudes do príncipe – especialmente nos capítulos III e IV –, Rivadaneira atém-se mais à questão da mentira e da dissimulação. Assim, inicialmente, sublinha-se que todo homem, mas especialmente os reis, estão cercados de inimigos. Decorre disso a necessidade da dissimulação como arma dos Reis frente aos simuladores, sem contudo ultrapassar certo limite que os tornaria discípulos de Maquiavel⁵¹.

Fixada a finalidade católica, permite-se a duplicidade e a artificiosidade condenadas anteriormente nos Políticos. Exemplifica-se aqui o argumento já levantado por Pécora sobre a inversão que os jesuítas operaram no conceito de razão de Estado, “que, em linhas

⁴⁶ PÉCORA. “Política do Céu (Anti-Maquiavel)”, in *Ética* (org. Adauto Novaes), 3ª ed., SP. Companhia das Letras. 1998, p.128.

⁴⁷ O que é tão verdadeiro, que os cristãos não desejavam nem mesmo ter o nome de Cristão comum com os heréticos, daí ocorre que antigamente desde que as heresias começaram a crescer na Igreja, como os heréticos chamavam-se também Cristãos, aqueles que o eram realmente, e por bons ensinamentos tomaram o nome de Católicos, para se distinguir dos heréticos: e como perceberam que alguns heréticos se cobriam com este manto, e se arrogavam o nome de Católicos, eles se chamaram Ortodoxos por serem por esta palavra melhor conhecidos e discernidos dos heréticos.[...] Tertuliano disse que há grande diferença dos Pagãos aos heréticos, visto que os pagãos não crendo, não obstante crêem, mas os heréticos ao crer não crêem: isto é, que embora os gentios não creiam no que ensina nossa santa fé, não obstante acreditam alguns pontos que lhes são ensinados pela luz da razão natural: mas os heréticos dizendo que crêem e fingindo serem bons Cristãos, não acrescentam nenhuma fé ao que nossa santa madre Igreja nos ensina: [...] É porque são Tomas conclui, que a infidelidade do Cristão que se faz herético, é muito mais prejudicial, que a do Judeu ou do Gentio. RIVABANEIRA. *Op.cit.*, pp.194-196.

⁴⁸ *Idem*, pp.215-216.

⁴⁹ *Idem*, p.322.

⁵⁰ *Idem ibidem*.

⁵¹ *Idem*, p.329.

gerais, passa a designar a posição daqueles que a combatiam e, ao mesmo tempo, a incorporavam à moralidade cristã”⁵².

A dissimulação é diferenciada da mentira e tomada como meio honesto e necessário ao governo para ocultar seus segredos, seja por meio do silêncio⁵³, seja por meio do equívoco:

“Tout de mesme, ce n’est pas mentir (lors qu’une grande nécessité ou utilité le requiert) prononcer quelques parolles vraies en un sens et maniere, encore que qui les dit, se persuade que celui qui les oit prendra en autre sens d’autant qu’elles sont equivoques, et à deux ententes: ce que je dis des parolles, se peut dire auss des actions, lesquelles souventesfois (mesmement au temps de guerre) doivent estre accompagnées de tant d’industrie et artifice, que l’ennemy en collige une autre chose du tout differente, et mesme contraire à ce que l’on pretend de faire; car cecy n’est pas mentir, mais c’est faire ses affaires prudemment, pour le bien de la Republique”⁵⁴.

A própria simulação, antes veementemente condenada, é dissimuladamente preconizada, aceita em uma função defensiva junto ao Príncipe:

“Beaucoup moins est-ce estre menteur, quand le Prince a grand esgard, et considere soigneusement ce qu’il croit, et à qui il croit, pour avoir peu de gens à qui il se puisse fier, quoy qu’à l’exterieur il face bonne mine, et donne à entendre qu’il se fie à tous: car s’il monstroir quelque deffianc, cela luy tourneroit à grand prejudice pour l’estat; et monstrar confiance oblige souvent les honteux à servir fidelement, et en sorte qu’à bon droit on se puisse fier d’eux. Et il y a force Princes, lesquels monstrants craindre d’estre trompez, font la leçon à leurs ministres, comment ils les doivent tromper, et c’est une aussi grand’faute ne croire à personne, que croire à tous, comme le tesmoigne Seneque”⁵⁵.

Accetto também reconhece a dificuldade de defesa da simulação, e, igualmente, introduz sua possibilidade virtuosa de modo algo dissimulado. Assim ocorre no seu

⁵² PÉCORA. *Op.cit.*, p.128.

⁵³ *Idem*, p.332.

⁵⁴ [Igualmente, não é mentir (quando uma grande necessidade ou utilidade o requer) pronunciar algumas palavras verdadeiras em um sentido e maneira, ainda que quem as disse, esteja persuadido de que aquele que as ouve as tomará em outro sentido; visto que são equívocas, e de dois entendimentos: o que digo das palavras, pode-se dizer também das ações, as quais com frequência (mesmo no tempo de guerra) devem ser acompanhadas de tanta indústria e artifício, que o inimigo colige uma coisa totalmente diferente, e mesmo contrária ao que se pretende fazer; pois isto não é mentir, mas é fazer seus negócios prudentemente, pelo bem da República]. *Idem ibidem*.

⁵⁵ [Muito menos é ser mentiroso, quando o Príncipe tem grande atenção, e considera cuidadosamente aquilo que crê, e em quem crê, por ter pouca gente em quem possa confiar, embora no exterior pareça satisfeito, e dê a entender que confia em todos: pois se mostrasse alguma desconfiança, isto lhe voltaria em grande prejuízo para o estado; e mostrar confiança obriga com frequência os vergonhosos a servir fielmente, de modo que certamente se possa confiar neles. E há muitos Príncipes, os quais mostram temer ser enganados, dão aula a seus ministros, como eles os devem enganar, e é uma grande falta não crer em ninguém, como crer em todos, como testemunha Sêneca]. *Idem ibidem*.

comentário à sentença de Enéias, “*spem uultu simulat, premit altum corde dolorem*”, quando reconhece aí “*la simulazion de la speranza e la dissimulazione del dolore*”⁵⁶.

Rivadaneira é mais claro, anunciando por fim as possibilidades não danosas tanto da dissimulação quanto da simulação:

*“Et comment enseigne le docteur Navarre, il y a deux artifices de simuler, et dissimuler: l’un est, de ceux qui sans cause ou profit mentent, et feignent y avoir ce qu’il n’y a pas, ou n’y avoir ce qu’il y a. L’autre de ceux qui sans user de mauvaise tromperie, et sans mentir, donne prudemment à entendre une chose par une autre, et ce, quand la nécessité et l’utilité le requierent ainsi”*⁵⁷.

A diferença da mentira ao equívoco passaria por um grau maior ou menor de engano. O dizer diretamente o que não é, no caso, tem o peso de um engano maior do que o de induzir a entender uma coisa pela outra.

No que diz respeito ao conceito de prudência, além da essencial relação com a capacidade de previsão dos acontecimentos, e de sua dependência da graça divina pela formulação cristianizada, vale destacar uma nuance que diz respeito à subordinação do prudente a outros prudentes, logo, aos conselheiros, lembrando-se que os eclesiásticos figuravam entre eles⁵⁸.

Cerca de quarenta anos depois dos tratados de Rivadaneira e Botero, e contemporâneo ao de Accetto, aparecem as *Empresas políticas, idea de un príncipe politico-cristiano* (1640), de Saavedra Fajardo. Note-se já no título a união entre os termos “político”, denominação mais comumente atribuída aos seguidores de Maquiavel, e “cristão”. Esta dupla condição do príncipe definiria sua ação regrada e comprometida enquanto governante em relação ao particular. Há como que uma moral pública, mais elástica para a ação governativa ainda que mais restrita para a conduta pessoal do governante, e outra privada, na qual, ao primeiro, a dissimulação é ação obrigatória, ao segundo, é erro:

“Entonces más es el príncipe una idea de gobernador que hombre. Más de todos que suyo. No ha de obrar por inclinación, sino por razón. No por genio proprio, sino por arte. Sus costumbres más han de ser políticas que naturales. Sus deseos más han de nacer del corazón de la república que del suyo. Los particulares se gobiernan a su

⁵⁶ DDO, cap.VIII.

⁵⁷ [E como ensina o doutor Navarra, há dois artifícios de simular e dissimular: um é daqueles que sem causa ou proveito mentem, e fingem ter o que não têm, ou não ter o que têm. A outra daqueles que sem usar de engano danoso, e sem mentir, dão prudentemente a entender uma coisa por uma outra, e isto, quando a necessidade e a utilidade requerem assim]. *Idem*, p.333.

⁵⁸ *Idem*, pp.506-507.

*modo. Los príncipes, según la conveniencia común. En los particulares es doblez disimular sus passiones. En los príncipes, razón de Estado*⁵⁹.

A razão de Estado é aqui regra moral disciplinadora dos afetos do príncipe, mas não de um modo pelo qual sua vontade seja cortada ou amortecida, reduzindo-o à inércia. A duplicidade do recurso à dissimulação é proibitivo ao simples cristão, e permitido ao governante, ao político-cristão, por razão de Estado, isto é, por “conveniência comum”. Retomando-se Tácito, a arte de fingir do príncipe visa a guarda dos segredos de governo, entendidos como o conjunto das intenções do governante. Caracteriza-se, pois, como virtude de autodomínio que serve de escudo frente à adulação dos ministros que assim ficam impedidos de perscrutarem a vontade do príncipe. Cabe a este disfarçar suas inclinações naturais, impedindo-se de manter uma uniformidade de conduta, a fim de manter ocultas as suas próprias vontades ao dificultar a adulação:

*“Todos los príncipes peligran porque les penetran el natural, y por él les ganan la voluntad, que tanto conviene mantener libre para saber gobernar. En reconociendo los ministros la inclinación del príncipe, le lisonjean, dando a entender que son del mismo humor”*⁶⁰.

A mesma adulação, contudo, será recurso do próprio príncipe frente ao povo, sendo fingimento por necessidade, a fim de “*ganar los ánimos y el aplauso común*”⁶¹. A sinceridade, nesses termos, é praticamente um desregramento e só convém ao povo. Contudo, apesar da restrição da duplicidade ao governante, Fajardo não deixa de preconizar a contenção dos humores junto aos servidores, no caso, os ministros, que devem “*representar blandamente al príncipe [...] las cosas que pueden encendelle la ira o causalle disgusto [...] que no solamente deben procurar con gran destreza templar sus iras, sino ocultallas*”⁶².

Neste quadro de incorporação do ‘político’ ao ‘cristão’ – que deixa intacta a integridade do cristão e faculta ao político o uso de meios pouco virtuosos, enquanto aos

⁵⁹ [O príncipe é mais uma idéia de governador que de homem. Mais de todos que seu. Não há de obrar por inclinação, mas por razão de governo. Não por gênio próprio, mas por arte. Seus costumes mais hão de ser políticos que naturais. Seus desejos mais hão de nascer do coração da república que do seu. Os particulares governam-se ao próprio modo. Os príncipes, segundo a conveniência comum. Nos particulares é duplicidade dissimular suas paixões. Nos príncipes, razão de Estado]. SAAVEDRA FAJARDO. *Op.cit.*, p.121

⁶⁰ [Todos os príncipes perigam porque lhes penetram a natureza, e por ela lhes ganham a vontade, a qual tanto convém manter livre para saber governar. Quando os ministros reconhecem a inclinação do príncipe, o lisonjeiam, dando a entender que são do mesmo humor]. *Idem*, pp.121-122.

⁶¹ *Idem*, p.122.

particulares a mesma duplicidade seria negada –, Fajardo, na empresa 8, chega a propor a seu príncipe até mesmo o uso da ira enquanto “*hija de la razón, que, estimulada de la gloria, obliga a lo arduo y glorioso, sin la cual ninguna cosa grande se puede comenzar ni acabar*”⁶³.

A questão da ira suscita também a necessidade de sua dissimulação nas ocasiões em que sua manifestação possa acarretar desvantagem⁶⁴; improvável possibilidade em Accetto que se aproxima aqui da opinião de Sêneca⁶⁵.

Já na empresa 10, *No es menos peligrosa la buena fama que la mala*, as considerações pontuais de Fajardo coadunam-se com as gerais de Accetto, ao advertir para o perigo de se ter boa fama, virtude e valor:

*“El que se levanta entre los demás, ése peligra. El celo de un ministro al bien público acusa el desamor de los demás; su inteligencia descubre la ignorancia ajena. De aquí nace el peligro de las finezas en el servicio del príncipe, y el ser la virtud y el valor perseguidos como delitos”*⁶⁶.

O mesmo ocorre aos valorosos frente ao príncipe pouco capacitado e pouco zeloso de suas obrigações, o qual “*siente que le quiebre el sueño el desvelo de su ministro, y le quisiera dormido como él*”⁶⁷. Do que Fajardo conclui a necessária hipocrisia das relações, hipocrisia aqui no sentido de atuação (representação) que contempla tanto a virtude quanto vício:

⁶² [apresentar delicadamente ao príncipe(...)as coisas que podem estimular a ira ou causar-lhe desgosto [...] que não somente devem procurar com grande destreza temperar suas iras, mas ocultá-las]. *Idem*, p.134.

⁶³ [filha da razão, que, estimulada pela glória, obriga ao árduo e glorioso, sem a qual nenhuma coisa grande pode começar ou acabar]. *Idem*, p. 132.

⁶⁴ *Idem*, p.133.

⁶⁵ Assim lê-se no *De Ira*, livro I, IX,2-3: “‘Ira’, inquit Aristoteles, ‘necessaria est, nec quicquam sine illa expugnari potest, nisi illa implet animum et spiritum accendit; utendum autem illa est non ut duce sed ut milite’. Quod est falsum. Nam si exaudit rationem sequiturque qua ducitur, iam non est ira, cuius proprium est contumacia; [...] Itaque si modum adhiberi sibi patitur, alio nomine appellanda est, desit ira esse, quam effrenatam indomitamque intellego; si non patitur, pernicioza est nec inter auxilia numeranda; ita aut ira non est aut inutilis est”. [“A cólera”, disse Aristóteles, “é necessária; sem ela não se pode chegar ao fim de nada, a não ser que ela preencha o ânimo e inflame o espírito; deve-se utilizá-la não como chefe, mas como soldado”. Isto é falso. Pois se ela escuta a razão e segue para onde é ordenada, já não é cólera, que propriamente é rebelde; [...] Portanto se ela se deixa moderar, é preciso lhe dar outro nome, deixa de ser a cólera, sem freio e indomável; se ela não consente nisso, é funesta e não pode ser contada como auxiliar; assim ou não é a cólera ou é inútil].

⁶⁶ [O que se levanta entre os demais, esse periga. O zelo de um ministro ao bem público acusa o desamor dos demais; sua inteligência descobre a ignorância alheia. Daí nasce o perigo das finezas no serviço do príncipe, e o ser a virtude e o valor perseguidos como delitos]. SAAVEDRA FAJARDO. *Op. cit.*, p. 146.

⁶⁷ *Idem*, p.147.

*“Por tanto, como hay hipocresía que finge virtudes y disimula vicios, así conviene que al contrario la haya para disimular el valor y apagar la fama”*⁶⁸.

O termo presta-se a equívocos. O contemporâneo Pio Rossi vincularia o hipócrita à ‘concepção agostiniana’ de “tipo nefasto de duplo”, de modo que *“può l’ipocrita chiamarsi lupo sotto pelle di pecora: poichè, vago [sequioso] d’apparire con quell’innocente sembiante, si fa divoratore delle proprie sostanze”*⁶⁹.

Importa notar que Fajardo assinala que as próprias virtudes devem ficar ocultas para não serem motivo de dano, tal como Accetto, alertando, no entanto, para o efeito contrário da própria dissimulação do valor: *“A fama y opinión se concibe mayor de quien se oculta a ella”*⁷⁰. O ‘virtuoso’ praticamente não teria meios para se furtar ao próprio valor e, consequentemente, da cobiça (inveja) alheia. Isto valeria especialmente nas repúblicas, quando há maior liberdade pela eleição de governantes, pelo que a *“autoridad y aplauso que está en todos es sospechoso y envidiado cuando se ve en un ciudadano solo”*⁷¹. Ou seja, quanto mais ampla a possibilidade de atingir o poder, maior seria a emulação e proporcionalmente a inveja.

Na continuidade da enumeração das desvantagens da república frente à monarquia do ponto de vista dos servidores, Fajardo a acusaria de pouco afeita ao decoro⁷². Aqui vemos o decoro em acordo com a ‘hipocrisia honesta’; de modo que a obrigação de sinceridade do católico passa agora, em ambiente de corte, isto é, em meio às relações diretamente políticas, por um ajuste, tal como no príncipe, entre as ‘virtudes cristãs’ e as ‘ações políticas’. Compõe-se a máscara da sinceridade, calculando-se o que se deve ou não dizer ou fazer, e até que ponto. De um lado, o caráter aparentemente paradoxal desta proposição seria encoberto pelo decoro cristão, de outro, a noção de decoro cristão desfaria o paradoxo.

Na empresa 43, a união entre ‘vício’ e ‘virtude’, cujo caráter contraditório é superado pela teleologia cristã, segue padrão semelhante ao de Rivadaneira, de negação inicial do procedimento e posterior incorporação à ação governativa. Assim, Fajardo parte

⁶⁸ *Idem ibidem*.

⁶⁹ ROSSI. *Op. cit.*, pp.133-134.

⁷⁰ SAAVEDRA FAJARDO. *Op. cit.*, p.148.

⁷¹ [Não é somente nelas temor de sua liberdade, mas também pretexto da inveja e emulação. A autoridade e aplauso que está em todos é suspeito e invejado quando se vê em um cidadão apenas]. *Idem*, p.149.

⁷² [Ao príncipe lisonjeiam todos, propondo-o o mais glorioso. Nas repúblicas quase todos visam pela segurança, poucos pelo decoro]. *Idem*, p.150.

de uma sentença de condenação geral que proíbe o meio ilícito, mesmo que o fim seja honesto, para, em seguida, aduzir a possibilidade da dissimulação que não engana, entenda-se, que não provoca danos. *“Esto sucede cuando la prudencia, advertida en su conservación, se vale de la astucia para ocultar las cosas según las circunstancias del tiempo, del lugar y de las personas, conservando una consonancia entre el corazón y la lengua, entre el entendimiento y las palabras”*⁷³.

Por fim, aceita-se plenamente a dissimulação de fins lícitos, contrapondo-se esta ao engano, tomado como sinônimo de mentira:

*“Aquella dissimulación se debe huir que con fines engañosos miente con las cosas mismas: la que mira a que el otro entienda lo que no es, no la que solamente pretende que no entienda lo que es. Y así, bien se puede usar de palabras indiferentes y equívocas, y poner una cosa en lugar de otra con diversa significación, no para engañar, sino para cautelarse o prevenir el engaño, o para otros fines lícitos”*⁷⁴.

Tal como a razão de Estado, dissimulação passa a ter como que duas naturezas devidas a dois fins, uma enganosa e mentirosa, fazendo as vezes da simulação, outra honesta que prevê cautela e equívoco. Fazendo eco ao dissimulador honesto de Accetto, o príncipe deve ser *“cándido y sencillo, pero advertido en las artes y fraudes ajenas”*⁷⁵.

Na empresa 45, um fundamento divino do príncipe pede a dissimulação do recurso à dissimulação, visto que esta seria comumente filha do temor e da ambição, portanto, mais apropriada a ministros⁷⁶.

Na empresa 46, a razão de Estado é definida como *“un arte de engañar y de no ser engañado”*, afastando-se aqui da dissimulação honesta, que para Accetto é *“arte di pazienza che insegna così di non ingannare come di non essere inganato”*. Ambos, não obstante, aproximam-se na fundamentação do uso dos recursos da aparência, baseando-se numa teoria do conhecimento que aponta as incertezas do entendimento humano por sua dependência dos sentidos. O resultado desta condição está na diversidade de opiniões entre os homens:

⁷³ [Isto sucede quando a prudência, advertida em sua conservação, vale-se da astúcia para ocultar as coisas segundo as circunstâncias do tempo, do lugar e das pessoas, conservando uma consonância entre o coração e a língua, entre o entendimento e as palavras]. *Idem*, p.405.

⁷⁴ [Deve-se evitar aquela dissimulação que com fins enganosos mente com as próprias coisas: a que visa que o outro entenda o que não é, não a que somente pretende que não entenda o que é. E assim, bem se pode usar de palavras indiferentes e equívocas, e por uma coisa em lugar da outra com diversa significação, não para enganar, mas para acautelar-se ou prevenir o engano, ou para outros fins lícitos]. *Idem ibidem*.

⁷⁵ [cândido e singelo, porém advertido nas artes e fraudes alheias]. *Idem*, p.406.

Quien conoce es el entendimiento, el cual se vale de los sentidos externos y internos, instrumentos pelos cuales se forman las fantasías. Los externos alteran y mudan por diversas afecciones, cargando más o menos los humores. Los internos padecen también variaciones, o por la misma causa o por sus diversas organizaciones; de donde nacen tan desconformes opiniones y pareceres como hay en los hombres, comprendiendo cada uno diversamente las cosas”⁷⁷.

A incerteza do entendimento é ampliada ainda pela variação das próprias coisas, cujo deslocamento altera suas “*colores y formas, [...] o porque ninguna es perfectamente simple, o por las mixtiones naturales y especies que se ofrecen entre los sentidos y las cosas sensibles. Y así dellas no podemos afirmar que son, sino decir solamente que parecen, formando opinión y no sciencia*”⁷⁸.

Na continuação, há a alusão a Platão, em corroboração com o desenvolvido acima:

“Mayor incertidumbre hallaba Platón en ellas, considerando que en ninguna estaba aquella naturaleza purísima y perfectísima que está en Dios; de las cuales, viviendo, no podíamos tener conocimiento cierto, y solamente veíamos estas cosas presentes, que eram reflejos y sombras de aquéllas, y que así era imposible reducillas a sciencia”⁷⁹.

Em Accetto, no capítulo II (*Quanto sia bella la verità*), a formulação segue já a partir da verdade divina, cuja “*luce tanto si leva da’concetti mortali*”, à qual se atrela a verdade humana:

“onde Dio è la verità medesima, ch’è misura di ogni verità essendo prima causa di tutte le cose, e quelle son nella mente divina loro principio esemplare, e dalla verità divina, ch’è una, risulta la verità moltiplicata nel creato intelletto, dove la verità non è eterna se non quanto si reduce in Dio per ragion di esempio e di causa, nella qual ritornan tutte le sostanzie e gli accidenti e le lor operazioni, e come in Dio è immutabile, perché il suo intelletto non è variabile e non cava altronde la verità ma il tutto conosce in se stesso, così nella mente creata è mutabile, potendo questa passar dal vero nel falso secondo il corso dell’opinioni; o, restando la medesima opinione, mutarsi la cosa”.

⁷⁶ *Idem*, p.420.

⁷⁷ [Quem conhece é o entendimento, o qual se vale dos sentidos externos e internos, instrumentos pelos quais se formam as fantasias. Os externos alteram e mudam por diversos afetos, carregando mais ou menos os humores. Os internos padecem também variações, ou pela mesma causa ou por suas diversas organizações; donde nascem tão discordantes opiniões e pareceres como há nos homens, cada um compreendendo diversamente as coisas]. *Idem*, p.422.

⁷⁸ [cores e formas [...] ou porque nenhuma é perfeitamente simples, ou pelas misturas naturais e espécies que se oferecem entre os sentidos e as coisas sensíveis. E assim delas não podemos afirmar que são, senão dizer somente que parecem, formando opinião e não ciência]. *Idem*, p.422.

⁷⁹ [Maior incerteza encontrava nelas Platão, considerando que em nenhuma havia aquela natureza puríssima e perfeitíssima que está em Deus; das quais, vivendo, não podíamos ter conhecimento certo, e somente víamos estas coisas presentes, que eram reflexos e sombras daquelas, e que assim era impossível reduzi-las a ciência]. *Idem ibidem*.

Saavedra Fajardo, no entanto, adverte sobre o risco da incerteza junto ao príncipe, que é o de levá-lo ao ceticismo e à indeterminação no governar. A incerteza deve antes mantê-lo atento aos enganar:

*“No deseo que el principe sea de la escuela de los scépticos, porque quién todo lo duda nada resuelve, y ninguna cosa más dañosa al gobierno que la indeterminación en resolver y ejecutar. Solamente le advierto que con recato político esté indiferente en las opiniones, y crea que puede ser engañado en el juicio que hiciere dellas, o por amor pasión propia, o por siniestra información, o por los halagos de la lisonja, o porque le es odiosa la verdad que le limita el poder y da leyes a su voluntad, o por la incertidumbre de nuestro modo de aprehender, o porque pocas cosas son como parecen, principalmente las políticas”*⁸⁰.

O jogo de aparências requer do príncipe o conhecimento da natureza específica dos homens, diversa da natureza dos animais que não partilham do mesmo regime de ‘dano comum’ que se dá entre os primeiros:

*“No comete el águila al águila, ni un áspid a outro áspid, y el hombre siempre maquina contra su misma especie”*⁸¹.

Ainda que contrário a Maquiavel, Fajardo repete uma das premissas tão combatidas naquele, a do uso da religião como disfarce dos desígnios do homem: *“Con la religión disfraza sus desinios, con el juramento los acredita y con la mentira los oculta”*⁸². Destaque-se por fim, desta empresa, o estabelecimento do cortesão como enganador de príncipes e contraponto ao dissimulador defensivo. Atento ao uso das paixões, o cortesão pode usar do elogio para *“levantar invidiosos que persigan al alabado. ¡Extraño modo de herir con los vicios ajenos!”*⁸³.

A questão da adulação retorna na empresa 48, fundamentada inteiramente em Tácito, quando então se sentencia: *“A más príncipes há destruído la lisonja que la fuerza”*⁸⁴. A discrição é proposta como via média entre a *servil lisonja* e o *contumaz da verdad*⁸⁵.

⁸⁰ [Não desejo que o príncipe seja da escola dos céticos, porque quem de tudo duvida nada resolve, e nenhuma coisa mais danosa ao governo que a indeterminação em resolver e executar. Somente o advirto que com recato político fique indiferente às opiniões, e creia que pode ser enganado no juízo que fizer delas, por amor ou paixão própria, ou por canhestra informação, ou pelos afagos da lisonja, ou porque lhe é odiosa a verdade que lhe limita o poder e dá leis à sua vontade, ou pela incerteza de nosso modo de apreender, ou porque poucas coisas são como parecem, principalmente as políticas]. *Idem ibidem*.

⁸¹ *Idem*, p.423.

⁸² *Idem ibidem*.

⁸³ *Idem*, p.427.

⁸⁴ *Idem*, p.443.

⁸⁵ *Idem*, p.453.

O discreto será o tipo que, como veremos a seguir, terá maior afinidade com o ‘dissimulador honesto’.

A honesta ostentação

Se Gracián atualiza o provérbio atribuído a Luís XI da França “*Qui nescit disimulare, nescit regnare*”⁸⁶, dizendo “*que quien supo disimular supo reinar*”⁸⁷, Accetto o faz com a frase “*qui nescit fingere nescit vivere*”. Celebra-se a centralidade político-civil da arte de fingir que, assim como Accetto insinua em relação à simulação, e nota em relação à dissimulação, engloba dois meios e dois fins: simular ou dissimular de modo honesto ou desonesto.

As técnicas de fingir traduzem-se por vários modos e nomes. Se o tratado accettiano apresenta uma série de vocábulos que giram em torno do conceito de dissimulação honesta: suportar, calar, tolerar, desviar da verdade, silenciar, ocultar, e especialmente ter paciência, Pio Rossi, em seu *Vocabolario per la menzogna*, fornece os vocábulos que se remetem à arte de fingir em termos de sua possibilidade desonesta: *adulazione, affettazioni, apparenza, astuzia, bugia, calunnia, discrezione, dissimulazione, doppiezza, falsità, finzione, fraude, ingannare, ipocrisia, maschere e simulazione*.

Muitos dos vocábulos acima são diretamente identificados por Rossi especialmente com a mentira: “*Sotto il titolo di bugiardo si comprendono gli adulatori, i doppii, i calunniatori, gli sleali consiglieri, i perversi educator*”⁸⁸.

O adular difere do louvar, do qual é excesso, ainda que possa ser naturalmente desejado pelos homens, os quais “*se vera non la possono avere, godono della falsa*”; porém o adular é instrumento da fraude, a qual “*non machina che togliere dal mondo la verità*”, trata-se de um “*male che è dolce, ed un vizio ch’è civile*”; já o adulador é

⁸⁶ Segundo SAAVEDRA FAJARDO. *Op. cit.*, empresa 43, p.404.

⁸⁷ GRACIÁN. *El Discreto* (Edición, introd. y notas de Aurora Egido). Madrid. Alianza editorial. 1997 (Huesca, Juan Nogués, 1646), cap III.

⁸⁸ ROSSI. *Op. cit.*, p.106.

enganador no qual ressoa “*una voce che non ha cuore, o pure ch’è traditrice del cuore*”⁸⁹; sua excelência “*sta in sapere, col canto e con la voce, conformarsi con li nostri appetiti*”⁹⁰.

Coligada à adulação tem-se a *affettazione*, sem a qual não se percebe a adulação, pois na afetação se “*toglie il verisimile*”.

A aparência, que “*inganna quasi sempre*”, não é necessariamente mentira, e se confunde antes com a vazia ostentação: “*Le piramide d’Egitto servono d’una gran mostra ed ostentazione, ma sono di niun profitto*”. Ostentar seria amplificar os acidentes na falta da substância:

“*chi non há sodezza di merito, ambisce apparenza d’onore: pensando scioccamente di ricompensare il difetto della virtù con la sovrabbondanza degli ornamenti*”⁹¹.

A astúcia, qualidade comumente associada à fraude, representada na figura da raposa, é a habilidade de gerenciar o uso das aparências, fazendo assim as vezes da prudência. Trata-se antes da *métis* de Ulisses, que Accetto reduz a prudência.

Será a descrição que Pio Rossi qualificará como “*perfetta prudenza*” e “*mestra della dissimulazione*”⁹². Assim como havia pontuado Della Casa em seu *Galateo*, importa o “discernimento”, capacidade de discernir o que deve ou não ser dito e feito, quando deve sê-lo, onde, por quê e de que modo. A dissimulação (ação) aqui é subalterna à descrição (juízo), da qual ainda se afirma: “*perchè una virtù indiscreta è vizio*”, sentença que ecoa a formulação de Accetto ao caracterizar a dissimulação como “decoro das virtudes”.

Todavia, para Pio Rossi, a dissimulação é sobretudo uma “*fiacca spezie di prudenza, ovvero sapienza*”, enquanto os “*dissimulatori sono la più debole sorte dei politici*”. Mas compartilha com Accetto a mesma premissa de que aos *sinceri* e *veraci* o uso esparso da dissimulação os torna invisíveis.

Difere o dissimulador, no entanto, do dúbio porquanto o segundo não só não apresenta suas reais intenções como ainda trai a palavra proferida. Pio Rossi retoma aqui a metáfora desenvolvida por Agostinho do coração duplo, sentenciando: “*L’unità ha sempre maggior fermezza*”⁹³.

⁸⁹ *Idem*, p.88.

⁹⁰ *Idem*, p.90.

⁹¹ *Idem*, p.99.

⁹² *Idem*, p.114.

⁹³ *Idem*, p.118.

Aos homens da época é assinalado o caráter de Jano, deus romano representado com dois rostos. Como tipo nefasto de duplo tem-se o hipócrita: *“può l’ipocrita chiamarsi lupo sotto pelle di pecora: poichè, vago d’apparire con quell’innocente sembiante, si fa divoratore delle proprie sostanze”*⁹⁴. E no mesmo âmbito se encontra a *simulazione*.

A aparente reticência de Accetto para tratar de uma simulação honesta segue na esteira desta tradicional formulação, na qual seu valor moral está vinculado à mentira, e ao engano doloso. Contudo, Accetto não chega a flertar tão claramente com a possibilidade da simulação honesta quanto os jesuítas. Em Baltazar Gracián encontra-se uma elaborada formulação desta possibilidade ao propor agudamente o valor da ostentação, fundamentando-se numa correspondência entre Deus e o sol:

“Es el sol - ponderó Critilo - la criatura que más ostentosamente retrata la majestuosa grandeza del Criador. [...] él es, al fin, criatura de ostentación, el más luciente espejo en quien las divinas grandezas se representan”. (El críticón, crisi II)

Pela analogia entende-se, em acordo com Jean Rousset, que a ostentação de Gracián não deve ser vista como vaidade, *“decor à vide”*. Em aparente contraste com Accetto, trata-se de recorrer à via da amplificação das virtudes em detrimento da atenuação.

Gracián atenta para um efeito contrário ao esperado com o silêncio e a dissimulação – o de exposição, não de ocultamento – pressuposto na falsa modéstia e, diríamos, na *sprezzatura*, que justamente promoveria a amplificação dos méritos pelo mistério levantado em torno de quem recorre a estes expedientes:

*“A veces consiste más la ostentación en una elocuencia muda, en un mostrar las eminencias al descuido; y tal vez un prudente disimulo es plausible alarde del valor, que aquel esconder los méritos es un verdadero pregonarlos, porque aquella misma privación pica más en lo vivo a la curiosidad”*⁹⁵.

A formulação de Gracián ao retomar a tópica da falsa modéstia como aparente diminuição de um mérito evidente, desenvolve as implicações do conceito de discrição detendo-se nas capacidades intelectivas que o compõem. A discrição é virtude mais específica dos cultos, supõe gênio, engenho, agudeza, cordura, condimento não paradoxal, gratidão, conhecimento de si e gentileza. Junto com a discrição, heroísmo, cordura (audácia

⁹⁴ *Idem*, pp.133-134.

⁹⁵ [Às vezes consiste mais em uma eloquência muda, em um mostrar a perfeição ao descuido; e talvez uma prudente dissimulação é plausível alarde do valor, que aquele esconder os méritos é um verdadeiro apregoá-los, pois aquela mesma privação pica com mais intensidade a curiosidade]. GRACIÁN, *El Discreto*, p.270.

discreta) e entendimento, compartilham o conhecimento de si, a generosidade, a magnanimidade, a misericórdia, a dissimulação, o ‘despejo’ e o galanteio.

O discreto de Gracián, que se aproxima do tipo accettiano do amante da paz, é composto de gênio e engenho, sabedoria e ‘valentia no entender’, capacidades alternadas pela natureza e realçadas pela arte. Também chamado de entendido, o discreto é apto a conceber e discorrer, pressupõe o conhecimento de si e da variedade do mundo, age com cordura e de modo senhorial e galante, isto é, não afetado, decoroso; sabe ser sério ou “humano” conforme a ocasião, e adequado mesmo no uso de “burlas”, que, feitas repetidas vezes, evidenciam um homem mentiroso, mais do que judicioso. A variedade nos ditos e feitos espelha assim o próprio mundo, misto de tragédia e comédia. Contudo, como varão cordato, é sempre igual em sua discrição, tem “substância”, não sendo leviano.

Discrição e dissimulação, de forma diversa ou não, prevêm um espaço interno de resguardo de idéias e intenções. A dissimulação do discreto de Gracián, segundo o breve estudo de Rousset, torna-se uma das principais virtudes, articulando-se com a ostentação e a honestidade a fim de tornar as próprias intenções impenetráveis ao mesmo tempo em que se procura perscrutar as alheias.

Estamos no mesmo terreno de Accetto que, contudo, preceitua a aparência de ‘néscio’ para se tentar baixar a guarda alheia. Gracián não chega a esta formulação, mantendo-se mais genérico; de modo mais próprio às suas frases aforísticas e cortadas. A ostentação talvez tivesse este papel, no sentido de poder ser vista como meio também de ocultar virtudes do honesto, isto é, a aparente vaidade seria capaz de desviar ainda mais a atenção do que o eventual mistério levantado pelo silêncio mais propriamente vinculado à discrição. Efeito a que também estava atento Accetto quando disse:

...“ *Se alcuno portasse la ma-
schera ogni giorno, sarebbe
più noto di ogni altro
per la curiosità di tutti;
ma degli eccellenti
dissimulatori, che
sono stati e so-
no, non si ha
notizia al-*

cuna”⁹⁶.

Do que se depreende também um caráter não necessariamente taciturno do dissimulador honesto, proposto mais especificamente aos secretários por Botero, e ao qual, como vimos, se atém Salvatore Nigro. O silêncio, em Accetto, e mesmo em Gracián, parece ser o espaço privado das próprias intenções e segredos a ser resguardado; pressuporia um silêncio do que não deve ser dito e não necessariamente o silêncio evidente de nada dizer. Pode-se ainda pensar em uma aplicação engenhosa da divisão tripartite de virtudes e vícios estabelecida por Aristóteles. A ostentação seria amplificação da verdade até o limite do não ser. Estaríamos na categoria retórica do mais e do menos, nas flutuações da virtude em suas aproximações dos extremos, cabendo apenas às ações extremas a relação binária entre ser e não ser.

Contudo, Gracián atenta que o “homem de ostentação” também pode valer-se da dissimulação, a fim de evitar a pecha da vaidade:

*“277. hombre de ostentación. [...] Es menester arte en el ostentar: aun lo mui excelente depende de circunstancias y no tiene siempre vez. Salió mal la ostentativa, quando le faltó su sazón. Ningún realçe pide ser menos afectado, y parece siempre deste desaire, porque está mui al canto de la vanidad, y ésta del desprecio. Ha de ser mui templada porque no dé en vulgar, y con los cuerdos está algo desacreditada su demasía. Consiste a vezes al descuido; que el sabio dissimulo es el más plausible alarde, porque aquella misma privación pica en lo más vivo a la curiosidad. Gran destreza suya no descubrir toda la perfección de una vez, sino por brúxula irla pintando, y siempre adelantando”*⁹⁷.

Na base da defesa destes usos está a “fragilidade” da verdade e os “estragados” tempos. No *Arte de Ingenio*, Gracián trata a relação entre verdade, entendimento, mentira e agudeza, em termos alegóricos. A ‘frágil verdade’ vale-se da agudeza para defender-se, instaurando o equívoco:

*“Era la Verdad legítima esposa del entendimiento, pero la Mentira, su gran émula, emprendió desterrarla de su tálamo, derribarla de su felicidad. Para esto, ¿qué embustes no traçó? [...] Viéndose la Verdad despreciada, y aun perseguida, acogióse a la Agudeza, comunicóla su trabajo y consultóla su remedio”*⁹⁸.

⁹⁶ [Se alguém usasse a máscara todos os dias, seria mais notado que qualquer outro pela curiosidade de todos; mas dos excelentes dissimuladores, que existiram e existem, não há notícia alguma]. *DDO*, cap. V.

⁹⁷ GRACIÁN. *Oráculo manual*, pp.250-251.

⁹⁸ [Era a Verdade legítima esposa do entendimento, porém a Mentira, sua grande émula, empreendeu desterrá-la de seu tálamo, derrubá-la de sua felicidade. Para isto que fraudes não fez? [...] Vendo-se a Verdade desprezada, e mesmo perseguida, refugiou-se junto à agudeza, comunicou-lhe seu sofrimento e consultou-a sobre o remédio]. GRACIÁN. *Arte de Ingenio*, p.395

Tal como em Accetto, o “estragado” tempo presente é aduzido como motivador da necessidade de encobrir verdade⁹⁹. Não se trata apenas de ocultá-la, mas antes adorná-la como um meio de “adoçar os desenganos”¹⁰⁰, e assim igualmente tentar prover o entendimento sem aberto risco.

A autodefesa pela agudeza, portanto, une Gracián a Accetto, ainda que de modo inverso, o primeiro pelo equívoco da ostentação, ainda que para isso possa recorrer à dissimulação, o segundo pelo equívoco da dissimulação.

O silêncio, outro modo de instaurar o equívoco próprio do âmbito da dissimulação, é considerado por Gracián como recurso eficaz que instaura o incerto:

*“Engaña de ordinario la aparente hermosura, dorando la fea necesidad; y si callare, podrá desmentir el más simple de los brutos a la más astuta dellos, conservando la piel de sua apariencia. Que siempre curaron de necios los callados; ni se contenta el silencio con desmentir lo falso, sino que lo equivoca en misterioso”*¹⁰¹. (El discreto, p.167)

No aforismo 99, do *Oráculo manual*, afirma-se o valor e a raridade dos que vêm além das aparências, princípio do próprio equívoco:

“Realidad y apariencia. Las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen. Son raros los que miran por dentro, y muchos los que se pagan de lo aparente. No basta tener razón con cara de malicia”.

Tesauro nos oferece o contraponto quando tece comentários sobre as Argúcias mudas dos Gestos, “*interpreti immediati dell’Anima*”, ao espantar-se de que se possa manter oculto o que se passa na alma sem que os gestos o desvelem:

“Peroche, sicome dal vedere un’Huomo, argomentiamo ciò ch’egli vaglia: così dal vederlo muovere argomentiamo ciò ch’egli voglia. Talche possiam dire che le Parole son Cenni senza movimento; e i Cenni son Parole senza romore. Parlano gli occhi con li occhi: e hanno hora il riso, e hora il pianto per parole: Parlano le ciglia coll’inarcarsi e spiergarsi: parla la bocca, hor sogghignando, hor sospirando: parla tutto il capo, affermando ò negando: [...] parlano le mani tutto ciò, che la lingua sà dire, e l’arte sà fare: tutte le dita sono alfabeti: tutto il corpo è una pagina sempre apparecchiata à ricever nuovi caratteri e cancellarli. Insomma egli è maraviglia come

⁹⁹ *Idem*, pp.395-396.

¹⁰⁰ *Idem*, p.396.

¹⁰¹ [Engana comumente a aparente formosura, dourando a feia necessidade; e se calar, o mais simples dos animais poderá enganar ao mais astuto deles, conservando a pele de sua aparência. Que sempre cuidarão de nécios os calados; não se contenta o silêncio com desdizer o falso, mas o equivoca em misterioso].

l'anima tenga nascoso alcun pensiero; havendo dintorno tante spie quante membra"¹⁰².

Para a compreensão destes gestos, destes sinais, Gracián, por sua vez, traz à cena o Bom Entendedor não só de poucas palavras, mas também do semblante, "*puerta del alma, sobreescrito del corazón; aun le ve apuntar al mismo callar, que tal vez exprime más para un entendido que una prolijidade para un necio*"¹⁰³.

Contraposto ao bom entendedor apresenta-se o néscio que, apesar de não conseguir entender o que vê ou ouve, é aquele que vê e ouve em demasia, sabe demais sem saber ao certo; *el nescio más sabe de la casa ajena que de la suya; que ya hasta los refranes andan al revés. Discurren mucho algunos en lo que nada les importa, y nada en lo que mucho les convedría*"¹⁰⁴.

Partindo da premissa da manifestação das vontades e da capacidade (ou interesse, mesmo que incapaz) de observação e dedução de gestos, palavras e silêncios, Gracián preceitua ao seu herói uma estratégia de ação social que consiste em confundir o 'atento':

*"Gran treta es ostentarse al conocimiento, pero no a la comprensión; cebar la expectación, pero nunca desengañarla del todo"*¹⁰⁵. (*El Héroe*, Primor I)

Trata-se de compor um comportamento adequado à própria característica senhorial do herói, tipo próprio aos príncipes e altos funcionários de governo¹⁰⁶. Nesse sentido ainda,

¹⁰² [De modo que, assim como do ver um homem, argumentamos aquilo que ele vale: assim ao vê-lo mover-se argumentamos aquilo que ele deseja. De modo que possamos dizer que as palavras são GESTOS sem movimento; e os GESTOS são palavras sem rumor. Falam os olhos com os olhos: e têm ora o riso e ora o pranto por palavras: falam os cílios com o levantar-se ou abaixar-se: fala a boca ora sorrindo, ora suspirando: fala toda a cabeça, afirmando ou negando: [...] falam as mãos tudo aquilo que a língua sabe dizer e a arte sabe fazer: todos os dedos são alfabetos: todo o corpo é uma página sempre preparada para receber novos caracteres e apagá-los. Em suma é espantoso como a alma mantenha oculto algum pensamento; tendo à volta tantos espíões quantos membros]. TESAURO. *Op.cit.*, pp.23-24.

¹⁰³ [porta da alma, sobrescrito do coração; então lhe vê apontar ao próprio calar, que talvez exprime mais para um entendido que uma prolixidade para um néscio]. GRACIÁN. *El Discreto*, pp.220-221.

¹⁰⁴ [DOCTOR — [...] Quanto mais sabem alguns dos outros, de si sabem menos; e o néscio mais sabe da casa alheia que da própria; que já até os refrãos andam ao revés. Discorrem muito alguns no que nada lhes importa, e nada no que muito lhes conviria]. *Idem*, p.226.

¹⁰⁵ [Grande artil é ostentar-se ao conhecimento, mas não à compreensão; alimentar expectativas, mas nunca desenganá-las totalmente].

E ainda, no *Discreto*, à p.4, vemos que herói é epíteto mais apropriado a príncipes e personagens de destaque na vida administrativa do Estado, personagens de 'singular superioridade'.

¹⁰⁶ "61. *Eminencia en lo mejor. Una gran singularidad entre la pluralidad de perfecciones. No puede aver Heróe que no tenga algún extremo sublime: las medianías no son assunto del aplauso. La eminencia en relevante empleo saca de un ordinario vulgar y levanta a categorís de raro. Ser eminente en profesión Humilde es ser algo en lo poco; lo que tiene más de lo deleitable, tiene menos de lo glorioso. El exceso en aventajadas materias es como un carácter de saberanía: solicita la admiración y concilia el afecto.* GRACIÁN. *Oráculo manual*, p.135.

concorrem além da ostentação, do ar senhorial e da dissimulação, a cortesia, o despejo (desenvoltura), a simpatia, o conhecer a si mesmo e até um “paradoxal deslize venial”:

“Sea, pues, treta política permitirse algún venial desliz que roa la envidia y distraiga el veneno de la emulación. [...] Y pase por triaca política, por contraveneno de prudencia, pues nasciendo de un achaque tiene por efecto la salud. Rescate el corazón exponiéndose a la murmuración, atrayendo a sí el veneno”¹⁰⁷. (El Héroe, p.42)

Em Castiglione também se vê formulação aproximada, que leva em conta não só um decoroso louvor de si, mas que reserva aos que ousaram grandes feitos a licença de se vangloriarem com menor discrição:

“Dico ben che chi, laudando se stesso, non incorre in errore, né a sé genera fastidio o invidia da chi ode, quello è discretissimo, e, oltre alle laudi che esso si dà, ne merita ancor dagli altri; [...] tutto consiste in dire le cose di modo che paia non che si dicano a quel fine, ma che caggiano talmente a proposito che non si possa restar di dirle e, sempre mostrando fuggir le proprie laudi, dirle pure; [...] Ma agli omini eccellenti in vero si ha da perdonare quando presumono assai di sé; perché chi há da far gran cose, bisogna che abbia ardir di farle e confidenza di se stesso, e non sia d’animo abbietto o vile, ma sì ben modesto in parole, mostrando di presumere meno di se stesso che non fa, pur che della presunzione non passi alla temerità”¹⁰⁸.

É discreto, em Gracián, antes aquele que se adequa às circunstâncias, de forma efetivamente mimética:

“Saber hazerse a todos. Discreto Proteo: con el docto, docto, y con el santo, santo. Gran arte de ganar a todos, porque la semejança concilia benevolencia. Observar los genios y templarse al de cada uno; al serio y ao jovial, seguirles el corriente, haziendo política transformación: urgente a los que dependen. Requiere esta gran sutileza del vivir un gran caudal; menos dificultosa al varón universal de ingenio en noticias y de genio en gustos”¹⁰⁹. (Oráculo manual, aforisma 77)

¹⁰⁷ E ainda: “Paradoxo éste, le condena a que peca en no pecar. Es primor crítico deslizar venialmente en la prudencia y en el valor, para entretener la envidia, para cebar la malevolencia”.

¹⁰⁸ [Digo que é discretíssimo aquele que, ao louvar a si mesmo, não incorre em erro, nem provoca incômodo ou inveja em quem os escuta, e, além dos louvores que se atribui, merece ainda o dos outros. [...] tudo consiste em dizer as coisas de modo que pareça não serem ditas com aquela finalidade, mas que calhem tão a propósito que não se pode deixar de dizê-las e, sempre mostrando evitar o elogio de si, não deixar de fazê-lo. [...] Mas aos homens excelentes na verdade havemos de perdoar quando presumem excessivamente de si; pois quem fizer grandes coisas precisa ter a ousadia de fazê-las e confiança em si próprio, e não pode ter espírito abjeto ou vil, mas sim bem modesto em palavras, mostrando presumir menos de si do que de fato presume, contanto que tal presunção não se torne temerária]. CASTIGLIONE. *Op. cit.*, pp.38-39.

¹⁰⁹ [saber fazer-se a todos. Discreto Proteu: com o douto, douto, e com o santo, santo. Grande arte de ganhar a todos, porque a semelhança concilia benevolência. Observar os gênios e acordar-se ao de cada um; ao sério e ao jovial, seguir-lhes o corrente, fazendo política transformação: urgente aos que dependem. Requer esta grande sutileza do viver um grande caudal; menos dificultosa ao varão universal de engenho em notícias e de gênio em gostos].

A faculdade a ser utilizada aqui é a *sindérese* – fundamento da solércia, ou sagacidade, que caracteriza o tipo do discreto, segundo precisa João Adolfo Hansen¹¹⁰ –, a qual, segundo Gracián, está para o juízo assim como a agudeza para o engenho¹¹¹. Trata-se de termo utilizado por Tomás de Aquino, e mais elogiado que definido por Gracián no aforisma 96, *De la gran sindéresis*:

“*Es el trono de la razón, base de la prudencia, que en fe della cuesta poco el acertar. [...] Consiste en una conatural propensión a todo lo más conforme a razón, casándose siempre con lo más acertado*”¹¹².

O homem honesto, justo e sincero, que faz uso da dissimulação, enquanto homem equânime está apto a corrigir as leis escritas, sujeitas ao tempo. Na *Retórica*, livro I, 15, 1375a27-32, lê-se que a equanimidade (*aequitas*, *epikéia*) é correlativa da lei comum baseada na ‘natureza’; daí a sua perenidade, ao contrário das leis escritas submetidas a constante mudança¹¹³. Na *Ética a Nicômaco*, define-se sua natureza: “*its is a rectification of law [nomos] where law is defective because of its generality*”¹¹⁴.

A *sindérese*, ou “lei da consciência”, aduzida por Gracián, reporia a correlação entre equanimidade e lei natural, em termos de discricão e lei natural. Contudo, a benevolência da equanimidade aristotélica parece reduzir-se então a adequação às circunstâncias, e não se reger mais pela reposição do caso à regra mas pela interação direta entre caso e caso. A equanimidade própria do prudente derivaria assim em uma engenhosidade, em artifício eficiente em seus efeitos.

¹¹⁰ Cf. “Uma arte conceptista do Cômico: o “Tratado dos Ridículos” de Emanuele Tesauro”, in TESAURO. E. *Tratado dos Ridículos* (trad. de Cláudia de Luca Nathan). Campinas. CEDAE-Referências. Jul./1992, nota 8, p. 23.

¹¹¹ GRACIÁN. *El Héroe*, p.13.

¹¹² [É o trono da razão, base da prudência, que em fé a ela custa pouco o acertar. [...] Consiste em uma conatural propensão a todo o mais conforme à razão, casando-se sempre com o mais acertado].

¹¹³ [o equânime permanece sempre e não muda jamais, tampouco a lei comum, a qual é baseada na natureza, ao passo que as leis escritas mudam freqüentemente].

¹¹⁴ *Nicomachean ethics*, v, 10, 6.

CAPÍTULO V

O ESPAÇO EQUÍVOCO

Ma queste sono cose difficili da coglier a punto e si reggono grandemente dalla disposizione dall'animo che le riceve: però altri peravventura, massime in questo mescolamento ed esempi da me recati, averà sentimento diverso. Onde mi dichiaro che non intendo, né in questo né in altro, di dar legge all'altrui parere, ma solamente d'aver al presente detto il mio.

Matteo Peregrini, *Delle acutezze*.

Lugares comuns e possíveis alusões encobertas

Uma das principais características da escrita lacônica utilizada por Accetto é o uso de alusões descobertas ou encobertas, às quais se juntam as citações. A respeito destes recursos argumentativos, pode-se dizer que as citações, tal como as comparações, teriam um caráter mais didático, enquanto que as alusões, tal como as metáforas, pressuporiam, ou requereriam, do leitor uma ‘reciprocidade cognitiva’ (a qual, no caso, prevê uma erudição comum) entre leitor e escritor, podendo tanto ser claras quanto obscuras.

No caso das alusões e metáforas herméticas, provê-se como que um jogo de adivinhação, no qual devem ser estabelecidas as ligações necessárias para que se revelem ou se evidenciem os sentidos e as referências ocultas. Neste sentido, o preenchimento das lacunas do que se supõe subentendido pode estimular variadas hipóteses. Sobre a diferença entre citar e aludir, pode-se dizer ainda que seguiria de modo análogo ao da relação entre os “ditos muito claros” e a “formulação engenhosa”, nos termos estabelecidos por Tesouro quando comenta as “argúcias vocais”:

“ne’Detti troppo chiari l’Argutia perde il suo lume; sicome le stelle nella oscurità lampeggiano, si finorzano con la luce. Et di quì nasce il doppio godimento di chi forma un concetto arguto, e di chi l’ode. Peroche l’un gode di dar vita nell’intelletto altrui, à un nobil parto del suo: e l’altro si rallegra d’involgar col proprio ingegno ciò che l’ingegno altrui furtivamente nasconde: non richiedendosi minor sagacità nell’espore, che nel comporre una Impresa arguta e ingegnosa”¹.

A concepção seiscentista da escrita alusiva e concisa remete ainda à denominação escolástica de “potência angélica”. Assim, de modo sucinto, no capítulo 32 de seu *Tratado da Agudeza*, Gracián refere à alusão como “*enigmático artificio*” que “*emula la locución Angélica*”². Já Tesouro, de modo mais extensivo, promove a mesma relação ao discorrer sobre a “argúcia arquétipa”, tratando da alusão tanto escrita quanto pintada, esta última também chamada “empresa” (ou divisa), isto é, representação pictórica indicativa de conceitos:

¹ [nos Ditos muito claros a Argúcia perde o seu lume; tal como as estrelas que na escuridão lampejam, desaparecem com a luz. E daí nasce o duplo prazer de quem forma um conceito arguto, e de quem o ouve. Pois um goza de dar vida no intelecto alheio, a uma nobre parte do seu: e o outro se alegra por roubar com o próprio engenho aquilo que o engenho alheio furtivamente esconde: não pedindo menor sagacidade no expor, do que no compor uma Empresa arguta e engenhosa.] TESAURO. *Op. cit.*, p.17.

² GRACIÁN. Baltazar. *Arte de ingenio, Tratado de la Agudeza* Baltazar Gracián (Ed. Emilio Blanco) Madrid. Catedra (Letras hispánicas). 1998, p.308.

“ARGUTIA ARCHETIPA, è quella, che noi ci dipingiamo nell’animo col Pensiero; come se imaginando io dico intrame: lo prendo per Impresa un’Histrice scagliante gli suoi strali dognintorno; per minacciare a’miei nimici, così vicini, come lontani. Et questa Argutia Archetipa è quella, il cui protrato intendiamo di colorir nell’animo altrui per via de’simboli esteriori: non essendoci permesso di tramandarlo da spirito à spirito, senza il ministero de’ sensi. [...] L’Angelo adunque, & l’Anima sgombra d’ogni corporeo impaccio; può senza mezzo effigiar nell’altrui Spirito le spiritali imagini de’suoi pensieri; facendosi l’uno all’altro hor pittore, & hor pittura; che è il corto & natural linguaggio degli Angeli”³.

Os significados junto ao intelecto humano não prescindem das palavras para sua transmissão, pois estão pressupostos na formulação da empresa e subentendidos no seu entendimento. Já o intelecto angélico dirige-se diretamente de uma ‘alma’ à outra:

“l’intelletto Angelico, essendo uno Specchio volontario, che può coprire ò scoprire il suo concetto: ancor può dimezzarne la significatione in modo; che da una Imagine tronca, l’altro argomenti il concetto intero: come da un’Histrice dipinto si congettura il pensiero di chi lo pinse”⁴.

Contudo, as capacidades de aludir e inferir do intelecto humano compreendidas na formulação da empresa se aproximariam da fala muda do intelecto angélico, espelhando igualmente uma capacidade de Deus; de modo que o argumento termina no ápice de sua amplificação:

“Anzi Iddio istesso talvolta nelle menti estatiche de’ Profeti, godè d’improntare una Verga occhiuta, un Pane volante, una Scala poggianti al Cielo, un Libro serrato à sette sigilli: tutta Divina Poesia, ingegnose Argutie, & Archetipe Imprese della Mente eterna, piene di concettosi misteri sotto allegorico e figurato manto leggiadramente nascosi: essendo dell’human genio, amar cioè che ammira, & ammirar maggiormente la verità vestita, che ignuda”⁵.

³ [ARGÚCIA ARQUETÍPICA é aquela que pintamos no ânimo com o Pensamento; como se imaginando dissesse comigo: *tomo por Empresa um Porco-espinho lançando seus dardos por toda volta; para ameaçar os meus inimigos, tanto próximos quanto distantes*. E esta Argúcia Arquetípica é aquela, cujo retrato pretendemos colorir no ânimo alheio por via dos símbolos exteriores: não sendo permitido transferi-lo de espírito a espírito, sem o ministério dos sentidos. [...] O Anjo portanto, & a Alma apartada de qualquer incômodo corpóreo; pode sem meio efigiar no Espírito alheio as espirituais imagens dos seus pensamentos; fazendo-se um ao outro ora pintor, & ora pintura; qual é a breve & natural linguagem dos Anjos]. TESAURO. *Op. cit.*, pp.16-17.

⁴ [o intelecto Angélico, sendo um Espelho voluntário, que pode cobrir ou descobrir o seu conceito: pode ainda dividir a significação de modo que de uma Imagem truncada, o outro argumente o conceito inteiro: como de um Porco-espinho pintado se conjectura o pensamento de quem o pintou]. *Idem*, p.17.

⁵[Antes o próprio Deus por vezes nas mentes extáticas dos Profetas, goza de imprimir uma *Vara olhenta, um Pão voador, uma Escada apoiada no Céu, um Livro cerrado a sete chaves*: toda Divina Poesia, engenhosas Argúcias, & Arquetípicas Empresas da Mente eterna, repletas de conceituosos mistérios sob alegórico e figurado manto elegantemente escondidos: sendo do gênio humano, amar aquilo que admira, & admirar ainda mais a verdade vestida, que desnuda]. *Idem ibidem*.

A questão da escrita alusiva serve também para destacar um aspecto do ato de compor, que é justamente o de recompor o que foi lido, modo pelo qual a *inventio* transita entre ‘inventário’ e ‘invenção’, com reconhecimento (claro ou alusivo) ou não dos débitos devidos.

Sforza Pallavicino, em seu *Trattato dello Stile* (1662), dá elementos para discutir esta relação quando traça a distinção entre *roubar*, *imitar* e *emular*:

*“si come io propriamente non tolgo ne rubo, per figura, il fuoco al vicino se col fuoco del vicino accendo un altro fuoco per me; mà se prendo per me il medesimo tizzo acceso ch’ei possedeva; [...] si come altro è il togliere un quadro a Pier da Cortona, altro è il ricopiarlo, cioè farne un distinto à simiglianza del suo”*⁶.

A discussão desemboca na questão da individualidade da composição, a qual não se deveria à matéria mas às palavras e conceitos de que é tecida. Para definir o conceito de *individuo*, Pallavicino cita o poeta latino Porfírio:

*“Individuo è quello che hà tali proprietà il cui congiugimento non si troverà in verun altro. Per esempio, quand’io so d’un huomo la patria, il casato, il nome, la professione, l’effigie, allora dicesi che io conosco individualmente chi egli sia”*⁷.

De modo que aquilo que seria ‘acidental’ no homem (ponto de vista filosófico e religioso) é que formaria a ‘essência’ da diferença (ponto de vista histórico), e, assim, estabeleceria o individual, o exemplar único – que, no entanto, ao mesmo tempo compartilha do comum do gênero a que pertence.

Para realizar seja a imitação seja a emulação, as *propriedades* de que são compostos os textos devem ser variadas e recompostas; quanto menos isto ocorre mais se caracteriza o *furto*⁸.

Tesauro, por sua vez, apontará um caráter remodelador da imitação em relação às metáforas e agudezas:

“l’imitare non è usurpar le Metafore e le Argutezze qualiquali tu le odi, ò leggi: peroche tu non ne riporteresti laude d’imitatore, ma biasimo d’involatore. Non imita l’Apolline di Prassitele chi transporta quella Statua dal Giardino dal Belvedere, nella

⁶ [eu propriamente não tiro nem roubo, por exemplo, o fogo ao vizinho se com o fogo do vizinho acendo um outro fogo para mim; mas se tomo para mim o mesmo tizzo aceso que ele possuía; [...] uma coisa é pegar um quadro de Pier da Cortona, outra é copiá-lo, isto é, fazer um distinto à semelhança do dele]. PALLAVICINO. Sforza. *Trattato dello stile e del dialogo*. Roma. Mascardi. 1662, cap. XI, p.121.

⁷ [Indivíduo é aquele que tem certas propriedades cuja conjunção não se encontrará em nenhum outro. Por exemplo, quando sei de um homem a pátria, o sobrenome, o nome, a profissão, a efígie, então se diz que eu conheço individualmente quem ele seja]. *Idem*, p.123.

⁸ *Idem*, p.125.

sua loggia: ma chi modella un'altro sasso alle medesime proportione: [...] Oltreche, ad ogni parto arguto è necessaria la Novità; senza cui la maraviglia dilegua: [...] Chiamo io dunque IMITATIONE, una sagacità, con cui proposti una Metafora, ò altro fiore dell'humano ingegno; tu attentamente consideri le sue radici, e traspiantandole in differenti Categorie, come in suolo fativo e fecondo, ne propaghi altri fiori della medesima spetie; ma non gli medesimi Individui”⁹.

Pallavicino, diferentemente de Tesauro, reputa ao imitador um lugar de menor valor em relação ao emulador, “*nome glorioso e magnanimo*”. Nesse sentido, pode-se dizer que o tratado accettiano ‘adquire’ a sua individualidade ao tratar o seu assunto de modo diverso dos demais tratados políticos e morais do período, segundo nota igualmente Giovanni Macchia¹⁰. Esta diferença advém do ‘arranjo entimemático’ (com a maior parte das definições levantadas até o oitavo capítulo, intitulado justamente “*che cosa è la dissimulazione*”, a partir do qual seguem os exemplos), bem como dos recursos da elocução aplicados à proposta de uma escrita exemplar da ação preconizada. A agudeza de Accetto se faz já no fazer corresponder o conceito tratado ao próprio modo de tratar o texto, estabelecendo uma analogia entre o contido da ação e o contido no escrito.

Escritos de caráter alusivo requerem do leitor um conhecimento em comum da matéria, são meias palavras que pedem o bom entendedor, e provêm a precaução ao risco da manifesta verdade. Ao mesmo tempo, instaura-se e amplia-se a incerteza interpretativa.

Nas hipóteses interpretativas aqui propostas, não há assim a intenção de afirmar uma relação certa com o trecho destacado, já que igualmente muito do escrito não deixa de ser lugar-comum da argumentação político-moral do período. A expressão “teatro do mundo”, como vimos, é exemplo desta situação, tendo, segundo Curtius, sua ‘origem verificável’ em Platão.

No *Della dissimulazione onesta*, pode-se portanto divisar uma alusão a Dante que ocorre no capítulo V, quando da definição da fraude nestes termos:

⁹ [o imitar não é usurpar as Metáforas e as Argúcias tal qual tu ouves ou lês: de modo que não irias granjear elogio como imitador, mas censura como ladrão. Não imita o Apolo de Praxíteles quem transporta aquela Estátua do Jardim de Belvedere para seu pórtico: mas quem modela uma outra pedra nas mesmas proporções:[...] Ademais, para todo parto arguto é necessária a *Novidade*; sem a qual a maravilha desvanece. [...] Portanto chamo Imitação uma sagacidade, com que proposta uma Metáfora, ou outra flor do engenho humano; tu atentamente consideras as suas raízes, e transplantando-as em diferentes Categorias, como em solo produtivo e fecundo, propagas outras flores da mesma espécie, mas não os mesmos Indivíduos]. TESAURO. *Op. cit.*, pp.115-116.

¹⁰ MACCHIA. Giovanni. “Dissimulazione e morale”, in *Saggi Italiani*. Milano. Mondadori. 1983, p.87.

“La frode è proprio mal dell’uomo, essendo la ragione il suo bene di che quella è abuso”.

No canto XI, 25, do *Inferno*, vê-se o seguinte verso:

“Ma perchè frode è de l’uom proprio male”.

Accetto desenvolve a ‘sentença dantesca’, definindo a fraude enquanto ‘abuso da razão’. O argumento segue nos mesmos termos das separações binárias entre razão de Estado boa e má, dissimulação honesta e desonesta, etc., e tem como base de sua qualidade o fim proposto.

Este mesmo princípio de qualificação da ação pela finalidade, vê-se claramente em Sêneca, na trigésima primeira de suas cartas a Lucílio – *“ita honesta et turpia uirtutis ac malitiae socitas efficit”*¹¹ –, podendo ser tomado como pressuposto plausível ao conceito de Accetto.

A ação boa para Sêneca dizia respeito à paz e à ordem do Estado Romano; já para católicos, a ação boa atrela-se a Deus, cujos preceitos se fazem valer pelo Estado Eclesiástico. Entende-se assim a aceitação efetiva da violência como recurso utilizado para a manutenção de ambos os Estados, pois tinha como fim ‘curá-los’ de seus males (conspirações e heresias), de modo que as virtudes preceituadas a príncipes e papas não impediam necessariamente as variadas ações de governo. Accetto, apesar de não entrar nesta questão, abre uma fresta para estas possibilidades quando, na peroração, afirma o valor da dissimulação no ordenamento das repúblicas e na administração da guerra.

A necessidade de ordenamento das repúblicas e da administração das guerras, é tópica que se encontra no prólogo do primeiro livro dos *Discorsi sulla decade de Tito Livio*, de Maquiavel:

*“Nondimanco, nello **ordinare le republique**, nel mantere li stati, nel governare e’ regni, nello ordinare la milizia ed **amministrare la guerra**, nel iudicare e’sudditi, nello accrescere l’imperio, non si truova principe né repubblica che agli esempi delli antiqui ricorra. Il che credo che nasca non tanto da la debolezza nella quale la presente religione ha condotto il mondo, o da quel male che ha fatto a molte provincie e città cristiane uno ambizioso ozio, quanto dal non avere **vera cognizione delle storie**, per*

¹¹ [a união com a virtude ou com o vício torna as ações honestas ou desonestas].

*non trarne, leggendole, quel senso né gustare di loro quel sapore che le hanno in sé*¹².

Neste parágrafo de Maquiavel, encontra-se outro lugar comum a Accetto: no exórdio do *Della dissimulazione onesta*, vê-se a mesma referência à falta de conhecimento histórico como fonte de malogro das ações humanas balizadas pela excessiva vaidade:

*“Quelli che hanno vera cognizione dell’istorie potranno ricordarsi del termine a che si son condotti gli uomini alli quali piacque di misurar i loro consigli con sì fatta vanità”*¹³.

Curiosamente, Accetto abre e fecha seu tratado retomando os mesmos lugares que em Maquiavel surgem num mesmo parágrafo. A tomar o libreto de Accetto como libelo contra o maquiavelismo, ter-se-ia nestes dois momentos uma possível alusão ao seu alvo.

A falta de “verdadeiro conhecimento da história”, em Maquiavel, é tomada como razão do malogro da ação governativa do Estado pela inércia reputada ao valor estóico-cristão da paciência; em Accetto, o mesmo *topos* é levantado para atestar também o malogro governativo de si, porém, agora, com a condenação da impetuosidade promovida pela vaidade e pela violência. Esta contraposição pode ser seguida ainda na enumeração final das utilidades da dissimulação honesta, quando, após o “ordenamento das repúblicas” e a “administração da guerra”, acrescenta-se a “conservação da paz”.

Accetto preconiza os “*passi tardi e lenti*”, quando o caminho apresenta obstáculos, não apenas enquanto conformação com os acontecimentos mas como possível proveito obtido pela paz mantida ou restaurada. A paz buscada com a dissimulação honesta é dada igualmente pela virtude estóico-cristã da paciência, como se vê na peroração:

*“Io non ti conobbi per tempo, e a poco a poco ho appreso che in effetto non sei altro che arte di pazienza che insegna così di non ingannare come di non essere ingannato”*¹⁴.

¹² [Não obstante, no ordenar as repúblicas, no manter os estados, no governar os reinos, no ordenar a milícia e administrar a guerra, no julgar os súditos, no aumentar o império, não se encontra príncipe nem república que aos exemplos dos antigos recorra. O que creio que nasça não tanto da fraqueza na qual a presente religião conduziu o mundo, ou daquele mal que fez a muitas províncias e cidades cristãs um ambicioso ócio, quanto de não ter verdadeiro conhecimento das histórias, por não extrair delas, lendo-as, aquele sentido nem experimentar delas aquele sabor que têm em si]. Referências extraídas da ed. Sansoni dos *Discorsi*, in *Tutte le opere*. Milano. Newton & Compton. 1998, p.57.

¹³ [Os que têm verdadeiro conhecimento da história poderão se recordar do término a que são levados os homens aos quais agradou pesar suas decisões com muita vaidade]. *DDO, L'autor a chi legge*.

¹⁴ [Não te conheci logo, e pouco a pouco aprendi que com efeito não se conhece além da arte da paciência que ensina tanto a não enganar como a não ser enganado].

Já em Maquiavel, a paciência, de modo geral, é depreciada, assim como se pode ler nos *Discorsi*:

*“Conosci, pertanto, chiarissimo per questo testo, quanto la pazienza de’ Romani accrebbe l’arroganza de’ Latini”*¹⁵.

E ainda:

*“Non sono meno nocive ancora le deliberazioni lente e tarde, che le ambigue”*¹⁶.

Contudo, apesar de estarem assim contrapostos, a relação antitética entre Maquiavel e Accetto pode ser minimizada, já que ambos partilham do mesmo pressuposto de consideração das circunstâncias. Neste sentido, Maquiavel também reconhece o possível valor da paciência dependendo da fortuna:

*“Io ho considerato più volte come la cagione della trista e della buona fortuna degli uomini è riscontrare il modo del proceder suo con i tempi: perché e’ si vede che gli uomini nelle opere loro procedono, alcuni con impeto, alcuni con rispetto e con cauzione. E perché nell’uno e nell’altro di questi modi si passano e’ termini convenienti, non si potendo osservare la vera via, nell’uno e nell’altro si erra. Ma quello viene ad errare meno, ed avere la fortuna prospera, che riscontra, come ho detto, con il suo modo il tempo, e sempre mai si procede, secondo ti sforza la natura”*¹⁷.

O exemplo levantado aqui é o de Pier Soderini, que *“procedeva in tutte le cose sue con umanità e pazienza”*, numa constância que, no caso, foi adequada às circunstâncias, pelo que prosperou *“egli e la sua patria, mentre che i tempi furono conformi al modo del procedere suo”*¹⁸.

Também Accetto, por seu lado, apesar de repudiar veementemente o uso da mentira, e de contrapor a simulação à dissimulação, insinua a possibilidade de um aspecto virtuoso da simulação. Assim, o título do capítulo IV traz a seguinte formulação: *“La simulazione non facilmente riceve quel senso onesto che si accompagna con la dissimulazione”*. Contudo, ao invés de desenvolver o argumento, ironicamente –

¹⁵ [Percebe-se, portanto, de modo claro por este texto, o quanto a paciência dos romanos aumentou a arrogância dos latinos]. MACHIAVELLI. *Op. cit.*, livro II, cap. 14, p.164.

¹⁶ [Não são menos nocivas ainda as deliberações lentas e tardias, que as ambíguas]. *Idem*, cap. 15, p.165.

¹⁷ [Considere muitas vezes como a razão da má e da boa fortuna dos homens é encontrar o modo do seu proceder com os tempos: pois se vê que os homens nas suas obras procedem, alguns com ímpeto, alguns com receio e com precaução. E porque num e no outro destes modos se ultrapassam os termos convenientes, não se podendo observar a verdadeira via, num e no outro se erra. Mas vem a errar menos, e ter a fortuna próspera, aquele que encontra, como disse, com o seu modo o tempo, e sempre assim procede, segundo te força a natureza]. *Idem*. livro III, cap.9, p.220.

dissimuladamente –, desvia, e aduz um provérbio que prevê a necessidade e o valor da arte de fingir, tomada aqui como análogo da simulação, o qual imediatamente contesta também pelo dito alheio:

“Io tratterei pur della simulazione e spiegherei appieno l’arte del fingere in cose che per necessità par che la ricerchino; ma è di mal nome che stimo maggior necessità il farne di meno, e, benché molti dicano: ‘Qui nescit fingere nescit vivere, anche per molti altri si afferma che sia meglio morire che viver con questa condizione’”¹⁹.

Accetto joga aqui com o equívoco sobre a posição tomada, desembocando como que em uma aporia promovida pelo confronto das opiniões alheias. Apesar do desvio, segue o desengano quando, no capítulo VIII, revela-se que a simulação pode estar em correlação com a dissimulação, como no exemplo extraído de Virgílio sobre Enéias: *“Spem vultu simulat, premit altrum corde dolorem”*²⁰; uma ação pressupõe a outra, como o afirma o próprio Accetto ao comentar o verso:

*“Questo verso contiene la simulazion de la speranza e la dissimulazione del dolor. Quella non era in Enea, e di questo aveva pieno il petto; ma non volea palesar il senso de’suoi affanni: ricordava però a’ compagni l’aver sofferti più gravi mali, e, nominando la rabbia di Scilla e lo strepito degli scogli e i sassi de’ Ciclopi, se ne valse come per seppellir tra que’ mostri e tra quelle passate ruine tutte le rie venture che lor già davan noia”*²¹.

Esta reversibilidade não estaria prevista na formulação aristotélica de uma pretendida amarra ética. Na formulação tripartite de virtudes e vícios não se joga exatamente com a contraposição ser *versus* não ser. Entre a simulação total, a mentira, e o meio-termo, a veracidade, surge um espaço de jogo que comporta a amplificação da virtude (ainda que ínfima), o devir. Porém, quanto maior o distanciamento da razão, da capacidade de julgar-se e de julgar a ocasião, maior seria a perda da noção dos próprios limites (tal como a temeridade frente a coragem, por exemplo), atingindo-se os extremos.

¹⁸ *Idem*, p.221.

¹⁹ [Tratarei agora da simulação e explicarei plenamente a arte de fingir nas coisas que por necessidade parecem requerê-la. Mas é tão mal afamada que estimo maior necessidade de passar sem ela, e, ainda que muitos digam: ‘Quem não sabe fingir não sabe viver’, também muitos outros afirmam ser melhor morrer que viver com essa condição].

²⁰ [No rosto simula a esperança, sufoca no coração a dor profunda].

²¹ [Este verso contém a simulação da esperança e a dissimulação da dor. Aquela não existia em Enéias, e desta estava o peito repleto; mas não queria manifestar o sentido de seus anseios: recordava por isso aos companheiros terem sofrido os mais graves males, e, ao citar a raiva de Cila, o estrondo dos escolhos e as pedras dos Ciclopes, valeu-se disso como que para enterrar entre aqueles monstros e entre aquelas ruínas passadas todas as recorrentes desventuras que já os cansavam].

Ainda que a dissimulação seja promovida na teologia-política do século XVII, o termo que, aristotelicamente, diz respeito efetivamente à virtude é a sinceridade. Sinceridade não é falar apenas o que se pensa, mas implica saber o que se fala e pesar seus efeitos, as circunstâncias. É-se sincero na medida do próprio conhecimento, ou seja no reconhecimento das próprias ações. Quem fala em um sentido e age em outro sem o saber, não reconhece a própria vontade. Deste modo, é no reconhecimento das vontades próprias e alheias que o homem reconhece sua integridade ou joga com ela pelo equívoco. Quem de si não sabe está aquém da sinceridade, daí a maior dificuldade para definir seu caráter, daí sua ambigüidade ou duplicidade. Todos os termos que escapam à idéia de sinceridade têm em si um princípio vicioso ao operarem com o falso. Contudo, aceita a idéia de encenação civil, ser sincero em meio aos que simulam é praticamente ser vulgar ou estúpido, quebrando as regras do decoro. Pode-se dizer que Accetto, em meio às necessidades do decoro, busca unir a prudência aristotélica (com suas virtudes civis) a um deslocamento defensivo e de reserva frente à vida pública para prover a tranqüilidade. A saída ainda se daria em termos estoicos, ao modo de Sêneca que postulava a ocultação da própria vida retirada²².

Mas vale retornar à passagem citada de Virgílio na qual se entrevê ainda a possibilidade de uma ‘simulação honesta’, não ofensiva, em acordo com a dissimulação honesta, dentro justamente do preceito de Sêneca anteriormente citado da carta 31, de qualificação do meio pelo fim.

Da argumentação de Accetto podem-se extrair outras aproximações junto ao estoicismo romano. Assim, no exórdio do tratado accettiano, somos informados que o usuário da dissimulação honesta é o “amante da paz”, pois “*gode in un certo modo anche delle cose che non ha*”. Um paralelo pode ser estabelecido com as considerações de Sêneca sobre o sábio, quando afirma na Carta 9, § 22, que “*nisi sapienti sua non placent. Omnis stultitia laborat fastidio sui*”²³.

Em *A Constância do Sábio* (V, 4-5), a questão é desdobrada, apostando-se, de um lado, em um caráter inviolável da virtude frente aos acasos e, de outro, num caráter heróico do homem frente aos tormentos:

²² *Cartas a Lucílio*, II, 68, 1.

²³ [ninguém a não ser os sábios gozam do que têm. A tolice se atormenta pelo desgosto de si mesma].

“Sapiens autem nihil perdere potest; omnia in se reposuit, nihil fortunae credit, bona sua in solido habet contentus virtute, quae fortuitis non indiget ideoque nec augeri nec minui potest; nam et in summum perducta incrementi non habent locum et nihil eripit fortuna nisi quod dedit; virtutem autem non dat, ideo nec detrahit; libera est, inviolabilis, immota, inconcussa, sic contra casus indurat, ut ne inclinari quidem, nedum vinci possit; adversus adparatus terribilium rectos oculos tenet, nihil ex vultu mutat, sive illi dura sive secunda ostentatur”²⁴.

O amante da paz, o sábio, goza do que tem, e o que tem é a felicidade possível da paz dada pela posse da sabedoria; sabedoria, no caso, dos limites humanos, da perene instabilidade dos afetos, da mudança dos tempos, ou seja, de como diversamente se conjugam os valores e comportamentos em torno dos afetos, do valor relativo das riquezas e das honras terrenas. Na carta 59, §16, Sêneca aponta o efeito da sabedoria:

“hunc esse sapientiae effectum, gaudii aequitatem. Talis est sapientis animus, qualis mundus super lunam: semper illic serenum est. Habes ergo et quare velis sapiens esse, si numquam sine gaudio est. gaudium hoc non nascitur nisi ex virtutum conscientia: non potest gaudere, nisi fortis, nisi iustus, nisi temperans”²⁵.

Um último exemplo de lugares comuns com estes estóicos romanos é o da ‘verdade vestida’, tópica que aparece em Accetto em termos de sinceridade adornada, decorosa, e que está na base das teorias sobre agudezas.

Verossimilhança, mentira e intenção oculta

No segundo capítulo do tratado, Accetto faz um elogio da verdade de origem divina. Afirma-se inicialmente que esta verdade não se dissocia do bem, tendo seu lugar próprio no intelecto e correspondendo “*al bene ch'è riposto nelle cose*”. As coisas estão sob o valor preceituado pelo intelecto humano, e este, por sua vez, ao contemplar as Idéias

²⁴ [Mas o sábio não pode perder nada. Ele investiu tudo em si mesmo, nada confia à fortuna, seus próprios bens estão seguros, mantidos pela virtude, a qual não precisa dos presentes do acaso, por isso não pode se aumentada ou diminuída. Pois o que está cheio não tem espaço para crescer mais, e a fortuna só pode arrancar o que deu. Mas a virtude ela não dá, logo não pode tirar; ela é livre, inviolável, imóvel, inabalável, logo resistente contra os ventos do acaso que não podem dobrá-la, muito menos vencê-la. Vendo instrumentos de tortura, mantém o olhar fixo, a expressão não muda, mesmo que um triste ou feliz destino lhe seja mostrado].

²⁵ [o resultado da sabedoria é uma alegria sempre igual. O ânimo do sábio é como o mundo acima da lua: ali é sempre sereno. Tens portanto uma boa razão para querer ser sábio, se a sua alegria é perene. Esta alegria não nasce senão da consciência das próprias virtudes: não pode ser alegre senão o homem forte, justo, temperante].

No *Filebo*, 12d, vê-se a defesa de Sócrates acerca do prazer do sábio: *le sage [sophronos] aussi a du plaisir dans la pratique même de la sagesse; [...] l'homme sensé [phronimos] trouve sa jouissance dans sa modération même.*

deve estar em conformidade com o “*divino intelletto*”, formulação da verdade que segue um platonismo cristianizado.

Após asseverar sua aceitação da verdade divina, da qual, segundo o pensamento cristão, o homem participaria pela graça, Accetto observa que seu discurso não seguirá por este caminho, dos “*chiari abissi del primo vero*”, desviando-se para aquele “*che tanto appartiene alla nostra umanità*”.

Contudo, pouco antes, Accetto advertira que a verdade eterna, divina, não pode ser alcançada plenamente pelo intelecto humano, o mesmo ocorrendo com a verdade terrena, uma vez que “*nella mente create [a verdade] è mutabile, potendo questa passar dal vero nel falso secondo il corso dell’opinioni: o, restando la medesima opinione, mutarsi la cosa*”²⁶. A verificação das incertezas do conhecimento humano perfaz-se inicialmente em aporia. Accetto refaz a argumentação encontrada igualmente em Saavedra Fajardo, tal como vimos no capítulo anterior.

A questão da verdade em Accetto estende-se ao capítulo III, onde o título sentencioso, “*Non è mai lecito di abandonar la verità*”, é reiterado logo no início do capítulo por meio de uma analogia de proporção, em que a natureza está para o vácuo assim como o costume para o falso:

“*Non tanto la natura fugge il vacuo quanto il costume dee fuggir il falso, ch’è il vacuo della favella e del pensiero*”.

O exemplo da natureza é invocado contra o falso tomado em analogia com o vazio. Este vazio desdobra-se, em seguida, na definição do falso segundo Platão, a quem Accetto cita:

“*dicere enim et opinari non entia, hoc ipsum falsum est, et orationi et cogitationi contingens*”.²⁷ (*Sofista* 260c3-4)

Em nova analogia, o falso é tomado como não ser. Ao vácuo, ao falso e ao não ser corresponde em seguida a mentira, que fecha o ciclo de sinónimas:

“*Non si può permettere che della menzogna (considerada secondo se stessa) appena un neo si lasci veder nella faccia dell’umana corrispondenza*”.

Após a proibição inequívoca da mentira, surge, por fim, uma advertência sobre o perigo até mesmo da aparente mentira, citando-se agora Dante:

²⁶ [na mente criada é mutável, podendo esta passar do verdadeiro ao falso segundo o curso das opiniões; ou, permanecendo a mesma opinião, mudar-se a coisa].

*“a quel vero c’ha faccia di menzogna
dee l’uom chiuder le labbra quant’ei puote” (Inferno, XVI, 124-126)*

Accetto destaca aqui a necessidade da atenção igualmente à verossimilhança, como meio útil para se desviar até mesmo da imputação de mentira. Assim, não basta não ser falso, é preciso parecer não sê-lo. O olhar humano, se de um lado pode ser tomado como análogo ao intelecto, de outro pode restar como sentido, confundindo o intelecto afetado pelas enganosas aparências. Entre a natureza e o vácuo, a verdade e a mentira, o ser e o não ser, encontra-se assim um espaço intermediário que Accetto denomina “*vacuum improprium*”²⁸, retomando assim a analogia com termos da física, porém, como escape à dualidade. O *vacuum improprium* corresponderia, por sua vez, ao “*equivoco*”, espaço de jogo das palavras em que ocorre reposição de sentidos. Nos termos de Tesauro, ao recorrer ao equívoco “*tu parli con Voci propie; & io t’intendo nel senso impropio*”²⁹. Dir-se-ia metáfora dissimulada, de deslocamento interno; transposição que não se manifesta na aparência dos vocábulos.

Na concepção de teatro do mundo, a atuação, a ficção – a mentira em termos poéticos – impõe-se como seu natural. Pelo equívoco, o verdadeiro e o falso compartilham do mesmo espaço. O primeiro, quando o equívoco é entendido, demonstrando-se a estabilidade possível dos significados, ao se estabelecer as correspondências e se repor os devidos sentidos. O segundo, quando o equívoco não é, nem deve ser entendido, gerando o

²⁷ [de fato dizer e opinar sobre o que não existe, isto é o falso na fala e no pensamento].

²⁸ A referência aqui pode ser Lucrécio, citado por Accetto, que, no *De rerum natura*, livro I, 329-339, afirma a necessidade do vácuo para a existência das coisas e do movimento: “*Nec tamen undique corporea stipata tenentur omnia natura; namque est in rebus inane. [...] Quapropter locus est intactus inane vacansque. Quod si non esset, nulla ratione moveri res possent; namque officium quod corporis exstat, officere atque obstare, id in omni tempore adesset omnibus; haud igitur quicquam procedere posset, principium quoniam cedendi nulla daret res.* [Todas as coisas da natureza não se compõem apenas de corpos condensados; pois em todas as coisas há o vazio. [...] Razão pela qual um lugar intangível e vacante é vazio. O qual se assim não fosse, nada poderia mover-se; pois que os corpos mostram uma função, a de obstar, aquilo que em todos os tempos atinge a todos; portanto não se poderia proceder, se por princípio nada cedesse].

Lucrécio defende um espaço possível à verdade quando diz no livro IV, 469-481: *Denique nil sciri si quis putat, id quoque nescit an sciri possit, quoniam nil scire fatetur. Hunc igitur contra mittam contendere causam, qui capite ipse sua in statuit vestigia sese. Et tamen, hoc quoque uti concedam scire, at id ipsum quaeram, cum in rebus veri nil viderit vicissim, notitiam veri, quae res falsique crearit, et dubium certo quae res differre probarit.* [Em suma, quem estima que nada possa ser conhecido, como então pode saber o que ignora, visto que declara nada saber. Como evito me lançar contra quem nas questões tem os olhos voltados para os próprios pés, e aceitando que exista uma só certeza, deverá explicar isto: como se pode dizer que não há nada que seja seguro, e estar seguros disto; depois de onde nasce para ele o verdadeiro e o falso, e como sabe distinguir uma certeza de uma dúvida].

²⁹ TESAURO. *Op. cit.*, p.285.

logro. É lição comum aos secretários de palácio, que necessitam expor ocultamente os segredos de Estado. A verossimilhança também supõe este espaço de confluência, mas com a reposição da verdade pelo falso.

As categorias retórico-poéticas são meios de entendimento deste jogo ficcional que já tivera lugar até no âmbito jurídico, quando da concepção da *persona ficta* do rei, artifício criado por juristas cristãos para garantir a licitude dos atos reais, mesmo quando além do lícito em termos pessoais³⁰.

Com a difusão da idéia de teatro do mundo, especialmente a partir do final do século XVI, esta duplicidade parece estender-se aos demais membros da corte, não, é claro, como pressuposto jurídico, mas como condição moral comum, diríamos, lei costumeira.

Já a mentira seguiu condenada. Della Casa, por exemplo, condena toda mentira, e nota a ineficácia de sua recorrência nos mentirosos:

*“ma a lungo andare i bugiardi non solamente non sono creduti, ma essi non sono ascoltati sì come quelli le parole de’ quali niuna sustanza hanno in sé né più né meno come s’eglino non favellassino ma soffiassino”*³¹. (Galateo, cap.XIII)

A hipótese da mentira honesta, apenas insinuada por Accetto, talvez possa dever-se a Platão, que a prescreve enquanto remédio a ser aplicado pelos governantes. No livro III da *República*, a defesa deste uso aparece apoiada no interesse do Estado:

*“si réellement le mensonge est inutile aux dieux et s’il est au contraire utile aux hommes à la manière d’un médicament [pharmakon], il est évident que l’emploi d’un tel médicament doit être réservé aux médecins et que les profanes ne doivent pas y toucher. [...] Si donc il appartient à quelqu’un de mentir, c’est aux gouverneurs de la cité, pour tromper les ennemis ou les citoyens, quand l’intérêt de l’Etat l’exige”*³². (Rep., III, 389b)

Esta prerrogativa exclusiva do governante seria retomada por exemplo em Saavedra Fajardo. Em Platão, a mentira válida seria aquela que visaria a manutenção da justiça:

“Mais pour le mensonge en paroles, quand et à qui est-il assez utile pour n’être plus haïssable? N’est -ce pas à l’égard des ennemis et de ceux que nous appelons amis,

³⁰ KANTOROWICZ. Ernest H. *Os Dois Corpos do Rei. Um Estudo sobre Teologia Política Medieval* (Trad. Cid Knipel Moreira). SP. Companhia das letras. 1998.

³¹ [mas a longo prazo os mentirosos não somente perdem o crédito, como não são sequer escutados, como se suas palavras não tivessem nenhuma substância em si e em lugar de falar assoprassem].

³² [se realmente a mentira é inútil aos deuses e se, ao contrário, é útil aos homens ao modo de um medicamento, é evidente que o emprego de tal medicamento deve ser reservado aos médicos e que os profanos não devem tocar nele. [...] Se portanto cabe a alguém mentir, é aos governantes da cidade, para enganar os inimigos ou os cidadãos, quando o interesse do Estado o exige].

*quand la fureur ou la démence les porterait à quelque mauvaise action? Le mensonge ne devient-il pas alors utile comme un remède propre à les en détourner?”*³³. (Rep., III, 382c-d)

Esta não seria a “verdadeira mentira”, cuja causa estaria na “*ignorance qui est dans l’âme de l’homme trompé; car le mensonge exprimé dans les paroles n’est qu’une imitation de l’état de l’âme*”³⁴. A mentira útil é reposição da ordem entendida como moderação dos afetos. Neste sentido, portanto, poderia ser honesta.

Arelada à questão da mentira e da verdade, no que diz respeito à existência de um espaço intermediário entre estas opções, está a tópica ‘cristã’ do coração oculto. Accetto toca na questão no capítulo XXI, quando reitera o valor e a centralidade do segredo para a manutenção da tranquilidade da vida:

*“Gran diligenza ha posta la natura per nasconder il cuore, in poter del quale è collocata non solo la vita ma la tranquillità del vivere, perché nello star chiuso per l’ordine naturale si mantiene; e quando gli occorre di star nascosto, conforme alla condizion morale, serba la salute delle operazioni esterne”*³⁵.

A tópica do coração oculto diz respeito justamente ao desvio da mentira, e remete ao dito anterior de Accetto acerca do pressuposto da dissimulação honesta: a consideração do “*lume della verità*” para depois, então, “*prender licenza di andar poi un poco da parte senza lasciar l’onestà del mezzo*”³⁶.

Para ampliar o entendimento desta tópica, é pertinente recuperar a formulação de Agostinho de Hipona, que, no *De mendacio* (395), define a mentira como descompasso entre as palavras e as intenções:

*“Ex animi enim sui sententia, non ex rerum ipsarum veritate vel falsitate mentiens aut non mentiens judicandus est”*³⁷. (Sulla Bugia, 3,3)

³³ [Mas para a mentira em palavras, quando e para quem é bastante útil para não ser odiosa? Não é aos inimigos e aos que chamamos amigos, quando o furor ou a demência os levaria a algum mau ato? A mentira não se torna útil então como um remédio próprio a desviá-los disso?]

³⁴ *República*, livro II, 382b.

³⁵ [Grande diligência teve a natureza para esconder o coração, em poder do qual é colocada não só a vida mas a tranquilidade do viver, pois no estar fechado pela ordem natural se mantém; e quando lhe ocorre estar oculto, conforme a condição moral, conserva a saúde das operações externas].

³⁶ *Idem*, cap. II.

³⁷ [É portanto da intenção do ânimo e não da verdade ou falsidade das coisas em si que é necessário julgar se alguém mente ou não mente]. AGOSTINHO DE HIPONA. *Sulla bugia* (trad. Maria Bettetini). Milano. Bompiani (Testi a fronte). 2001.

O lugar da intenção estaria justamente no coração. Note-se que a condenação deste descompasso já se encontrava em Homero – segundo destaca Starobinski – quando, na *Ilíada*, Aquiles sentencia ao declinar das ofertas de Agamenon:

“É-me odioso como as portas do Hades aquele que oculta uma coisa em suas entranhas e diz outra”³⁸.

Afirmar o que se sabe ser falso é ainda descompasso diferenciado do platônico entre as palavras e as coisas, fruto da ignorância, quando se emite uma opinião errada mas julgada correta por quem a diz. Falam-se mentiras, entretanto não se mente.

Mas Agostinho é especialmente pertinente em relação a Accetto quando dá sua interpretação da frase bíblica, “*Os autem quod mentitur, occidit animam*”³⁹, nos seguintes termos:

*“de quo ore dixerit, quaeritur. Plerumque enim Scriptura cum os dicit, conceptaculum ipsum cordis significat, ubi placet et decernitur, quidquid etiam per vocem, cum verum loquimur, enuntiantur: ut corde mentiatur cui placet mendacium”*⁴⁰. (Sulla Bugia, 16.31)

O coração é apresentado como sede do amor, da verdade, da vontade e das intenções dos homens, e a mentira como um intencional descompasso entre o dito e o pensado, entre a “boca do corpo” e a “boca do coração”. Um mentiroso tem ‘coração duplo’ (*duplex cor*) – ou “pensamento duplo (*duplex cogitatio*) – e fala apenas com a boca do corpo, aproveitando-se da inabilidade dos homens em perscrutar o coração, capacidade propriamente divina:

*“Cum enim Deo tantum dicitur, tunc tantum in corde veritas amplexenda est; cum autem homini dicitur, etiam ore corporis verum proferendum est; quia homo non est cordis inspector”*⁴¹. (Sulla Bugia 17.36)

Isto difere, entretanto, da concepção retórico-poética do mundo cortesão dos séculos XVI e XVII, que, como vimos, atenta para a capacidade dos circunstantes em

³⁸ STAROBISNKI. Jean. *As máscaras da civilização* (trad. Maria Lúcia Machado). SP. Companhia das Letras. 2001, p.265.

³⁹ [a boca que mente mata a alma].

⁴⁰ [Deseja-se saber de que boca se fala. A maior parte das vezes de fato quando a Escritura fala de boca entende justamente o receptáculo do coração, onde se pensa e se decide tudo aquilo que se anuncia também com a voz, se se diz a verdade: assim, ao coração do mentiroso agrada a mentira].

⁴¹ [Quando de fato nos voltamos a Deus, então a verdade deve ser fechada apenas no coração; mas quando ao invés se fala a um homem, então se deve dizer a verdade também com a boca do corpo, porque o homem não é perscrutador do coração].

desvendar as intenções uns dos outros, seja pelas palavras seja pelos sinais e gestos mais fugazes⁴².

O ficcional, já nos *Solilóquios*, é restrito ao poema estrito senso, e aceito como sinônimo a mentira, donde a possibilidade de uso honesto da mentira ligado ao deleite de farsas, comédias e poemas:

“illud superius falsi genus, vel fallax etiam, vel mendax est. Nam fallax id recte dicitur quod habet quemdam fallendi appetitum, qui sine animi intelligi non potest, sed partim ratione fit, partim natura; ratione in animalibus rationalibus, ut in homine; natura in bestiis, tamquam in vulpecula. Illud autem quod mendax voco a mentientibus fit. Qui hoc differunt a fallacibus, quod omnis fallax appetit fallere: non autem omnis vult fallere qui mentitur. Nam et mimi et comoediae et multa poemata mendaciorum plena sunt, delectandi potius quam fallendi voluntate; et omne fere qui iocantur, mentiuntur. Sed fallax vel fallens is recte dicitur, cuius negotium est ut quisque fallatur”⁴³. (Soliloquia, II, IX, 16)

No *Da Mentira*, vê-se este argumento retomado mais especificamente no âmbito da conversação agradável (*suaviloquio*), com relutante aceitação e visível despreço pelo recurso:

“Juxta ponendi sunt et qui de mendacio volunt placere hominibus non ut alicui faciant injuriam vel inferant contumeliam; jam enim supra hoc genus removimus, sed ut suaves sint in sermonibus suis. Isti ab illo genere in quo mendaces posuimus, hoc differunt quod illos mentiri delectat, gaudentes de ipsa fallacia; istis autem placere libet de suaviloquio qui tamen veris mallent placere: sed quando non inveniunt facile vera quae grata sint audientibus mentiri aligunt potius quam tacere. Difficile est tamen ut isti totam narrationem falsam aliquando suspiciant; sed plerumque veris falsa contexunt ubi suavitas eorum deserit”⁴⁴. (Sulla Bugia, 11.18)

⁴² Dentre os escritores latinos, em voga no período, que favoreceram esta percepção dos sinais externos de estados internos está Sêneca. No *De Ira*, livro I,1,7, podemos ler: *“Nec ignoro ceteros quoque affectus vix occultari, libidinem metumque et audaciam dare sui signa et posse praenosci; neque enim ulla vehementior intrat concitatio, quae nihil moveat in vultu. Quid ergo interest? Quod alii affectus apparent, hic eminet”*. [Não ignoro que os outros afetos tenham dificuldade de se esconder, que a volúpia, o temor, a audácia tenham seus sintomas e possam ser pressentidos; pois nenhuma excitação entra em nós sem mover um pouco nosso rosto. Portanto, o que importa? Que os outros afetos aparecem, este [a cólera] sobressai].

⁴³ [o primeiro gênero de falso se chama ou falaz ou mentiroso. O falaz tem desejo de enganar, e isto supõe ânimo, e se verifica em parte com a razão, em parte com a natureza. Com a razão, nos animais racionais, como o homem; com a natureza, nas irracionais, como a raposa. Mentirosos são os que mentem e diferem dos falaciosos, porque todo aquele que é falaz quer enganar, porém nem todos os que mentem pretendem enganar, pois as farsas e as comédias e muitos poemas contêm mentiras ou ficções, imaginadas para deleite, ou para engano, e assim também os jogos estão entremeados de mentiras. Ao contrário, o falaz todo o dispõe para o logro de seu fim, que é produzir engano].

⁴⁴ [Juntamente se lhe devem colocar também aqueles que por meio de uma mentira devem agradar aos homens, não para insultar alguém ou para zombar dele, já descartamos antes este gênero de mentira, ainda mais por ser agradável na conversação. Estes diferem do gênero no qual colocamos os mentirosos pelo fato de que dizer mentiras diverte os mentirosos, que gozam justamente do engano, enquanto estes outros desejarão resultar agradáveis pela sua conversação agradável e preferirão por isso sê-lo dizendo coisas verdadeiras: mas quando não chegam a encontrar facilmente coisas verdadeiras que resultem agradáveis a

Encontramos a mesma ‘oscilação’ – ponderação – no que diz respeito às duas espécies de mentiras ‘honestas’ por ele divisadas:

*“Haec autem duo genera mendaciorum non obsunt credentibus, quia nihil de doctrina religionis veritatisque falluntur aut de ullo commodo vel utilitate sua. [...] Ipsi autem mentientibus valde obsunt, illis quidem quia sic deserunt veritatem ut fallacia laetentur; istis quia se malunt placere quam verum”*⁴⁵. (Sulla Bugia, 11.18)

Em questões submetidas aos preceitos religiosos, contudo, nem mesmo a salvação de uma vida, própria ou alheia, é motivo suficiente para se aceitar o uso da mentira: é princípio próprio aos mártires e santos a aceitação da destruição do corpo para a salvação do espírito.

No século XVII, os tratados de civilidade passam a valorizar o deleite e descartam o uso do termo mentira aos jogos de corte. O uso da dissimulação honesta, por sua vez, é meio de evitar maiores incômodos e até mesmo o martírio. Como procedimento de autodefesa, dissimular implica um desvio da mentira, e não um afastamento da verdade. Em Agostinho, teremos igualmente este desvio pela defesa do ocultamento em detrimento da mentira, respaldando para o cristão o recurso à dissimulação:

*“Licet igitur vel dissertori, ac disputatori vel praedicatori rerum aeternarum vel narratori vel pronuntiatori rerum temporalium ad aedificandam religionem atque pietatem pertinentium occultare in yempore quidquid occultandum videtur; mentiri autem nunquam licet; ergo nec occultare mentiando”*⁴⁶. (Sulla Bugia, 10.17)

quem escuta, decidem mentir mais do que calar. Seja como for é difícil que estes empreendam contos completamente falsos, o mais das vezes antes misturam coisas falsas a coisas verdadeiras donde ocorre menos deleite daquelas verdadeiras].

⁴⁵ [Estes dois gêneros de mentira não causam dano a quem os crê, porque não são enganados nem sobre a doutrina religiosa, nem sobre qualquer direito seu ou interesse. [...] Fazem muito mal ao invés os que mentem, uns porque deste modo abandonam a verdade para divertir-se com o engano, outros porque preferem resultar agradáveis ao invés de agradar com a verdade].

⁴⁶ [É lícito portanto a quem disserta, discute, ou prega as realidades eternas, ou conta e narra as realidades temporais para edificar a virtude de religião e a piedade, esconder em determinadas ocasiões aquilo que pareça oportuno esconder; mas nunca é lícito mentir, nem mesmo esconder mentindo].

Um dos pressupostos levantados por Accetto em defesa da dissimulação – “*il danno che averebbe potuto farmi lo sfrenato amor di dir il vero*” – encontra-se igualmente em Agostinho, que também atenta à possibilidade de um excesso de amor à verdade⁴⁷.

A dissimulação é remédio a este excesso, e pressupõe necessárias as virtudes da “inocência” (a qual tem por princípio, segundo Agostinho, não desejar prejudicar a ninguém⁴⁸), e da “sinceridade” (somente possível pelo conhecimento de si).

Agostinho, apesar de sua condenação geral da mentira não deixa de graduá-la em seus danos. Com respeito ao peso de se pecar pela mentira diz: “*Quid enim nocendi causa mentiri solet, si jam consulendi causa mentiatur, multum profecit*”⁴⁹ (5.7); ainda que, ao final do argumento, Agostinho conclua em termos irredutíveis, que a autoridade dos livros antigos não permite a mentira⁵⁰. O *De mendacio* oscila entre as necessidades de mentir e o dogma que o proíbe. Não se toca nos exemplos da Bíblia de mentiras, uma vez que a interpretação de base metafórica atrela a letra do texto ao espírito dogmático do intérprete conduzindo-o assim a extrair sempre um resultado edificante.

Uma engenhosa solução do impasse, ao que parece, encontra-se na distinção entre boca do corpo e boca do coração a possibilitar para alguns o uso da mentira “sem o querer”:

“*Dicit alius: Imo quod ait: ‘Noli velle mentiri omne mendacium’; de ore cordis exterminandum atque alienandum esse mendacium voluit; ut a quibusdam mendaciis ore corporis abstinendum sit, sicut illa sunt maxime, quae pertinent ad doctrinam religionis; a quibusdam vero non sit ore corporis abstinendum, si majoris mali evitandi causa exigit; ore autem cordis ab omni mendacio penitus abstinere debeamus*”⁵¹.
(*Sulla Bugia*, 17.34)

Accetto dá margem a esta possibilidade quando remete à simulação, porém desiste deste caminho, retomando a via principal sobre a dissimulação, e condenando o uso da simulação. Este desvio, por sua vez, parece antes ter o efeito de ampliar o grau de

⁴⁷ “*nunquam errari tutius existimo quam cum in amore nimia veritatis et rejectione nimia falsitatis erratur*”. *Sulla Bugia*, 1.1. [creio que não se engane nunca com mais segurança do que quando se erra por excessivo amor pela verdade e por uma excessiva refutação da falsidade].

⁴⁸ *Idem*, 19.40, p.100.

⁴⁹ [Quem de fato tem o costume de mentir para fazer mal, se mente para prestar um serviço progride já muito].

⁵⁰ *Idem*, 5.9.

⁵¹ [Ao invés, diz um homem outro, as palavras: ‘evita querer dizer alguma mentira’ ordenam exterminar e afastar a mentira da boca do coração, portanto com a boca do corpo é necessário abster-se de algumas mentiras, a exemplo em primeiro lugar daquelas que dizem respeito à doutrina da religião, mas não é

dificuldade da questão tratada, já que entre contra-reformistas as restrições sobre o mesmo recurso são menores.

A dissimulação honesta

A dissimulação, como vimos, está entre os dispositivos de governo levantados nas teorizações sobre a razão de Estado, pelo que o texto de Accetto foi alinhado, por exemplo, por Alberto Asor Rosa⁵² e Gianfranco Borrelli⁵³, junto aos tratados políticos que, na esteira do chamado aristotelismo político dos séculos XVI e XVII, versam sobre esta tópica. Enquanto parte da razão de Estado, a dissimulação compartilha de muitas de suas características: trata-se de medida excepcional, remédio e arte virtuosa de governo, cujo uso depende da ocasião; pressupõe um mundo no qual o livre-arbítrio seja possível; tem como fim restabelecer a harmonia e a tranquilidade do Estado; requer um usuário que possua a virtude da temperança e o interesse pelo bem comum⁵⁴.

Ademais, a preceituação da ação dissimulada aparece implícita ou explicitamente nos tratados de civilidade, estando compreendida tanto no deleite da “*sprezzatura*” de Castiglione, quanto da “graça” de Della Casa.

Ao formular o conceito de “dissimulação honesta”, Accetto une um meio que pode ou não ser virtuoso a um fim virtuoso, e, pode-se dizer, estabelece como que um composto ao modo de oxímoro⁵⁵. Corroborando para a aparência oximórica do conceito, concorrem

necessário ao invés abster-se das outras com a boca do corpo, se o exige o motivo de evitar um mal maior, enquanto devemos nos abster totalmente de toda mentira dita com a boca do coração].

⁵² “*Diversamente dalla, ‘virtù’ machiavelliana, e persino dalla ‘discrezione’ guicciardiana, essa non rappresenta, infatti, una funzione esclusivamente politica: essa è una funzione della morale in generale, applicata nel caso specifico ad un uso pratico di gestione dello Stato e del potere pubblico. I suoi legami con la sfera morale e religiosa sono quindi assai più stretti di quanto non avvenisse per la virtù machiavelliana*”. ASOR ROSA. Op. cit., p.96.

⁵³ Ver BORRELLI. Gianfranco. *Ragion di Stato. L’arte Italiana della prudenza politica*. Internet: www.filosofia.unina.it/arsweb.

⁵⁴ Cfr. HANSEN. João Adolfo. ‘Razão de Estado’ in (org. Aduato Novaes) *A Crise da Razão*. SP. Minc-Funarte/Cia das Letras. 1996, pp.138-143.

⁵⁵ Oxímoro entendido como “tipo de antítese na qual se aproximam duas palavras contraditórias, uma **parecendo** excluir logicamente a outra”. v. *oxymore* in Henri MORIER. *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*. Paris. PUF, p.834

formulações aparentemente paradoxais da argumentação⁵⁶. Amadeo Quondam informa que as formulações paradoxais estavam em voga “em Nápoles, justamente no âmbito da Academia dos Ociosos”⁵⁷.

Sublinhe-se que o contraposto accettiano perfaz-se não em oposição mas em complementaridade, no sentido indicado na seguinte passagem do diálogo de Battista Guarini, *Il segretario*, pela personagem Veniero:

*“L’attenuar il merito vostro, accioche come dall’ombre i lumi della pittura; cosi dalla modestia risulti la virtù vostra, e apparisca più chiara, vi si potrebbe assai agevolmente concedere, ogni volta che ciò non fosse con pregiudicio di chi v’honora”*⁵⁸.

Entretanto, ainda que a contraposição harmônica e complementar estivesse em voga, coube ao próprio Accetto destacar a condição ambígua do termo dissimulação, advertindo o leitor, logo no primeiro capítulo do tratado, do “*odio che si tira apresso chi mal porta questo velo*”. Alusões históricas plausíveis deste sentido negativo da dissimulação podem ser reputadas seja a Tibério seja a Maquiavel.

Na proposição de seu jogo epidítico, Accetto igualmente advertira sobre a existência dos que vêem Céu e Terra como condições que se excluem:

“ed è più che cieco chi pensa che prender diletto della Terra s’abbia d’abbandonar il Cielo”. (DDO, *L’autor a chi legge*)

Assim, ainda que a dissimulação seja virtude político-teológica em formulações contra-reformistas, e, nesse sentido, insira a argumentação accettiana num *certum*, para outros a dissimulação honesta poderia ter um caráter *dubium*. Este caráter *dubium* pode ser reforçado pelo uso ofensivo, desonesto, da dissimulação a provocar o ódio. Daí se entende o adjetivo “honesto” determinando um fim ao meio disponível da dissimulação a fim de compor o sentido virtuoso.

⁵⁶ “A diferença entre o *adoxon* e o *paradoxon* radica no fato de que o *adoxon* afeta males morais que não comportam nenhuma classe de jogo, enquanto o *paradoxon* refere-se a objetos que toleram uma espécie de tratamento por jogo”. LAUSBERG. *Op. cit.*, p.215.

“Son empresas del ingenio, y trofeos de la sutileza, los asuntos paradoxos. Consisten en una provabilidad tan ardua como extravagante”. GRACIÁN. *Arte de Ingenio...*, p.237.

⁵⁷ Apud ASOR ROSA. *Op. cit.*, p. 104.

⁵⁸ [Atenuar o vosso mérito, para que como das sombras os lumes da pintura, assim da modéstia resulte a virtude vossa, e apareça mais clara, se vos poderia mui facilmente conceder, toda vez que isto não fosse com prejuízo de quem vos honra] GUARINI, *op. cit.*, p.2.

Deste modo, pode-se dizer que a composição virtuosa de uma ação que avisadamente pode ser por vezes viciosa, ainda que não seja formulação efetivamente paradoxal, não deixaria de produzir certo efeito de paradoxo. Teria sido mais simples recorrer à paradiastole⁵⁹, realizada internamente no tratado accettiano pela aproximação da dissimulação honesta da tolerância e da paciência, nomes que poderiam ter figurado como título.

O efeito de paradoxo é promovido ainda por outros recursos. Ainda no exórdio, é exposta a intenção de não só tratar da dissimulação mas demonstrá-la, ou seja, expor o ocultar. Em termos da composição, postula-se unir a *obscuritas* própria de uma escrita dissimulada a uma *perspicuitas* própria ao fim didascálico. É questão sutil, visto que o dissimular honestamente é desviar da franqueza sem incorrer na mentira, o que implica não operar com a relação entre virtudes e vícios em termos binários, absolutos. Aristóteles, como vimos, fornecera os argumentos necessários a esta terceira via ‘accettiana’, afirmando porém tratar-se de vício em si.

Sêneca, remetendo-se no caso à ira, iria condenar uma união entre vício e virtude: “*Nunquam enim virtus vitio adiuvanda est se contenta*”⁶⁰ (*De Ira*, I, IX,1); mas, em relação ao “fingimento” próprio da dissimulação não há reprovação. A ação de fingir, em si, não é nem honesta nem desonesta, o fim dará igualmente o valor.

Para o efeito paradoxal em Accetto, concorre também a ironia que, ao jogar com o inesperado, o desengano, compõe o *ethos* do escritor – dissimulador – sincero. No primeiro parágrafo, a modéstia une-se ao deleite propiciado pelo jogo sonoro (isocolia):

“A questo mio trattato io pensava di aggiungere alcune altre mie prose, perché'l volume, che há **difetto nella qualità**, fosse in qualche considerazione per **merito della**

⁵⁹ No *The arte of english poesie*, atribuída a George Puttenham, lê-se: *But if such moderation of words tend to flattery, or soothing, or excusing, it is by the figure Paradiastole, which therefore nothing improperly we call the Curry-fauell, as when we make the best of a bad thing, or turne a signification to the more plausible sence: to call [...] the foolish-hardy, valiant or couragious: [...] moderating and abating the force of the matter by craft, and for a pleasing purpose, as appeareth by these verses of ours, teaching in what cases it may commendably be used by Courtiers.*” (livro III, 17,27) [Mas se tal moderação de palavras tende a adular, ou tranqüilizar, ou desculpar, isto se dá pela figura da Paradiastole, com a qual todavia de modo nada impróprio chamamos o Curry-fauell [‘Bajulador’], tal como ao tornarmos uma coisa má a melhor, ou torcermos uma significação para um sentido mais plausível: como chamar [...] um temerário valente ou corajoso: [...] moderando e atenuando a força da matéria pelo artifício, e por um fim agradável, como aparece por estes nossos versos, ensinando em quais casos isto pode ser recomendável aos Cortesãos].

⁶⁰ [A virtude se basta, jamais é ajudada pelo vício].

*quantità; ma per molt'impedimenti non è stato possibile, e spero di farlo tra poco tempo, Edita ne brevibus pereat mihi charta libellis, como disse Marcial*⁶¹.

Em seguida, o viés irônico e agudo do exórdio, prefigurado na citação de Marcial, revela-se quando Accetto afirma:

*“Si conosceranno le cicatrice da ogni buon giudizio, e sarò scusato nel far uscir il mio libro in questo modo, quasi esangue, perché lo scriver della dissimulazione ha ricercato ch'io dissimulassi, e però si scemasse molto di quanto da principio ne scrissi”*⁶².

A ‘revelação’ da necessária redução do escrito por correções sucessivas pouco depois de ter inicialmente afirmado o desejo de ampliá-lo, promoveria uma agudeza paradoxal: o efeito de sinceridade aqui é reforçado pelo desengano do leitor em termos de recurso à ironia pelo equívoco⁶³. Às afirmações de sofrimento une-se o deleite da ironia e do ritmo das frases – pelas cláusulas no primeiro caso (*quantità-qualità*), pela aliteração no segundo (*dissimulassi-scemasse-scrissi*) –, bem como pelo uso da prosopopéia – na figura do ‘livro exangue’, com seu caráter hiperbólico e patético.

Ao tratar da conveniência (*prepon*) das palavras que exprimem as paixões (*Rhét.*, 1408a10), Aristóteles prevê a necessidade de preparar o público para as metáforas que exageram com o fim de excitar as paixões, sendo que este exagero pode ser ‘neutralizado’ e revertido em gracejo pelo tratamento irônico:

“C’est ainsi que l’on parle dans le transport de l’enthousiasme; aussi les auditeurs admettent-ils évidemment ce langage, étant dans la même habitude. C’est pourquoi il est approprié à la poésie; car celle-ci est inspirée. Il faut employer ainsi ce style, ou

⁶¹ [A este meu tratado, eu pensava juntar alguma outra prosa minha, para que o volume, que tem defeito em sua qualidade, obtivesse alguma consideração por mérito da sua quantidade. Por muitos impedimentos não foi possível, mas espero fazê-lo dentro em pouco tempo, no temor de que este livro pereça por ser demasiado exíguo].

⁶² [Se forem conhecidas as cicatrizes de cada bom juízo, serei desculpado por dar a conhecer meu livro deste modo, quase exangue, pois o escrever sobre a dissimulação exigiu que eu dissimulasse, e assim reduzisse muito do que a princípio havia escrito].

⁶³ Sobre a ironia, tomada como “metáfora de equívoco”, dirá Tesouro: “*Siche l’Ironia è Metafora di due faccie, che par lodare, e biasima; concedere, e negare; ingrandire, & appiccolisce; ammirare, e dispregia; dire, e disdice*. TESAURO. *Op. cit.*, pp.387-8. [De modo que a Ironia é Metáfora de duas faces, que para louvar, censura; conceder, nega; engrandecer, diminui; admirar, despreza; dizer, desdiz].

bien ironiquement, comme faisait Gorgias, et comme dans les exemples du Phèdre”⁶⁴.
(*Rhétorique*, III, 1408b17-20)

A ironia em Accetto também pode ser entrevista na sequência pelo uso da citação de Marcial. Ao citar uma parte do dístico de Marcial, *Edita ne brevibus pereat mihi charta libellis*, Accetto deixa de lado a seguinte continuação: *dicatur potius ton apameibomenos*. Segundo Nigro, o sintagma grego, traduzido por ‘àquele respondendo’, trata-se de referência a Homero que o utilizara repetidas vezes. O cancelamento desta referência irá rebater na frase subsequente quando Accetto remete à sua própria repetição:

“Né solo m’ocorre di significar questo alla benignità di chi legge, ma più espressa la mia intenzione intorno alla presente fatica, ancorché nel primo capitolo della medesima opera io l’abbia detto: affermo dunque che’l mio fine è stato di tratar che’l viver cauto ben s’accompagna con la purità dell’animo””⁶⁵.

Ou seja, a repetição homérica suprimida é promovida pelo próprio Accetto. Exangue, o libreto comportaria ainda a repetição pelas sinonímias, elemento próprio da copiosidade, não da brevidade inicialmente lamentada e, em seguida, reconhecida como apropriada ao tema, quando diz:

“perché lo scriver della dissimulazione ha ricercato ch’io dissimulassi, e però scemasse molto di quanto da principio ne scrissi””⁶⁶.

No capítulo II, reforça-se este efeito de aparência paradoxal propiciado pelo jogo de equívocos, realizando-se um elogio à verdade – entendida como aquela que se apóia na “verdade divina” –, e apresentando justamente como seu intento, tornar a humanidade “*fort’e sincera mentre l’adorna di ogni abito gentile, o (per dir più espresso) la va spogliando di que’ veli che son fatti di mano propria della fraude che ingombra l’anima di così duri impacci*”⁶⁷.

⁶⁴ [É assim que se fala no transporte do entusiasmo; também os ouvintes admitem evidentemente esta linguagem, tendo o mesmo hábito. Por isso ele é apropriado à poesia; pois ela é inspirada. É preciso empregar este estilo, ou bem ironicamente, como fazia Górgias, ou como nos exemplos do Fedro].

⁶⁵ [Não apenas me ocorre assinalar isto à benevolência de quem lê, mas antes expressar minha intenção quanto ao presente trabalho, se bem que no primeiro capítulo da mesma obra o tenha dito; afirmo pois que meu fim foi tratar de que o viver prudente tem por boa companhia a pureza do ânimo].

⁶⁶ [pois o escrever sobre a dissimulação exigiu que eu dissimulasse, e assim reduzisse muito do que a princípio havia escrito].

⁶⁷ [forte e sincera adornando-a de nobres hábitos, ou (para ser mais explícito) despojando-a dos véus tecidos pelas próprias mãos da fraude que encobre a alma de tão duros estorvos].

O ensino da dissimulação revela-se antes mote para a verdadeira lição: a de aprender a ser sincero; no caso, uma sinceridade honesta, decorosa, já que uma sinceridade ‘em si’ não seria realmente virtude, mas desregramento, uma sinceridade indecorosa cujo análogo está na nudez. Accetto fundamenta o valor da dissimulação como hábito adquirido após o reconhecimento de Adão de sua nudez perante seu Criador, encobrindo-se para não o ofender. Frente àquele que tudo vê, forja-se um espaço de jogo em que o homem fingiria poder ocultar-se, e Deus fingiria a eficácia deste ato.

A possibilidade de uma sinceridade ‘excessiva’, enquanto inadequada nudez dos pensamentos, também se encontra no *Vocabolario de la menzogna* de Pio Rossi:

*“La nudità così è talora indecente nella mente come nel capo; ed apporta non picciola riverenza a’ costumi, ed alle azioni degl’ uomini il non essere sempre totalmente aperti. La dissimulazione è quasi il lembo e la coda della segretezza”*⁶⁸.

A sinceridade ‘em si’ é excesso, para ser virtuosa ela teria necessidade de adequar-se às circunstâncias. A devida atuação (a hipocrisia nos termos de Saavedra Fajardo) tem lugar de excelência entre as virtudes civis. Daí a necessidade do “véu” para explicitar o decoro de se encobrir o rosto tanto da verdade própria quanto da fraude alheia.

No tratado accettiano, há a precaução inicial de destacar que a dissimulação, enquanto meio, não se atrela necessariamente a um único fim, e que, apesar de seu pressuposto do engano parecer aparentá-la antes com a mentira do que com a verdade, de fato, também pode ser ação virtuosa. O fim honesto (estável, mas que na ação remete à circunstância, ao movimento), submetido ao princípio virtuoso (também estável), determina assim o caráter do meio, que, podendo ser confundido com sua forma viciosa, passa a hábito ou ação plenamente virtuosa.

A ação desfaz o possível paradoxo ético em que a dissimulação (vício aparente) une-se à honestidade (virtude). Não nos referimos aqui à dissimulação cristã, de origem divina, que Accetto levantará com os exemplos bíblicos, e que, portanto, do ponto de vista cristão, será necessariamente honesta; aonde o sofrimento humano é desígnio divino, transformando o seu caráter danoso; a dissimulação humana pode contudo ter fins não

⁶⁸ [A nudez assim é por vezes indecente na mente assim como na cabeça; e traz não pouca reverência aos costumes, e às ações dos homens não ser sempre totalmente abertos. A dissimulação é quase a bainha e a cauda da segretezza]. PIO ROSSI. Un vocabolario per la menzogna, in *Elogio della menzogna* (a cura di Salvatore S. Nigro). 4ª ed. Palermo. Sellerio. 1992, p.116.

cristãos, e, do ponto de vista cristão, danosos. Daí Accetto ter sentenciado logo no exórdio: “*ed è più che cieco chi pensa che per prender diletto della Terra s’abbia d’abbandonar il Cielo*”; e assim, pela alusão, ter insinuado o paradoxo.

A própria agudeza de contraposição ao modo de definição, que podemos reputar central do tratado, ‘*Si simula quello che non è, si dissimula quello ch’è*’ (DDO, cap. VIII), oculta sua necessária realização simultânea, como se verá em seguida pelo exemplo de Enéias e Ulisses. Em termos práticos, quem simula o que não é também dissimula o que é.

Contribui ainda para a construção deste efeito, um eco do conceito de dissimulação honesta que pontua o tratado, efetuado por meio da sinonímia de diversos pares antitéticos em relação complementar ou de repugnância:

- *viver cauto (+) purità dell’animo; Terra (+) cielo; vera prudenzia (+) innocente; violenti (x) amator di pace* (exórdio);
- *serpente (+) colomba; veleno (+) candor; prudentes (+) simplices* (cap. I);
- *notte (+) giorno; ombra (+) luce; nascosto (+) manifesto* (cap. IV);
- *umido (x) secco; non avean termine (x) termine ; lacrime (x) lux sicca* (cap. VIII).

Sobre a imagem bíblica de união entre as características da pomba e da serpente, vale citar Gracián, que no aforisma 243 do *Oráculo Manual*, a desenvolve por conta dos efeitos colaterais de ser ‘homem de bem’:

“No ser todo columbino. Altérnense la calidez de la serpiente con la candidez de la paloma. No ai cosa más fácil que engañar a un hombre de bien. Cree mucho el que nunca miente y confía mucho el que nunca engaña. No siempre procede de necio el ser engañado, que tal vez de bueno. Dos géneros de personas previenen mucho los daños: los escarmentados, que es mui a su costa, y los astutos, que es mui a agena. Muéstrese tan estremada la sagacidad para el rezelo como la astucia para el enredo, y no quiera uno ser tan hombre de bien, que ocasione al otro el serlo de mal. Sea uno mixto de paloma y de serpiente; no mostro, sino prodigio”⁶⁹.

De um lado, a vida terrena exige cálculo para a manutenção de uma paz possível, e para o enfrentamento da desmedida, da violência, daquilo que se oculta nas sombras e na

⁶⁹ [Não ser todo columbino. Alternem-se a calidez da serpente com a candidez da pomba. Não há coisa mais fácil que enganar um homem de bem. Crê muito aquele que nunca mente e confia muito aquele que nunca engana. Nem sempre procede de néscio o ser enganado, que por vezes de bom. Dois gêneros de pessoas prevêm muito os danos: os escarmentados, a muito custo próprio, e os astutos, a muito alheio. Mostre-se tão extremada a sagacidade para a desconfiança como a astúcia para o enredo, e não queira alguém ser tão homem de bem, que ocasione ao outro ser mal. Seja um misto de pomba e de serpente; não monstro, mas prodígio].

noite; de outro, o reino celeste promete a paz pela simples participação na luz divina. A dissimulação honesta se deve à graça divina, mas também ao esforço humano.

A profusão de sinonímias em Accetto, além de ampliar o raio de significações, de predicções, do conceito de base, insere, como dissemos, o copioso na brevidade. São variações de termos que dão tonalidades diversas ao texto e ao conceito, indicando relações que dele se desdobram. A sinonímia é uma figura por *adiectio* que, segundo Lausberg, “não mostra de modo algum uma coincidência total (semanticamente supérflua) dos conteúdos das palavras, mas inclui diferenças semânticas [...] e se manifesta [...] com o propósito quase sempre de intensificação expressiva (de acordo com a lei da *dispositio*; §451), a qual, no papel de sinônimos, utiliza também os tropos (§552) por sua eficácia na intensificação afetiva”⁷⁰.

A dissimulação honesta será reduzida a tolerância e, especialmente, a paciência, no trecho já citado do capítulo XXV, definição final que remete ao estoicismo e ao cristianismo primevo.

Deve-se notar aqui, que estes dois últimos sinônimos promovem a dissolução do efeito de paradoxo, em prol da paradiastole. As últimas linhas da *peroratio*, ao modo de pirâmide invertida – a possivelmente lembrar a dupla via de uso da dissimulação, a viciosa ou a virtuosa –, fecham o tratado de modo irônico promovendo uma ponderação misteriosa:

...“*ma invece
di renderti grazie, offenderei le tue leggi non
dissimulando quanto per ragione ho
dissimulato*”⁷¹.

A dissimulação honesta perfaz-se no mistério, na (in)certeza das ambigüidades e dos equívocos.

⁷⁰ LAUSBERG. *Manual de retórica literária*..., p.126.

⁷¹ [mas ao invés de dar-te graças, ofenderei as tuas leis não dissimulando o quanto por razão dissimulei].

À GUIA DE CONCLUSÃO

Para a construção desta tese, o modo de tratar o objeto levou em conta a tradição retórica pressuposta à época. Assim, a terminologia retórica aparece reposta aqui em termos de ferramenta útil ao entendimento de uma composição que a previa. Neste sentido, foram levantadas tópicos da *inventio*, descritas características da *dispositio* e destacados recursos da *elocutio*, partindo de certa circunscrição dos gêneros e do estilo compreendidos pelo tratado accettiano. Por meio deste caminho, de um lado, visou-se apreciar aquilo que faz a sua peculiaridade frente aos tratados políticos e de civilidade, quer dizer, a sua construção como exemplo de preceptiva proposta; de outro lado, procurou-se ampliar o seu entendimento em relação à tradição retórico-filosófica e o tema, num viés diverso das críticas contemporâneas elencadas na introdução, voltadas basicamente para o contexto histórico ou para as motivações psicológicas do autor.

De caráter introdutório e refutatório, o primeiro capítulo trouxe elementos respeitantes ao ofício de secretário de palácio, cujas imagens admitem não só o taciturno e martirizado servidor, formulações caras à argumentação de críticos anteriores. Além disso, propiciou-se o reconhecimento de possíveis pressupostos intelectuais de Accetto, a partir de um breve recenseamento da produção letrada voltada à formação de secretários. A escrita de cartas aparece como especialidade do ofício, não se restringindo necessariamente a um conhecimento ‘burocrático’, repetitivo, mas exigindo amplo domínio da arte de escrever, visto que, por vezes, os segredos de Estado deveriam não só estar ocultos mas também, ao mesmo tempo, manifestarem-se. Na breve inserção pela tradição da arte das cartas, ou *ars dictandi*, verificou-se ainda a sua interseção com os exercícios preparatórios ao estudo da retórica, os *progymnasmata*.

Após este painel, o segundo capítulo incidiu efetivamente sobre o *Della dissimulazione onesta*, buscando, através do levantamento das características dos gêneros de que participa, o tratado e o epidítico, mapear a estrutura e os recursos argumentativos de sua composição. Seguindo a forma ‘entimemática’ do tratado accettiano, apresentou-se inicialmente a relação do genérico das definições com a tradição das sentenças e a voga das agudezas. Em seguida, passou-se ao específico dos exemplos, dos casos em que a

dissimulação aparece submetida ao decoro das circunstâncias, quando a ação preconizada aparece fundamentada em seu análogo divino; também aí atentou-se para questões do estilo, com destaque às formulações metafóricas.

O terceiro capítulo demonstrou o fundamento aristotélico da dissimulação honesta com base no argumento chave de sua defesa: a aceitação da ironia socrática (atitude mais propriamente filosófica, do sábio, implicando portanto maior sinceridade) enquanto hábito virtuoso frente à afetação do saber (atitude mais propriamente sofística, do impostor, implicando maior recurso à mentira). Para tanto, fez-se uma apresentação em linhas gerais sobre a *phrônesis*, termo grego que passou para o latim, via Cícero, como *prudentia*, numa contração de *providentia*¹. Para os conceitos de *dissimulatio* e *honestas* nos baseamos novamente em Cícero, que facilitou o entendimento da dissimulação honesta enquanto ação decorosa. Neste sentido, passamos à dissimulação nos tratados de civilidade de Baldassare Castiglione e Giovanni Della Casa, que unem preceitos retóricos e éticos, os quais de todo modo já se espelhavam em Aristóteles. Tratou-se assim dos recursos da aparência junto âmbito civil.

O quarto capítulo trouxe argumentos para ilustrar o valor da dissimulação no âmbito da ação governativa. Autores como Xenofonte, Tácito e Maquiavel exemplificaram seu uso e funcionalidade para a manutenção do poder e expansão dos domínios. Apesar de terem seus postulados, de modo geral, reprovados em sua ‘impiedade’ pelos jesuítas da Contra-reforma, as formulações destes autores estiveram na base dos tratados sobre Razão de Estado, de Giovanni Botero aos espanhóis Pedro de Rivadeneira e Saavedra Fajardo. Por fim, fez-se o contraponto de Accetto frente a Baltazar Gracián e seu elogio da ostentação, que confere a este recurso tradicionalmente entendido como vício, seja via Aristóteles seja via Cícero, uma fundamentação teológica.

O recurso político e civil às aparências, aceito pelos jesuítas, localiza a formulação de Accetto como composto plausível seguindo pressupostos da própria tratadística contra-reformista; porém, ao mesmo tempo, tornou-se clara a peculiaridade e a agudeza de sua composição, que para manter a severidade de sua postura, atenta para os limites do recurso, e tenta reduzir pela teoria o que se expande pelos exemplos.

¹ Cf. AUBENQUE. Op. cit., n.2, pp.35-36.

O quinto capítulo retoma justamente o tratamento da matéria por Accetto, iniciando com questões gerais relativas à composição. Discutiu-se inicialmente a questão do lugar comum em relação com uma das marcas do estilo de Accetto, o caráter alusivo próprio ao laconismo. A partir desta introdução, foram levantadas possibilidades de interpretação de possíveis alusões a Maquiavel e à moral estóico-romana de Cícero e Sêneca. Atentou-se também para tópicos ‘cristãos’ como a do coração oculto, em relação à questão da mentira nos termos formulados por Agostinho. Por fim, a dissimulação honesta foi revelada em seus possíveis flertes com o paradoxo, ainda que a relação efetivamente não se consumasse.

A brevidade enfática, as metáforas, as agudezas, o ritmo, as citações e as alusões confluem na construção accettiana, a fim de produzir a dissimulação decorosa. Destacam-se ainda neste intuito, o recurso aos equívocos e à ironia; o primeiro a repor o dito em outros termos, o segundo a repor o pensado nos próprios termos. Ao silêncio do taciturno, sobrepõe-se uma sobriedade amável, prazenteira por vezes, do discreto cortês, a pesar as ocasiões e as palavras.

O opúsculo de Accetto, calcado nas citações e alusões, ainda que reserve um espaço diminuto para o autor em termos de quantidade do escrito próprio, revela a qualidade de seu juízo pela escolha e agenciamento das partes de que se compõe. Seu brilho compartilha do lume alheio sem usurpá-lo. Apesar das palavras de Sêneca, a quantidade das citações não impediu a qualidade do escrito, cujo maduro entendimento da questão pôde ser verificado na trama persuasiva e deleitosa dos argumentos, revelando-se aí o conhecimento do autor sobre o tratado.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTES PRIMÁRIAS

ACCETTO. Torquato. *Della dissimulazione onesta* (a cura di Salvatore Nigro). 2^a ed., Genova. Costa & Nolan. 1990.

_____. *De l'honnête dissimulation* (trad. Mireille Blanc-Sanchez). Paris. Verdier (Collection "Terri d'altri"). 1990.

AGOSTINHO DE HIPONA. *Sulla bugia* (introd., trad., note e apparati di Maria Bettetini). Milano. Bompiani (Testi a fronte). 2001.

_____. *De doctrina christiana* (edited and translated by R. P. H. Green). NY. Clarendon Press-Oxford. 1995.

_____. *Los soliloquios*, in *Obras completas de San Agustin*. T.I., 6^a ed., Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1994, pp. 435-533.

ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque* (trad. et notes par Jean Tricot). 9^a ed. Paris. Vrin. 1997.

_____. *The nicomachean ethics* (trans. By H. Rackham). 12^a ed. Harvard University press. 1994.

_____. *Rhétorique* (trad. Mederic Dufour). Paris. Les Belles Lettres. 1932.

BOTERO. Giovanni. *Della ragion di Stato e delle cause della grandezza delle città* (ristampa anastatica). Bologna. Forni Editore. 1990.

_____. "Della neutralità", in *Della ragion di Stato* (a cura di Luigi Firpo). Torino. UTET. 1948.

_____. "Della riputazione" in *Della ragion di Stato* (a cura di Luigi Firpo). Torino. UTET. 1948.

BUONCOMPAGNUS DE SIGNA. *Palma* (transl. Steven M. Wight), in <http://lettere.unipv.it/scrineum/wight/wight.html>.

CAPUANUS. Thomas. *Ars dictaminis*, in Archivio della latinità italiana del Medioevo; <http://www.uan.it/alim/index.html>.

CASTIGLIONE. Baldessare. *Il Cortigiano*, in *Opere di Baldassare Castiglione, Giovanni della Casa, Benvenuto Cellini* (a cura di Carlo Cordié). Milano-Napoli. Ricciardi.s/d.

CICÉRON. *De l'Orateur* (texte établi par Henri Bornecque et traduit par Edmond Courbaub). III vols. Paris. Les Belles Lettres. 1950.

_____ *L'Orateur* (texte établi et traduit par Albert Yon). Paris. Les Belles lettres. 1964.

_____ *Dei doveri* (a cura di Dario Arfelli). Milano. Mondadori. 1994.

COSTO, Tomaso; BENVENGA, Michele. *Il segretario di lettere* (a cura di Salvatore S. Nigro). Palermo. Sellerio. 1993.

DANTE ALIGHIERI. Epístola a Cangrande della Scala, in *Tutte le opere*. Milano. Newton & Compton. 1993.

_____ Inferno. *La divina commedia* (a cura di Natalino Sapegno). 6^a ristampa. Firenze. La Nuova Italia. 2002.

DELLA CASA. Giovanni. *Galateo ovvero de' costumi*, in *Opere di Baldassare Castiglione, Giovanni della Casa, Benvenuto Cellini* (a cura di Carlo Cordié). Milano-Napoli. Ricciardi.s/d.

_____ Orazione scritta a Carlo V imperadore intorno alla restituzione della città di Piacenza, in *Opere di Baldassare Castiglione, Giovanni della Casa, Benvenuto Cellini* (a cura di Carlo Cordié). Milano-Napoli. Ricciardi.s/d.

DEMÉTRIO. *Du style* (texte établi et traduit par Pierre Chiron). Paris. Les Belles Lettres. 1993.

GRACIAN. Baltasar. *Oráculo manual y arte de prudencia* (ed. Emilio Blanco). Madrid. Catedra (Letras Hispánicas). 1995.

_____ *Arte de ingenio, tratado de la agudeza* (ed. Emilio Blanco) Madrid. Catedra (Letras Hispánicas). 1998.

_____ *El discreto*. (ed. Aurora Egido) Madrid. Alianza (El libro de bolsillo). 1997.

_____ *El héroe*. Madrid. 6^a ed. Espasa-Calpe (Colección Austral). 1958.

GUARINI. Battista. *Il segretario, in lettere del signor cavaliere Battista Guarini*. Venetia, apresso Gio. Battista Ciotti Senese. 1594.

GUEVARA. António de. - 10 - *Letra para don Íñigo de Velasco, Condestable de Castilla, en la cual el auctor toca la brevedad que tenían los antiguos en el escrebir. De Valladolid, a VIII de octubre de MDXXV. Libro primero de las epístolas familiares* - Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, in <http://cervantes.virtual/com>

LATINI. Brunetto. Argomenti 1-15, *La rettorica*, <http://www.classici.it/ducento/rettorica1.html>.

LUCREZIO. *La natura delle cose* (a cura di Francesco Vizioli). Roma. Newton & Compton. 2000.

MACHIAVELLI. *Il principe* (ed. Giorgio Inglese), in *Tutte le opere*. Milano. Newton & Compton. 1998.

_____. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (ed. Sansoni), in *Tutte le opere*. Milano. Newton & Compton. 1998.

MALVEZZI. Virgilio. *Il ritratto del privato politico cristiano*. (a cura di Maria Luisa Doglio). Palermo. Sellerio editore. 1993.

PALLAVICINO. Sforza. *Trattato dello stile e del dialogo*. Roma. Stamperia del Mascardi. 1662.

PEREGRINI. Matteo. *Delle acutezze*. Torino. Res (Collezione Di Retorica). 1997.

PLATON. La république, in *Oeuvres complètes*. T. VI. (texte établi et traduit par Emile Chambry). Paris. Les Belles lettres. 1947.

_____. Philèbe, in *Oeuvres complètes*. T. IX, 2^a partie (texte établi et traduit par Auguste Diès). Paris. Les Belles Lettres. 1949.

_____. Il sofista, in *I dialoghi platonici del forestiero di Elea: sofista e politico* (a cura di Giuseppe Roggerone). Milano. Marzorati Editore. 1990.

QUINTILIANO. *L'istituzione oratoria* (a cura di Rino Faranda e Piero Pecchiura). 2vs. Torino. UTET. 1979.

RIVADENEIRA. Pierre de. *Le prince chrétien* (trad. Antoine de Balinghem, Douai, chez Jean Bogart, 1610) Paris. Fayard. 1996.

ROSSI. Pio. "Un vocabolario per la menzogna", in *Elogio della Menzogna* (a cura di Salvatore S. Nigro). 4^a ed. Palermo. Sellerio. 1992.

SAAVEDRA FAJARDO. Diego. *Empresas politicas. Idea de un príncipe político-cristiano*. 2 v. (ed. Quintin Aldea Vaquero). Madrid. Ed. Nacional. 1976.

SANSOVINO. Francesco. *Il secretario overo formulario di lettere et responsive*. Turino. 1580.

SÊNECA. *De la colère*, in *Dialogues*. T.I. (texte établi et traduit par A. Bourgery). Paris. Les Belles Lettres. 1971.

_____. *De la brièveté de la vie*, in *Dialogues*. T. II. (texte établi et traduit par A. Bourgery). 2^a Tirage. Paris. Les Belles Lettres. 1994.

_____. *De la vie heureuse*, in *Dialogues*. T. II. (texte établi et traduit par A. Bourgery). Paris. Les Belles Lettres. 1994.

_____. *On providence*, in *Moral Essays*. Vol. I. (transl. by J.W. Basore). Cambridge. Harvard University Press (Loeb Classical Library). 1985.

_____. *On firmness*, in *Moral Essays*. Vol. I. (transl. by J.W. Basore). Cambridge. Harvard University Press (Loeb Classical Library). 1985.

_____. *Lettres à Lucilius*. T. I. (texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot). 8^a ed. Paris. Les Belles Lettres. 1995.

_____. *Lettere a Lucilio*, in *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*. (a cura di Giovanni Reale). Milano. Bompiani (Il pensiero occidentale). 2000.

TACITO. *Annali* (a cura di Azelia Arici). 3^a ed., Torino. UTET. 1983.

TASSO. Torquato. *Discours sur le dialogue* (trad. de Florence Vuilleumier). Paris. Les Belles Lettres. 1992.

TESAURO. Emanuele. *Il cannocchiale aristotelico* (ristampa anastatica). Editrice Artistica Piemontesi. 2000.

_____. “O juízo” (trad. João Adolfo Hansen), in *Abrindo Caminhos. Homenagem a Maria aparecida Santilli*. SP. Pós-Graduação de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa. USP. 2002.

XENOPHON. *Cyropaedia*, 2 vols. (transl. by Walter Miller). Harvard University Press. 1983.

2. FONTES SECUNDÁRIAS

Livros

ALLEN. Judson Boyce. “Poetic thinking and the forma tractandi”, in *The ethical poetic of the later Middle Ages: A decorum of convenient distinction*. Toronto. University of Toronto Press. 1982, pp.67-116.

ASOR ROSA. Alberto. “Politici e Moralisti della Controriforma”, in *La cultura della Controriforma. Il seicento. La nuova scienza e la crisi del Barocco*. 2^a ed., Bari. Laterza. 1989, pp.51-110.

AUBENQUE. Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris. PUF (Quadrige). 1993.

BAKER. Ernest. “The Republic, or concerning justice”, in *The political thought of Plato and Aristotle*. New York. Dover. 1959.

BALDWIN. Charles Sears. *Medieval rhetoric and poetic (to 1400). Interpreted from representative works*. New York. Macmillan Company. 1928.

BARONI. Victor. “Mesures de répressions”, in *La Contre-réforme devant la Bible*. Genève. Slaktine. 1986, pp.177-214.

BERTI. Enrico. “O método da filosofia prática”, in *As razões de Aristóteles* (trad. Dion Davi Macedo). SP. Loyola. 1998.

BIRELEY. S.J. Robert . “Les jésuites et la conduite de l’Etat baroque” in Luce GIARD e Louis de VAUCELLES (sous la direction de). *Les Jésuites à l’âge baroque. 1540-1640*. Grenoble. Editions Jérôme Millon. 1996, pp.229-242.

BORRELLI. Gianfranco. “Aristotélisme Politique et Raison d’Etat en Italie”, in Yves Charles ZARKA (direction). *Raison et déraison d’État. Théoriciens et théories de la raison d’Etat aux XVI^e et XVII^e siècles*. Paris. PUF. 1994.

COLISH. Marcia. L. “Stoicism in Antiquity”, in *The stoic tradition from Antiquity to the early Middle Ages. 1. Stoicism in Classical Latin Literature*. 2^a ed. Lieden. E.J.Brill.1990, pp.7-60.

CORSI. Sergio. *Il modus digressivus nella Divina Comedia*. Washington DC. Potomac. The catholic university press (Scripta humanistica. V. 36). 1987.

CURTIUS. Ernest Robert. *Literatura européia e Idade Média latina*. (trad. Teodoro Cabral e Paulo Rónai). SP. Hucitec/Edusp. 1996.

D’ADDIO. Mario. “Filosofia e Politica: Platone”, in *Appunti di storia delle dottrine politiche*. V.1. Genova. Ecig. 1980, pp.35-70.

DOGLIO. Maria Luisa. *Il segretario e il principe*. Alessandria. Edizioni dell’Orso. 1993.

GARCÍA. Constantino; MORALES. Antonio Alvarez de. “Tacitismo, secularización y pensamiento político en España en el siglo XVII. Al margen de la relación de Moisés Gonzáles” in A Enzo BALDINI (a cura di). *Aristotelismo politico e ragion di Stato*. Atti del convegno internazionale di Torino (11-13 febbraio 1993). Firenze. Olschki. 1995.

GARIN. Eugenio. *Ciência e vida civil no renascimento italiano*. SP. Unesp. 1994.

GERA. Deborah Levine. “An introduction to the Cyropaedia”, in *Xenophon’s Cyropaedia. Style, genre and literary technique*. Oxford. Clarendon. 1993.

HANSEN. João Adolfo. *Alegoria. Construção e interpretação da metáfora*. SP. Atual Editora. 1986.

_____. “Uma arte conceptista do cômico: o ‘Tratado dos ridículos’ de Emanuele Tesauro”, in TESAURO. E. *Tratado dos ridículos*. Campinas. CEDAE-Referências. Jul-1992.

_____. “Razão de Estado”, in (org. Adauto Novaes) *A crise da razão*. SP. Minc-Funarte/Cia das Letras. 1996.

HAVET. Louis. *La prose métrique de Symmaque et les origines métriques du cursus*. Paris. Émile Bouillon. 1892.

HERCULANO. Alexandre. *História da origem e estabelecimento da inquisição em Portugal*. T.I. Livro I. 13^a ed. Livraria Bertrand. S/d, pp.23-103.

JULIA. Dominique. "Généalogie de la 'Ratium studiorum'" in Luce GIARD e Louis de VAUCELLES (sous la direction de). *Les jésuites à l'âge baroque. 1540-1640*. Grenoble. Editions Jérôme Millon. 1996, pp.115-130.

KANTOROWICZ. Ernest H. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval* (Trad. Cid Knipel Moreira). SP. Companhia das letras. 1998.

KENNEDY. George. *Greek rhetoric under christian emperors*. New Jersey. Princeton Press. 1983.

LAUSBERG. Heinrich. *Manual de retórica literária*. III vols. (version de José Perez Riesco). Madrid. Gredos. 1976.

_____. *Elementos de retórica literária*. 4ª ed. Lisboa. Calouste Gulbenkian. 1993.

LEFORT. Claude. "Maquiavel et les jeunes", in *Les formes de l'histoire*. Paris. Gallimard. 1978.

MACCHIA. Giovanni. "Dissimulazione e morale", in *Saggi italiani*. Milano. Mondadori. 1983.

_____. "L'Ordine apparente: la scuola della dissimulazione", in *Il Paradiso della ragione*. Torino. Einaudi. 1982.

MACK. Peter. *Renaissance argument. Valla and Agricola in the traditions of rhetoric and dialectic*. Leiden-NY-Köln. E.J.Brill. 1993.

MANGANELLI. Giorgio. "Presentazione", in *Della dissimulazione onesta*. 2ª ed., Genova. Costa & Nolan. 1990.

MINNIS. A. J.; SCOTT. A. B. "General introduction: the significance of the medieval commentary-tradition", in *Medieval literary theory and criticism 1100-1375. The commentary tradition*. Oxford. Clarendon press. 1991, pp.1-11.

MIRANDA. Girolamo de. *Una quiete operosa. Forma e pratiche dell'accademia napoletana degli oziosi. 1611-1645*. Napoli. Fridericiana Ed. Univ. 2000.

MORETTI. Gabriella. *Acutum dicendi genus. Brevità, oscurità, sottigliezze e paradossi nelle tradizioni retoriche degli stoici*. Bologna. Patron Editore. 1995.

MOUCHEL. Christian. *Cicéron et Sénèque dans la rhétorique de la renaissance*. Marbourg. Hitzeroth. 1990.

MURPHY. James J. "Ars dictaminis: el arte epistolar", in *La retórica en la edad media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento* (trad. Guillermo Hirata Vaquera). México D.F. Fondo de Cultura Económica. 1986, pp.202-274.

NIGRO. Salvatore. "O Secretário", in Rosario VILLARI (direcção de). *O homem barroco* (trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo). Lisboa. Presença. 1995.

_____. "Lezione sull'ombra", in ACCETTO. Torquato. *Rime amorose*. Torino. Einaudi. 1987.

_____ “Dar passione agli invisibili”, in *Elogio della menzogna* (a cura di Salvatore S. Nigro). 4ª ed. Palermo. Sellerio. 1992.

PASTORE-STOCCHI. Manlio. “Un chapitre d’histoire littéraire aux XIV et XV siècles: ‘Seneca poeta tragicus’”, in Jean Jacquot (Org.). *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la renaissance*. Paris. 2ª éd. Editions du Centre National de la Recherche Scientifique. 1973, pp.11-36.

PÉCORA. Alcir. “Política do Céu (Anti-Maquiavel)”, in *Ética* (org. Adauto Novaes), 3ª ed., SP. Companhia das Letras. 1998.

_____ *Máquina de gêneros*. SP. EDUSP. 2001.

_____ “O livro do prudente secretário”, in ACCETTO. Torquato. *Da dissimulação honesta* (trad. Edmir Míssio). SP. Martins Fontes. 2001.

POZZI. Giovanni. *La parole dipinta*. Milano. Adelphi. 1978.

REALE. Giovanni. *Introducción a Aristoteles*. Barcelona. Herder. 1985.

_____ “Introduzione”, in AGOSTINO, *Amore assoluto e ‘terza navigazione’*. Milano. Rusconi Libri. 1994.

_____ “La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell’anima”, in SENECA. *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia* (a cura di Giovanni Reale). Milano. Bompiani (Il pensiero occidentale). 2000.

ROBRIEUX. Jean-Jacques. *Éléments de rhétorique et d’argumentation*. Paris. DUNOD. 1993.

ROSS. David. “Ethics”, in *Aristotle*. London and New York. Routledge. 1995.

ROUSSET. Jean. *La littérature de l’age baroque en France. Circe et le paon*. José Corti. S/d.

SCAGLIONE. Aldo. *The classical theory of composition from its origins to the present. A Historical Survey*. Chapel Hill. The University of North Caroline Press. 1972.

SKINNER. Quentin. *As fundações do pensamento político moderno* (Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta). SP. Companhia das Letras. 1996.

_____ “Moral ambiguity ant the Renaissance art of eloquence”, in *Visions of Politics. Renaissance virtues*. V. II. Cambridge. 2002.

STAROBISNKI, Jean. “À guisa de prólogo: ‘Odeio como as portas do Hades’”, in *As máscaras da civilização* (trad. Maria Lúcia Machado). SP. Companhia das Letras. 2001.

STEGMANN. A. “La place de la Praxis dans la notion de ‘Raison d’Etat’”, in *Théorie et pratique politiques à la Renaissance*. Paris. Vrin. 1977.

TRAVI. Ernesto. “Una tradizione che si rinnova: dalle origini al Trecento”, in Giorgio BARONI (a cura di), *Storia della critica letteraria in Italia*. 9ª ed. Torino. UTET. 2001, pp.60-110.

VILLARI. Rosário. *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*. Bari. Laterza. 1987.

VIROLI. Maurizio. "Il significato storico della nascita del concetto di ragion di stato", in A Enzo BALDINI (a cura di). *Aristotelismo politico e ragion di Stato*. Atti del convegno internazionale di Torino (11-13 febbraio 1993). Firenze. Olschki. 1995.

ZUMTHOR. Paul. "Rétorique et Poétique", in *Langue, texte, énigme*. Paris. Seuil. 1975.

Artigos (Revistas e Internet)

BALDINI, Enzo; BATTISTA. Anna Maria. Il dibattito politico nell'Italia della Controriforma: ragion di Stato, tacitismo, machiavelismo, utopia. *Il Pensiero Politico*, XXX, 1997, pp.393-439.

BORRELLI. Gianfranco. *Ragion di Stato. L'arte italiana della prudenza politica*. [Http://www.filosofia.unina.it/arsweb](http://www.filosofia.unina.it/arsweb).

BOUDINHON. O *Formularies (Formularum de Libri)*. Transcribed por Douglas J. Potter. The Catholic Encyclopedia, vol. VI, in <http://www.newadvent.org/cathen>.

CANTARINO. Elena. Tratadistas políticos-morales de los siglos XVI y XVII. *El Basilisco* (Oviedo). n.21, 1996, in <http://www.filosofia.org/ver/bas/bas22102.htm>.

CAMARGO. Martin. A twelfth-century treatise on 'dictamen' and metaphor. *Traditio*. XLVII. 1992, pp.161-213.

COMPARATO. Vittor Ivo. "Società civile e società letteraria nel primo seicento: l'accademia degli oziosi". *Quaderni Storici*. Anno VIII. N.23, agosto (359-388) 1973.

CROCE. Benedetto. Personaggi della storia italo-spagnuola. Il duca di Nocera Francesco Carafa e Baltazar Gracián. *La critica*. XXXV (219-235). 1937.

DURANTI. Alesandro. Da un dizionario seicentesco. Lubrano, Accetto, Pallavicino. *Paragone*. XXXV. No 414. 1984.

HATHERLY. Ana. Pirâmides, obeliscos, mausoléus e lisonjas do barroco português. *Colóquio artes. Revista trimestral de artes visuais, música e bailado*. Ano 27. N. 66. Setembro (5-11) 1985.

LANHAM. Carol Dana. Freshman composition in the early middle ages: epistolography and rhetoric before the ars dictaminis. *Viator*. V.23 (115-134). 1992.

NICOSIA. Maurizio. *Tradizione Pitagorica e Massoneria*. Grande Oriente d'Italia, in <http://www.grandeoriente.it/studi/tradpit.htm>.

_____. *La Fortezza della Luce, o la Via Regia*. Zenit Studi – Ermetismo, in <http://www.zen-it.com/fortezza.htm>.

ROMEI. Danilo. *Appunti sugli stili prosastici medievali*. <http://www.nuovorinascimento.org>.