

PHILOSOPHARI PLACET, SED PAVCIS...

NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES
Universidade de Coimbra

O processo da evolução espiritual do homem do Renascimento e as novas experiências culturais e humanas, em que se realiza, participam, de forma intrínseca, da mundividência da Antiguidade Clássica e dos valores ético-políticos que a sustentam.

A Idade Média não tinha conhecido a *República* de Platão: o pensamento do filósofo era divulgado apenas através de *compendia*. A descoberta da *Política* de Aristóteles dá-se no séc. XIII. A obra de Diógenes Laércio, que ilustra todas as escolas filosóficas antigas, é encontrada nos primeiros anos de Quatrocentos¹.

Os humanistas italianos dos alvares do Renascimento abandonam o Aristóteles lógico e físico, símbolo da barbárie estilística medieval, e procuram na filosofia uma finalidade profundamente humana e um conteúdo mais vasto, que pudesse abarcar motivos político-morais e os problemas da vida concreta da sociedade do tempo². Este distanciamento do formalismo escolástico coincide com a reabilitação do neoplatonismo. É sem dúvida através do platonismo, configurado com o cristianismo, a ética aristotélica, ou mesmo com a tradição hermética e cabalística, que os conceitos do saber medieval vão ser alvo de renovação, em figuras como Petrarca, Pier Paolo Vergerio, Lorenzo Valla, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola³.

¹ Sobre a vulgarização desta obra em Portugal, vide Joaquim de Carvalho, *Estudos sobre a cultura portuguesa do séc. XV*, I, Coimbra, 1949, p. 17-18.

² Petrarca, principalmente no *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367), exprime a sua aversão ao formalismo escolástico dominado por Aristóteles e Averróis e invoca o pensamento de Platão, Cícero e Santo Agostinho.

³ Vide E. GARIN, “Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del XV secolo”, *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di B. Nardi*. Firenze, 1955, p. 339-374, maxime, p. 345-346; IDEM, *Storia della filosofia italiana*, I, II parte, caps. II e III, Torino, 1966.

Apesar disso, não há solução de continuidade entre o Humanismo Renascentista e a Época Medieval. Basta considerarmos o período carolíngio e o designado Renascimento dos séculos XII e XIII.

No decurso de longos períodos, as ideias evoluem lentamente. Se é impossível encerrar dentro de regras fixas o fervilhar das ideias novas que se defrontam – ou equacionam de forma diferente ou paralela – com o espírito medieval, numerosas são as perspectivas que reflectem uma gradual evolução de pensamento ou uma mera repetição de motivos, de lugares – comuns, transmitidos inconscientemente de autor em autor.

O legado da cultura grega no mundo romano e o génio da sua reelaboração nos autores latinos, da República ao Império, que a Patrística assimila, deixaram marcas indeléveis na cultura ocidental, de que o Humanismo Renascentista é o afloramento mais expressivo.

A língua do Lácio – que Lorenzo Valla, nas *Elegantiae linguae Latinae*, pretende ver dignificada, ao propor um ideal de estilo, capaz de conferir dignidade e beleza ao discurso – assume-se como veículo de comunicação no mundo culto e meio privilegiado de expressão da consciência humanística. A par do latim, o grego e o hebraico tornam-se instrumentos indispensáveis ao conhecimento da Antiguidade e dos textos bíblicos, aos ideais filológicos e exegéticos do movimento humanista.

A divulgação do saber clássico tem um apoio inestimável na tradução, a partir do século XV, a que deu grande impulso o papa Nicolau V, fundador da Biblioteca Vaticana. Expressiva é, nesta mesma linha, a produção literária dos nossos príncipes de Avis, que deram a maior importância à tradução dos clássicos «em linguagem».

Os autores gregos eram agora divulgados em latim pelas traduções de humanistas de renome, em que se destacam as de Leonardo Bruni e Marsilio Ficino. O valor e significado destas traduções na orientação cultural e espiritual do movimento humanista, que se afirmava em Itália, são verdadeiramente notáveis⁴. Basta lembrarmos, por exemplo, a afirmação do neoplatonismo na Academia platónica florentina, que nasceu do conhecimento aprofundado da obra de Platão, que as versões de Marsilio Ficino, feitas sob a égide de Lorenzo de Médicis, propiciaram⁵. Ou o afloramento do averroísmo paduano, que teve

⁴ Vide AUGUST BUCK, *L'eredità classica nelle letterature neolatine del Rinascimento*, trad. ital., Brescia, 1980, maxime p. 88-106.

⁵ Marsilio Ficino com a *Theologia Platonica*, a versão latina do *Corpus Platonicum* e os

como suporte as traduções de humanistas, como Leonardo Bruni, à obra de Aristóteles, e conheceu em Pomponazzi, no séc. XVI, o seu principal defensor. Ou ainda a difusão do neo-estoicismo, favorecida pela versão latina do *Manual* de Epicteto da autoria de Angelo Poliziano.

Traduções em língua vulgar fazem-se em toda a Europa culta até finais do século XVI, de que são exemplo as versões francesas de Claude Seyssel, Étienne de la Boétie, Amyot e Louys le Roy. Em língua castelhana, as de Diego Gracián de Alderete e em língua portuguesa, as de Duarte de Resende, Damião de Góis, Diogo de Teive e D. António Pinheiro.

Não resistimos a referir, a este propósito, a importância das descobertas de textos essenciais da Antiguidade clássica e o empenhamento e afã dos primeiros humanistas na sua busca – Petrarca, Boccaccio, Salutati, Poggio, de quem se conhece a correspondência com os monges de Alcobaça, no sentido da aquisição de exemplares existentes neste mosteiro⁶.

São os primeiros humanistas italianos, empenhados na vida pública das suas cidades e na formação integral dos concidadãos, que impõem ao mundo culto os padrões de uma educação aristocrática. Os *studia humanitatis* deixam de limitar o seu âmbito aos *auctores* medievais e abrem-se à literatura, à filosofia e até à arte da Antiguidade Clássica. O novo *curriculum*, alargado à história, à poesia, à ética e às artes da pintura, escultura, arquitectura e desenho, figura já no *Panepistemon* de Angelo Poliziano⁷.

Intencionalmente, a filosofia moral torna-se um traço característico da

seus importantes e extensos comentários ao *Banquete* de Platão, o *De amore*, e às *Enneades* de Plotino, é o principal responsável pela difusão na cultura europeia do neoplatonismo cristão e pelo proliferar de grande número de diálogos e tratados sobre o amor. Entre os tratados de fonte ficiniana têm para nós o maior interesse sobretudo *Gli Asolani* de Bembo, *Il cortegiano* de Castiglione e os *Dialoghi d'amore* do português Leão Hebreu, pelo aproveitamento que destas obras fizeram autores como Sá de Miranda, Ferreira, Camões.

⁶ Vide R. SABBADINI, *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*, 2 vols., Firenze, 1967 [repr. anastática da ed. de 1905]; e ainda o estudo de AIRES A. NASCIMENTO, 'Poggio e o seu interesse por códices de Alcobaça', *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa — Volume de homenagem ao Prof. J. V. de Pina Martins*, 5ª s. 13-14 (1990) 37-40.

A descoberta de Petrarca das *Epistulae ad Atticum* (1345), seguida da de Coluccio Salutati das *Epistulae familiares*, além de provocarem a controvérsia humanística sobre *imperium* e *respublica* (a glorificação de César ou de Bruto), levam à discussão da figura histórica de Cícero, pensador e cidadão romano. O sábio estóico das *Tusculanae disputationes*, que prendera a atenção da Idade Média, dá lugar ao homem político e ao enaltecimento da *uita actiua ciuilis*. Cf. Ed. L. SMITH, *Fonti per la storia d'Italia*, vol. 74, Roma, 1934, p. 436-445.

⁷ PETER BURKE, *The Italian Renaissance (culture and society in Italy)*, Cambridge, 1987, p. 51-62.

vida intelectual deste período, de par com o conhecimento da história e do direito, disciplinas que preparam para a vida activa⁸. Na linha da tradição aristotélico-tomista, em convergência com a doutrina platónica, e sob o signo do franciscanismo e do scotismo, Salutati será o pregoeiro do ideal de vida activa e integrará com Leonardo Bruni e Leon Battista Alberti a primeira geração do humanismo civil italiano⁹.

No humanismo renascentista, o saber clássico é essencialmente fruto da instituição docente. Se alguns dos primeiros humanistas italianos, a começar por Petrarca, não se encontram directamente ligados à docência, a segunda geração de humanistas e os principais representantes do humanismo europeu são em grande parte indissociáveis da história da pedagogia¹⁰.

São eles os autores dos tratados pedagógicos desta época, subsidiários, quer do ponto de vista estético, quer do ponto de vista doutrinal, dos ideais educativos do humanismo greco-latino, que confluem com a ética cristã, numa interdependência e complementaridade entre *humanitas* e *pietas*, a exemplo do que já acontecera com os autores da Patrística.

Menção especial, neste sentido, merece o opúsculo de S. Basílio Magno sobre a forma de ler os clássicos – que Leonardo Bruni traduz para latim e dedica em 1405 a Coluccio Salutati. Este texto de S. Basílio, *De legendis antiquorum libris*, é frequentemente citado pelos humanistas, o que prova bem a orientação dada à leitura das obras da Antiguidade pagã. Entre nós, Cataldo, o introdutor do Humanismo em Portugal, apresenta a autoridade de S. Basílio, ao aconselhar a leitura dos escritores e poetas da Antiguidade pagã «para inteligência da sacra página». Fá-lo em carta que dirige a D. Fernando de Meneses, escrita em fins de 1499 ou em Janeiro/Fevereiro de 1500, considerada o primeiro manifesto publicado em Portugal, em defesa do latim humanístico contra a barbárie estilística do latim medieval, na linha de Lorenzo Valla¹¹.

⁸ Vide e. g. P. O. KRISTELLER, 'Umanesimo filosofico e umanesimo letterario', *Lettere italiane*, 14 n.4 (1962) p. 391; sobre a dimensão histórica e jurídica do humanismo quatrocentista italiano, vide e.g. D. R. KELLEY, 'Legal humanism and the sense of history', in *Studies in the Renaissance* 13 (1966) 184 e sqq.

⁹ Vide B. L. ULLMAN, *The humanism of Coluccio Salutati*, Padova, 1963, p. 28 e sqq.

¹⁰ Cf. A. SCAGLIONE, 'The humanist as scholar and Politian's conception of the "Grammaticus"', *Studies in the Renaissance* 8 (1961) 49-70; NAIR N. C. SOARES, *O príncipe ideal no séc. XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, INIC, 1994, maxime, p. 97-188.

¹¹ Cf. AMÉRICO DA COSTA RAMALHO, *Antologia de Latim Renascentista em Portugal*, Lisboa, 21994, p. 41-53.

Aliás os autores da Patrística são ensinados nas escolas humanistas, como na de Guarino de Verona, considerado, com Vittorino da Feltre, modelo de educador. Figuram, a par dos clássicos, na *ratio studiorum* proposta pelos tratadistas pedagógicos europeus e merecem ser comentados e editados, desde o *Quattrocento* italiano, e designadamente por Erasmo¹².

Santo Agostinho, com Cícero e Séneca, moldou a alma de Petrarca, o primeiro humanista. Além disso, a concordância entre a doutrina de Cícero no *De oratore* e a de Santo Agostinho no *De doctrina christiana* tornou-se pedra angular na definição de uma estética retórica cristã – de que é expoente máximo, no século XVI, a obra de Erasmo –, bem como de uma oratória eclesiástica tridentina¹³. Ilustrativa, neste particular, é a *Ecclesiasticae rhetoricae libri sex* (Olissypone, 1576) de Fr. Luís de Granada.

Sucedem-se no séc. XVI – algumas delas já iniciadas no séc. XV – as edições das obras de autores gregos, sobretudo da época helenística, de autores latinos, de panegiristas do período imperial e cristão, mais raramente de autores medievais, na língua original ou em tradução.

A par das edições individuais, generaliza-se a edição de colectâneas, que englobam, com intenção pedagógica, obras de autores antigos e de modernos, que versam uma temática afim, obras de carácter enciclopédico, herança das colectâneas medievais, verdadeiros mananciais do saber, a alimentarem o gosto de erudição dos homens desta época, de que é exemplo, entre tantas, a *Margarita philosophica* de Gregorius Reish (Argentorati, 1504), e ainda colecções de *Disticha*, de *Apophthegmata*¹⁴.

Outras vezes, os próprios humanistas, na sua paixão pela Antiguidade, tentam compensar a lacuna deixada pelo desaparecimento de grandes obras de

¹²O interesse pelos Padres da Igreja, no *Quattrocento* italiano, que Erasmo herdou, e a sua importância no pensamento e na espiritualidade humanistas, na definição da *docta pietas*, da *philosophia Christi* erasmianas, vide J. V. DE PINA MARTINS, *Humanismo e erasmismo na cultura portuguesa do século XVI*, Paris, 1973, p. 116.

¹³Sobre a definição do ideal estético-doutrinal da oratória cristã, vide M. FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence: rhétorique et "res litteraria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, 1980, cap. III, maxime p. 138 e sqq.

¹⁴Vide NAIR N. C. SOARES, 'Literatura de sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*', in *Humanismo português na época dos Descobrimentos*. Actas do Congresso Internacional (Coimbra, 9 a 12 de Outubro de 1991). Coimbra, 1993, p. 377-410.

O apotegma, que cativa humanistas como Francesco Filelfo, Guillaume Budé, Paulo Manúcio e sobretudo Erasmo, surgira, na literatura cristã, no séc. IV como género literário. Vide J. GERALDES FREIRE, *Commonitiones Sanctorum Patrum*, Coimbra, 1974, e. g. p. 47 e 132.

referência dos autores clássicos. Assim acontece com D. Jerónimo Osório, bispo de Silves, ao compor o seu *De regis institutione et disciplina* ‘Da educação e instrução do rei’¹⁵.

Transmitiu-nos o seu biógrafo, seu sobrinho e homónimo, o cónego eborense Jerónimo Osório, editor dos seus *Opera omnia*, que vêm a lume em Roma, em 1592, a intenção do tio: suprir, com este tratado, a falta do *De republica* de Cícero¹⁶.

Conhecia-se, no século XVI, através de Macróbio, o final do livro VI, o *Sonho de Cipião*. Tudo o resto eram referências e citações descontínuas, em autores como Lactâncio e sobretudo santo Agostinho, que permitiam, contudo, situar as coordenadas de certos desenvolvimentos temáticos¹⁷.

A análise do *De regis institutione et disciplina* de Osório, à luz da fonte ciceroniana, terá necessariamente de ser feita a partir dos textos parcelares conhecidos na época, apoiados por passos de outras obras do Arpinate, que poderiam reflectir o pensamento do autor, expresso na obra desaparecida.

Do conhecimento de Osório era a dívida confessada de Cícero em relação a Platão¹⁸ e a continuidade e ligação de temas, entre o *De republica* e o *De legibus* e, sobretudo a nível da moral prática, entre o *De republica* e o *De officiis*¹⁹.

Muitas são de facto as analogias entre estas obras de Cícero, não só a nível de conduta moral e seus modelos, como ainda no que se refere aos desenvolvimentos de carácter político²⁰. Com estas indicações, não seria difícil

¹⁵ HIERONYMI OSORII LVSITANI, *Episcopi Sylvensis, De Regis institutione et disciplina Lib. VIII. Ad serenissimum et inuictissimum Portugaliae regem Sebastianum*, Olysippone, Ex officina Ioannis Hispani, 1571 (colofon: Olysipponeae, excudebat Franciscus Correa ampliss. et Sereniss. Card. Infan. Typogra. A. 1572 M. Janu. D. 22.).

Utilizamos, nas citações desta obra, os *Opera omnia*: HIERONYMI OSORII LVSITANI, Episcopi Algarbiensis, *Opera omnia*, Hieronymi Osorii nepotis Canonici Eborensis diligentia. In unum collecta, et in Quattuor volumina distributa. Ad Philippum I Portugaliae regem inuictissimum. Romae, Ex Bibliotheca Georgij Ferrarij MDXCII.

¹⁶ Idem, *Vita*, p. 4.

¹⁷ M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, I, Paris, 1958, p. 194-196, refere os passos do *De republica* citados por santo Agostinho: das quarenta e três citações que faz do tratado de Cícero, vinte e duas pertencem a passos que se desconhecem, entre os quais vinte são transmitidas apenas por santo Agostinho.

¹⁸ Cícero, *Off.*, 1.2, ao aconselhar com orgulho ao filho a leitura das suas obras, que se não afastam dos peripatéticos, confessa-se um discípulo de Sócrates e Platão.

¹⁹ Neste particular, Osório tinha à sua disposição o longo texto de Lactâncio (*Inst. diu.*, 5, 16) que permite constatar que o *De republica* comportava já uma exposição das questões de moral prática muito próximas, no fundo e na forma, das do *De officiis*, 3.50 e sqq.; 89 e sqq.

²⁰ No livro III do *De republica* as considerações sobre o valor supremo do *honestum* são

à pena de Osório, com a sua arte consumada, refazer a obra perdida de Cícero. Não nos parece, contudo, que tal propósito presidisse à concepção e elaboração do *De regis institutione*. A localização exacta de muitos passos que tinham sido transmitidos revelam-nos que o plano estrutural poderia ser reconstituído de forma mais ou menos precisa, se essa intenção tivesse movido o “Cícero português”. Impossível lhe era, contudo, discernir uma ordem argumentativa e uma sequência ideológica perfeitas, pelo que toma a liberdade de construir, segundo um plano original, o seu próprio discurso.

O mesmo se não dirá da introdução da ideologia ciceroniana no seu tratado. Seria mesmo pouco provável que tal não acontecesse. Com o seu eclectismo filosófico, Cícero colhe, nos peripatéticos e nos académicos, nos estoicos, na tradição cínico-pitagórica, na filosofia grega e nas instituições e costumes ancestrais romanos, os princípios que informam a sua ideologia política. Na sua obra se encontram as disposições indispensáveis para criar na alma dos cidadãos sentimentos de pureza moral, de piedade, de disciplina social, de concórdia, de lealdade cívica, de entreatajuda, de obediência ao poder instituído e ainda de excelência moral e intelectual, de ética individual, imprescindíveis à boa organização e chefia do estado.

Osório poderia colher no *De officiis* a moral prática do *uir bonus*; no *De oratore*, a preparação necessária à plena realização das suas potencialidades; no *De finibus*, a definição do sumo bem, em termos platónicos, e o retrato ideal do sábio estoico; no *De legibus*, os princípios éticos em que deve basear-se o direito; na primeira *Tusculana* e no *Sonho de Cipião*, o destino imortal como recompensa da virtude do homem comum e do homem político.

Osório teve, de facto, à disposição da *inuentio* do seu tratado estas e muitas outras ideias de Cícero, fundamentais a uma concepção ética do homem e da sociedade. E serviu-se delas com originalidade: diluídas em contexto e estrutura diversos, adquirem nova dimensão e oportunidade, nas aplicações contingentes da realidade portuguesa.

semelhantes às do livro III do *De officiis*. Nos dois tratados desempenha um lugar de relevo a figura de Cipião Emiliano. A predominância reconhecida aos deveres políticos, que se encontra, por exemplo, no começo do *De republica*, coincide com as reflexões do *De officiis*, 1.69-73. Estes motivos levaram P. Boyancé, embora não valorize muito esta hipótese, a pôr o problema de as duas obras terem tido Panécio como fonte comum (vide P. BOYANCÉ, ‘Rapport sur le stoïcisme à Rome’, in *Actes du Congrès de l’Association Guillaume Budé à Aix-en-Provence*, Paris, 1964, p. 218-242, maxime p. 228).

Pode mesmo afirmar-se que o *De regis institutione et disciplina* de D. Jerónimo Osório, que sai a lume em 1572, revela de forma inequívoca que Cícero, após a querela do ciceronianismo, se afirma revigorado, como o comprovam a edição aldina dos *Opera omnia* do Arpinate (Venetiae, 1540-1544) e o *Thesaurus Ciceronianus* de Mário Nizólio (Basileae, 1559).

Apesar disso, só é possível aventar a hipótese da intenção de Osório refazer o *De republica*, a nível conceptual, como foi referido, não a nível estrutural. Aos seis livros do tratado ciceroniano fez corresponder os oito livros do *De regis institutione*. Há um aspecto curioso, neste particular. Osório teve por certo em consideração que a *Ciropedia* era constituída por oito livros, tal como a *Política* de Aristóteles, em que apoia muitas reflexões da sua pedagogia política. Esta circunstância talvez tivesse pesado na elaboração do plano da obra.

A *inuentio* deste tratado pedagógico-político de D. Jerónimo Osório evidencia, porém, as concepções estilísticas do seu autor, resultantes da sua formação humanística. A mensagem dos autores da Antiguidade, com quem estabelece um assíduo convívio durante toda a vida, ocorre diluída na fluência discursiva do bispo de Silves, sem o frequente recurso à citação, a não ser para dar voz aos poetas gregos e latinos, que se deleita em transcrever. A proximidade, no plano semântico, no plano textual e no plano da elaboração literária, desta obra, em relação às fontes clássicas, ou mais raramente bíblicas, verifica-se a nível da reminiscência, da sugestão, dos *loci similes* e, por vezes, da paráfrase.

Assim se articulam e interpenetram, neste tratado, a *inuentio* e a *elocutio*, que adquirem um significado mais profundo através da *dispositio*, que a criatividade do autor valoriza, pelo recurso a um *topos* humanista – a discussão do valor da filosofia e o seu conseqüente louvor. Este *topos*, difundido sobretudo a partir das *Tusculanas* de Cícero²¹, manual de espiritualidade no Renascimento, é motivo de inspiração de famosos vultos do humanismo italiano, de autores como Rudolfo Agrícola, e encontra representação no quinhentismo português na *Oração em louvor da filosofia* do infante D. Duarte – o filho bastardo de D. João III, que, destinado a ser arcebispo de Braga, morre aos vinte e um anos,

²¹ CÍCERO, *Tusc.* e.g. 5.5.; cf. também *Off.* 3.5.

Este passo das *Tusculanas*, em que Cícero define a filosofia e suas virtualidades, é com frequência citado ou imitado pelos humanistas: é transcrito por Jorge de Belém na sua oração proferida no Colégio da Corte sobre o método de aprender teologia. (O texto desta obra vem em CÂNDIDO DOS SANTOS, 'Humanismo e teologia nos meados do século XVI', *Arquivos do Centro Cultural Português* 9 (1975) 507-553: p. 552.)

em 1543. O louvor da filosofia, nestes autores, identifica-se com o elogio e a defesa das *humaniores litterae*, do saber na sua totalidade, da *ἐγκύκλιος παιδεία*, tema humanista, largamente desenvolvido nos tratados de pedagogia e de pedagogia política do Renascimento.

Este motivo recorrente adquire, contudo, no *De regis institutione et disciplina*, uma expressão e significado singulares, quer do ponto de vista da ideologia, quer da estruturação do tratado.

O tratado de Osório abre com um exórdio que, de forma retórica, com linguagem lapidar e cadência rítmica, se debruça sobre a ambição de reinar (253.1-254.39)²². Nele aflora o autor o tema do bom rei e do tirano (256.60-258.1), evoca a excelência dos reis portugueses, augura a D. Sebastião a glória de superar em mérito os seus antepassados, cujo nome ilustrará (258.15-41). As circunstâncias do seu nascimento (258.41-61), as qualidades naturais de que é dotado e a *disciplina regia* (258.61-259.18), isto é, um completo programa educativo e formativo, estão na origem destes vaticínios felizes.

A dedicatória ao jovem Sebastião contém a temática e o plano geral da obra – educação, ofício e dignidade real – que se vai especificando no decorrer discursivo da acção dialógica (259.18-32): ... *de regis institutione, officio et dignitate disputata sunt*.

O enquadramento cénico e justificação do diálogo, que deu origem à argumentação, assim como a apresentação das personagens intervenientes (259.32-260.2), precedem a *captatio benevolentiae* (260.2-19). As *dramatis personae* do diálogo narrativo, em que é composto o tratado, são Lourenço Pires de Távora, pai de Cristóvão de Távora, um dos companheiros favoritos de D. Sebastião; Francisco Sá de Meneses, que fora preceptor do príncipe D. João, pai de D. Sebastião; Francisco de Portugal, neto do primeiro conde de Vimioso, do mesmo nome; e D. Jerónimo Osório, que assume o papel de autor-narrador.

A exposição da matéria, *confutatio* e *refutatio*, começa com o cumprimento do plano sumariamente apresentado (260.19-25): a educação moderna. Esta educação – física, intelectual, moral e religiosa –, com os fundamentos em que se apoia (262.55-263.31), aplica-se especificamente a D. Sebastião, que deve ser formado *palaestra et litteris et religione* (263.31-42).

²² Nesta terceira parte do nosso estudo, em que se faz a análise temática e formal do *De regis institutione et disciplina*, que figura no tomo I dos *Opera omnia* (ed. 1592, que seguimos), dispensamo-nos de aludir, no corpo do texto, à edição e ao tomo donde são retiradas as citações, que se referem sempre àquele tratado.

Segundo Cícero, no *De oratore* (2.77, 313), o discurso de abertura (*principium*) e o discurso final (*peroratio*) têm a maior importância na estrutura oratória: os melhores e mais sólidos argumentos deveriam figurar no primeiro discurso e serem retomados no último.

No que se refere à *compositio* do tratado, Osório utiliza, como prescrevem as leis da retórica, no *principium* e na *peroratio*, um estilo elevado, adequado à solenidade da matéria, que deve não só cativar a atenção do leitor como ainda movê-lo e persuadi-lo.

Ora não poderia o escritor ser mais feliz na elaboração do seu livro I. Verdadeiro pórtico de todo o tratado é a fala de Távora, que inicia a discussão sobre o valor da filosofia (263.51). Este primeiro interveniente ataca a filosofia, defende uma educação cavaleiresca – em que as armas têm preferência sobre as letras – e exalta uma monarquia primitiva, em que se preserva o culto do *mos maiorum*. Esta posição é charneira no desenvolvimento temático da obra.

Na intervenção de Távora, a filosofia é encarada, do ponto de vista dos seus detractores, como mera especulação teórica, na linha dos filósofos naturalistas, como Tales e Arquimedes, apresentados como exemplos significativos de alheamento do mundo. Não deixa de ser curioso que a apresentação desta vertente negativa da filosofia e do filósofo, negligente, afastado das realidades, distante dos homens e dos seus costumes, de que a comédia aristofânica é a principal fonte de transmissão, caiba a Lourenço Pires de Távora (263.51-277.21). Embaixador da corte portuguesa em Roma, distingue-se não só na carreira diplomática, que lhe mereceu louvores e consideração, mas também pelas qualidades militares, manifestadas nos cargos que desempenhou quase até ao fim da vida. É ele que fala em nome da facção política portuguesa – *multorum opinio* – que era a favor das armas, em detrimento das letras (264.4-18). As cortes de 1562 tinham-se pronunciado neste sentido²³.

Após o desânimo que a entrega das praças de África por D. João III trouxe a todo o reino, a vitória em Magazão, onde uma luta renhida se travara durante quase cinco meses, com três de cerco, desde Janeiro a Maio de 1562, reavivou na alma lusa sentimentos de exaltação épica, que a literatura deste

²³ O cap. 24º destas cortes revela eloquentemente o estado de espírito do povo e a sua exaltação patriótica, despertada pelo cerco de Mazagão: “Que os Estudos de Coimbra se desfçam por serem prejudiciaes ao Reyno, e a renda se applique para a guerra, e quem quizer aprender vá a Salamanca, ou a Pariz e não haverá tanto Letrado sobejo, nem tantas demandas”, vide QUEIROZ VELLOSO, *D. Sebastião (1554-1578)*, Lisboa, 1945, p. 62-63.

período documenta. Osório, ao conferir verosimilhança ao seu diálogo, não deixa de dar expressão a esta mentalidade. Assim se defende a educação cavaleiresca, a educação medieval, que dava grande importância à arte militar, aos exercícios da guerra.

Interessante é a forma como, neste primeiro livro, se associa a educação cavaleiresca e o ataque à filosofia. Surge deste modo, naturalmente, o *topos* armas e letras, onde é evidente a intencional ligação com a realidade portuguesa.

A identificação da filosofia e das letras em geral com a inacção e a ociosidade (264.26-265.30) – ao *otium* no sentido literal e não ao *otium cum dignitate* louvado por Cícero –, sustenta toda a argumentação de Távora

O enaltecimento da virtude prática em detrimento da contemplação filosófica, a ridicularização do filósofo e sua atitude perante a realidade mais comezinha colhe-a Osório em Platão, o que confere dignidade ao tema.

A problemática do valor da filosofia – enquanto conhecimento e saber prático –, que surge como tema central desta fala de Távora, é uma reminiscência do pensamento helenístico²⁴. Aristóteles, no livro VI da *Ética a Nicómaco*, como que reabilita a filosofia popular, atribuindo-lhe um maior valor do que à sabedoria dos filósofos²⁵.

O conceito de φρόνησις, nos primeiros diálogos de Platão, insere-se também nesta linha. É neles que o fundador da Academia defende, no tocante ao problema geral das relações entre teoria e prática, um relativismo mais próximo do aristotelismo do que da doutrina do *Górgias* ou da *República*²⁶.

O Sócrates do *Ménon* vai até ao ponto de dizer que a sabedoria não pode servir de guia à acção política (99b) e que, neste domínio, a recta opinião não é menos útil do que a sabedoria (97c), pelo que não há necessidade de se ser sábio para governar as cidades (99b)²⁷. No *Filebo* reconhece que a ciência das ideias não dá qualquer ajuda, quando se trata de encontrar o caminho para se entrar em casa (62b). A semelhança destas posições com a defendida por Távora revela-se não só a nível conceptual, como a nível de expressão²⁸.

²⁴ A este propósito, vide P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1976 (1ª ed. 1963), p. 19-26.

²⁵ Tales, Pitágoras, Parménides, Anaxágoras são apresentados por Aristóteles como sábios, mas não prudentes (*Eth. Nic.*, 1140 a 25, b 7-8; 1141 a 25, 27, b5), opostos à figura de Péricles, modelo de φρόνιμος, que, se não é capaz de contemplar a Ideia de Bem, sabe discernir o que é bom para ele e para os homens em geral (*Eth. Nic.*, 1140b 7-10).

²⁶ P. AUBENQUE, *La prudence* cit., p. 24.

²⁷ Isto é a φρόνησις 'contemplação', 'conhecimento superior', com insuficiência prática.

²⁸ Vide e. g. H. OSORIO *Op. omnia*, I, 264.58 - 265.2: *Cum autem in multitudinem incidunt*.

A esta φρόνησις de uso popular opõe Platão, no *Górgias*, pela boca de Cálicles, a φρόνησις calculista, cheia de sagacidade e eficácia, que torna poderoso o que a possui (490a, 492a). Mas é sobretudo no *Hípias Maior* (281cd) que se encontra a oposição entre σοφία e φρόνησις.

Seria extensa a transcrição de passos reveladores da coincidência de ideias. No entanto, a oposição entre a sabedoria como conhecimento especulativo e o saber prático reporta-o Osório, de forma clara, a Platão, sem o citar. Ao apresentar os argumentos dos que se opõem à filosofia, Távora exprime-se nestes termos²⁹: ‘Crêem eles que o dever de um sábio reside nisto: em separar a alma, tanto quanto possível, da união do corpo e repudiar os sentidos humanos, para assim finalmente contemplarem, livre e desprendidamente, as coisas celestes e divinas. Enquanto a alma estiver demasiadamente ligada ao corpo, afirmam eles que nos não é permitido discernir a verdade, mas somente prender-se a sombras e imagens vãs. Ora, ao desprezarem os sentidos, julgam que aqueles que se servem deles vivem na maior ignorância da verdade, pois todo o seu saber é contrário ao conhecimento que advém dos sentidos.’

A esta atitude do filósofo opõe-se a do φρόνιμος, no sentido aristotélico, o que possui o saber prático conveniente ao bem público e privado, que é de opinião que os reis não devem dedicar-se a este género de filosofia contemplativa: *Reliquum igitur est, ut ea a regibus attingi non debeat*³⁰.

A distinção entre um saber contemplativo e um saber prático, que não deixa de se apoiar no conhecimento das melhores disciplinas, vai estar na base da discussão conduzida ao longo do tratado.

Apesar do problema das relações do saber teórico-especulativo e do saber pragmático ter preocupado vários autores³¹, é em Platão que Osório se

adeo titubant, et haesitant, et notos perinde, atque ignotos praetereunt; ut satis appareat, eos neque mores hominum neque vitae consuetudinem, neque urbis, in qua sunt nati, et educati, regiones, neque postremo viam, quae fert in forum, nosse ‘E, quando encaram com a multidão, até gaguejam, ficam embaraçados e passam adiante dos conhecidos como de desconhecidos, de maneira que é bem evidente não terem conhecimento dos costumes e hábitos de vida dos homens, nem da cidade em que nasceram e foram educados e nem mesmo, enfim, da rua que leva à praça’.

²⁹H. OSORII *Op. omnia*, I., 265.32 - 43: *In eo nam statuunt esse positum hominis sapientis officium: ut animum, quo ad fieri poterit, a corporis coniunctione diuellat, humanosque sensus repudiet, ut ita tandem libere, et solute res caelestes, atque diuinas inspiciat. Quamdiu nam animus est nimis alligatus corpori, negant fas esse uerum cernere; sed rerum tantum umbras, et inanes imagines consecrari. Cum igitur sensus aspernentur, et eos, qui sensus consulunt, arbitrentur in summa ueritatis ignoratione uersari; omnis eorum sententia illi iudicio, quod oritur a sensibus, aduersatur.*

³⁰H. OSORII *Op. omnia*, I., 264.50-51.

³¹Além de Platão e Aristóteles, com as posições já referidas, Isócrates antepõe à ciência,

inspira mais directamente. Távora, na sua oposição ao estudo da filosofia, assume uma atitude paralela à da classe dirigente ateniense na segunda metade do séc. V, face à ciência e à filosofia novas do tempo dos sofistas e de Eurípides. A tomada de posição de Távora, seguida da de Meneses e Osório, que pensam de maneira diferente, faz lembrar a disputa, no *Górgias* de Platão, entre Sócrates e o aristocrata Cálicles sobre o valor do estudo desinteressado na educação dos nobres, destinados à vida política³². A sua entrega e dedicação ao estudo não permitirá um desenvolvimento harmonioso da personalidade, uma formação integral. Cálicles chega a defender uma posição que se identifica com a de Meneses, quando este rebate a que Távora assumira. Esses estudos devem processar-se dentro de um tempo definido e devem ser cultivados apenas na medida em que sirvam a cultura e preparem para a vida³³. Não falta a Meneses o argumento de Cálicles sobre a moderação no filosofar – *Philosophari placet, sed paucis* (279.19-21) – que se reporta a Eurípides, em *Antiope*, drama imitado por Énio³⁴. Mas a diatribe de Cálicles contra a filosofia, responsável pelo alheamento das realidades concretas da vida, encontra sobretudo eco na fala de Távora. Os mesmos argumentos se erguem contra os filósofos: ignorantes das leis da cidade, da maneira de falar em privado e em público, afastados dos prazeres e das paixões, numa palavra, sem qualquer experiência dos costumes – ῥήθων³⁵. Além disso, Cálicles convidava a preferir à especulação inútil do filósofo a experiência do político ou daquele que designava por φρόνιμος³⁶. Osório, pela intervenção de Távora, que representa a opinião de uma parte do país, sacrifica, tal como Cálicles, a sabedoria especulativa a este saber de ordem prática e sobrepõe o ideal pragmático medieval ao do homem *cultus, humanus*, modelado pelas letras. Considera o autor-narrador, D. Jerónimo Osório, no decorrer da refutação, que estas duas formas de conhecimento são complementares e devem coexistir. Como Platão, entende que é impossível atingir a sabedoria sem o conhecimento das letras, aliado à contemplação, à especulação

ἐπισθήμη, o bom senso, δόξα, que permite orientar a conduta humana (*Contra os sofistas*, 7-8; *Antidosis*, 184, 262; *Panath.*, 9).

³² Vide PLAT. *Gorg.*, 484 e sqq.

³³ É esta também a posição de Platão no *Protágoras* (312b), de Isócrates (*Ant.* 268).

³⁴ A expressão nesta forma epigramática pertence a Cícero (*Tusc.*, 2.1.1). Sobre Eurípides e a sua obra, reflexo dos problemas culturais da sua época, vide W. JAEGER, *Paideia. La formation de l'homme grec* (tr. fr.), Paris, 1964, p. 382-409.

³⁵ PLAT., *Gorg.* 484d.

³⁶ PLAT., *Gorg.* 484e; 490a.

metafísica, cujo objecto é a Divindade, o Supremo Bem de Platão, como prova a *peroratio* do tratado.

As afinidades existem até a nível dos *exempla*, aduzidos por Távora, que também se encontram na obra de Platão³⁷.

A figura de Péricles³⁸, posta em causa pelo discurso de Távora no livro I (274.14-16), tal como no *Górgias*, é nobilitada por Osório, no livro VI (450.51-56), que inclui o ateniense entre os chefes políticos que uniram à arte de governar a cultura das letras – *qui sapientiae studia cum imperatoria atque ciuili disciplina coniunxerunt*. Também Platão, no *Fedro* (269e - 270a), louva, nos mesmos termos, o estadista ateniense, por ter sabido aliar à filosofia, que aprendera com o filósofo Anaxágoras³⁹, a palavra e a acção.

O tratamento de um tema que, na sua essência, resume o valor da própria filosofia, vai merecer um estilo elevado, adequado à matéria, que está na origem do elogio rasgado à eloquência de Távora, mal este dá por terminado o seu discurso.

Curioso é que este tema, que põe em causa o valor da filosofia, para de forma mais convincente e profunda tecer o seu elogio, surge de forma idêntica da pena do amigo de Osório, Jacopo Sadoletto, que em duas obras, *Fedro* e *Horténsio*, fizera o ataque à filosofia e sua defesa⁴⁰. Se em Osório esta dicotomia ideológica se justifica pela estrutura retórica da obra e surge como duas opiniões diversas de dois figurantes no diálogo, em Sadoletto adquire um carácter de réplica a grandes obras da Antiguidade, como o denotam os títulos escolhidos, que a mentalidade da época, com suas contradições, subscrevia.

³⁷ Vide e. g. H. OSORII *Op. omnia*, 265.6-13, o caso do exemplo clássico de Tales, que, distraído nas suas especulações, cai a um poço e é ridicularizado pela criadita trácia (*Teeteto* 174a).

³⁸ A figura de Péricles foi objecto de um debate ético: para Aristóteles, Péricles é o modelo de governante (*Eth. Nic. 1140b10*). Atitude semelhante é a de Tucídides, que o retrata (I, 139,4) como o primeiro dos Atenienses, graças à sua capacidade para a palavra e para a acção. Este juízo valorativo de figura de Péricles encontra expressão no *Fedro*. Mas é no *Górgias* que o Sócrates de Platão defende que a habilidade, a arte do político não correspondem à virtude (PLAT., *Górgias* 516-518e).

³⁹ Cf., este mesmo pormenor em H. OSORII *Op. omnia*, I, 274.14-16: *Pericles nam qui fuit auctor belli, quod Atheniensium imperium afflixit, Anaxagorae fuit auditor*.

⁴⁰ Vide IACOBI SADOLITI *Cardinalis et episcopi Carpentoractensis uiri disertissimi Opera quae exstant omnia*, I-IV, Veronae, Ex Typographia joannis Alberti Tumermani, MDCCXXXVII-MDCCXXXVIII. Cf. ainda as traduções modernas comentadas: IDEM, *Elogio della sapienza (De laudibus philosophiae)*. Traduzione e note di A. ALTAMURA, introduzioni di G. TOFFANIN. Napoli, 1950. IDEM, *L'attaque et la défense de la philosophie*, première traduction française précédée d'une étude sur cet ouvrage. Paris, 1864.

A análise pormenorizada das duas obras de Sadoleto e dos livros I e VI do *De regis institutione et disciplina* revela-nos o verdadeiro significado da inspiração osoriana. Os mesmos motivos, e até os mesmos exemplos, afloram, não de forma sistemática, mas com nitidez significativa nos dois autores, a denunciarem as fontes comuns que ambos manusearam. O humanista português, no entanto, enroupa cada argumento de sugestões a situações concretas nacionais e dá-lhes uma unidade estrutural diversa, de tal sorte que só o olhar atento se apercebe das possíveis ligações ideológicas e espirituais.

Se a intervenção de Távora, no livro I do *De regis institutione et disciplina*, nos aspectos que defende, dá cobertura à opinião de uma larga camada de pessoas, a intervenção de Meneses, que se lhe segue, é a voz do senso comum, a expressão colectiva da necessidade de moderação num príncipe dado a exageros.

Meneses, ao responder a Távora, começa por pedir-lhe provas do que afirmou (278.15-20): ... *maxime uero, cum multa, quae a te dicta sunt, minime mihi probaueris*. 'É principalmente porque muito do que afirmaste, de modo nenhum mo provaste' (278.18-20). Entra logo no cerne da questão e desmascara a confusão de escolas filosóficas. Recusa também a identificação do filósofo à figura caricaturada pelo seu interlocutor (278.20-26).

À filosofia naturalista, ponto de referência de Távora, opõe Meneses a filosofia humana, em que ganha relevo a figura de Sócrates (278.26-35). Inspirando-se em Cícero⁴¹, enuncia as diversas escolas a que a filosofia socrática deu origem – os estóicos, os académicos, os peripatéticos (278.35-279.19). A perfeita integração destes filósofos nos usos e costumes dos concidadãos, entre os quais se evidenciam apenas pelo talento, pelo saber e pela afeição e simpatia que de todos granjeiam, mostra bem em que medida a filosofia é adequada à educação do príncipe.

O enaltecimento da filosofia socrática, do socratismo cristão e seus princípios éticos leva a tecer considerações sobre as virtudes (279.19-22), em que sobressai a moderação. A defesa do *μηδὲν ἄγαν*, do *nihil nimis* (288.12) conduz à denúncia velada dos excessos venatórios de D. Sebastião, dos excessos religiosos dos monarcas portugueses⁴², à casuística jurídica na interpretação

⁴¹ Cícero refere as principais escolas filosóficas derivadas de Sócrates em *Leg.* 1.38-39; *De orat.* 3.62-68

⁴² Embora este aspecto vá ser rebatido como premissa argumentativa do discurso maquiavélico, no livro VIII, onde se enaltece o valor e superioridade da religião nos príncipes, não se dá resposta a este pormenor concreto da realidade portuguesa.

das leis, à injusta atribuição de cargos e de méritos, que conduzem à expressão clássica do caos. E além destes temas, com incidência nacional evidente, ainda a alusão à teorização de Maquiavel, no que toca à religião (281.1 e sqq., maxime 281.12-19) e à fidelidade à palavra dada, à permanência da verdade em política (286.35-287.1).

Todo o livro I, do ponto de vista da acção, foi dedicado aos monólogos sucessivos de Lourenço Pires de Távora e Francisco Sá de Meneses. Estes introduziram a temática que Osório vai retomar. No livro II, Osório, de uma forma dogmática e omnisciente, vai dar resposta a Távora no que se refere à educação adequada a uma perfeita formação régia. O tom crítico e o carácter interventivo da obra manifestam-se agora de forma sensível.

Dar provas de eloquência e defender a filosofia (289.13-21) eram os objectivos imediatos de Osório, ao iniciar a sua exposição. São estes dois aspectos reveladores da *forma mentis* humanista. O autor espraia-se em considerações críticas, que visam a realidade concreta nacional, onde a própria forma, a *elocutio* corrobora o tom interventivo do discurso.

A *praua institutio* (327.42), ministrada habitualmente aos filhos dos reis, está na origem dos maiores males de ordem moral (331.17-18) e política (331.40-332.38). Curiosa é a desculpa de Osório por se ter alongado com a justificação do seu envolvimento emotivo⁴³.

Só no livro III vai rebater a argumentação de Távora (333.57 e sqq.) que dá cobertura à opinião de alguns *homines imperiti*, que se apoiam no *stupor et ignavia* de alguns dos que se entregam à filosofia. A partir de 334.26-38, torna-se explicitamente defensor da tese de Meneses, no que se refere à filosofia e suas escolas. De novo se comprova a superioridade da doutrina dos académicos e peripatéticos sobre os estóicos. As ideias platónicas sobre o amor e sua relação com a beleza surgem para explicitar o amor dos sábios pela beleza da dignidade e da honestidade, que os torna moderados e muito bem formados na sua vida e costumes (334.55-335.26).

Apesar de considerar digna do maior louvor a religiosidade do príncipe, que jamais é excessiva, Osório confirma a opinião generalizada sobre o carácter de D. João III, mais voltado para a direcção espiritual do reino do que para a sua administração.

⁴³ H. OSORIO, *Op. omnia*, I, 332.41-47: *Longius fortasse, quam instituta ratio postulabat, elatus sum in disciplina, qua Regum filii instrui plerumque solent, describenda: sed partium odium, quo sum in hoc hominum genus incensus, qui principes omni scelere contaminant, partium benignitas uestra prouexit orationem meam.*

A necessidade de moderação e sabedoria é maior naqueles que têm maior poder: ao rei convém *non mediocri sapientia* (336.1-15), pelo que, entre outros apoios, deve cultivar as disciplinas mais excelentes (336.21-14). Conclui Osório que a educação usual é imbuída de péssimos costumes e como fonte infectada de venenos mortíferos⁴⁴, provoca a ruína das repúblicas. Por isso deve ser repelida, para não contaminar com a desonra e o opróbrio a natureza excelente e a perspicaz inteligência do príncipe (336.24-32).

No livro IV, começa de forma sistemática (367.5-11) o tratamento da educação correcta, a *praeclara institutio*. Todo o desenvolvimento dos conceitos educativos clássicos tem sempre em vista a índole do rei D. Sebastião, as suas características temperamentais (e. g. 367.53-59).

Aos conselhos sobre a educação do corpo (368.49-372.13) e os preceitos relativos à educação do espírito, à educação moral (372.14 e sgg.) segue-se o programa de formação intelectual, que abrange todos os ramos do saber – a educação enciclopédica (383.21 e sqq.). As artes liberais, as do *trivium* e do *quadrivium* medievais, são ainda acrescidas de disciplinas como a história, a poesia, e de considerações sobre o valor formativo da pintura, da escultura, do desenho. No entanto, para dar resposta aos argumentos que Távora exprimira no livro I (396.44-397.22), adverte Osório: a aplicação a estas matérias deve ser apenas proporcionada a um conhecimento global e formativo.

Ao terminar a apresentação da sua *ratio studiorum*, sublinha Osório a importância destas disciplinas (404.6-10) para o desenvolvimento da inteligência e a aquisição da *humanitas*, para atingir o conhecimento da verdadeira beleza – *pulchritudinis uerae cognitio* (411.30-31) –, que faz despertar o amor, fundamento da educação.

A excelência da razão e do entendimento sobre as paixões e os apetites são a causa da beleza harmoniosa de virtude, que atrai o amor daquele que, pela sua majestade, santidade do nome e do cargo que desempenha se impõe à afeição de todos – o rei (412.14-416.19).

Partindo destes postulados platónicos, Osório imagina que se dirige a D. Sebastião e invoca as suas qualidades, que o tornam amado de todos (416.20-420.47). De novo sobressai o tom interventivo. Não perde a oportunidade para criticar de forma directa e expressiva os maus hábitos dos Portugueses na sua

⁴⁴ Este exemplo da fonte pública inquinada de veneno, que a todos contamina, encontra-se em PLATÃO, *R.* 491e, PLUTARCO, *Cum princ. philos.*, 1.776f e sqq. e em ERASMO, *Institutio principis christiani*, *L. B.*, IV, 564 D.

pretensão de ascenderem à corte (428.7-20). Por insinuação de Távora, vai Osório propor quais devem ser os homens mais dignos de participar no ofício de rei. As considerações que tece sobre este tema sintetizam o espírito dos seus tratados *De nobilitate*.

A familiariedade com homens de bem alia-se ao elogio singular das obras da Antiguidade (443.54-444.28), ao estudo das letras, das melhores disciplinas, que veiculam o conselho e a lição daqueles sábios que, apesar de terem morrido, continuam vivos com os seus escritos, cheios de doutrina e eloquência, inspirados como por espírito divino (443.54-444.28).

Nota-se uma manifesta intenção de retomar, para a rebater, a argumentação de Távora e Meneses no livro I, no que respeita à filosofia e sua utilidade, aos ensinamentos dos filósofos, notáveis pela sua piedade religiosa e sabedoria.

...Ω. sentir da. na laxe. fil. e. o. f. e. a. m. c. e. m. k. e. n. i. r. g. r. t. o. a. r. e. h. e. l. a. p. e. a. l. e. o. s. ...
 arifica-se no desenvolvimento da argumentação. Ao rei é necessária a sabedoria, pelo que deve adquiri-la, se ainda a não possui, ou aumentá-la e desenvolvê-la de dia para dia, pois nada existe mais conveniente do que ela no desempenho do seu cargo (444.53-445.4). Refere-se especificamente ainda à filosofia moral nela integra os tratados de educação de príncipes, as obras sobre a arte de governar (446.5-15). Elogia a história e a sua importância (446.32-447.3).

Introduz agora uma nova ordem de considerações, significativa para o desenvolvimento da argumentação⁴⁵: ‘É que há três coisas que se exigem num rei, que não podem ser obtidas sem a maior sabedoria: a honestidade, a autoridade e o sentido da oportunidade’. Nos súbditos requer-se a amizade, a fidelidade, a alegre confiança – *Amor et Fides, et Alacritas*. O sentido da oportunidade, a *alicitas*, que mereceu a Aristóteles, no livro VII da *Política*, como neste passo de Osório (448. 28 e sqq.), um tratamento especial, faz parte integrante da sabedoria. Bem diversa é esta noção da de *fortuna* de Maquiavel, que implicitamente é posta em causa, neste discurso de Osório.

A sabedoria, traduzida nas três qualidades reputadas essenciais num rei, quire-se com a ajuda das letras (449.50-53), a que se dedicará ‘o tempo dispensável à formação do carácter, à aquisição do saber régio’⁴⁶. A par da definição dos objectivos da educação, estas palavras incluem uma refutação

⁴⁵ H. OSORII *Op. omnia*, I, 447.16-19: ... *quod tria sunt quae in Rege flagitantur, quae e summa sapientia obtineri non possunt, nempe Honestas, et Auctoritas, atque Felicitas.*

⁴⁶ H. OSORII *Op. omnia*, I, 449.57-58: ...*quantum sat sit et ad ingenii cultum, et ad Regiae disciplinae facultatem.*

aos argumentos de Távora, traduzida também nos próprios exemplos de figuras notáveis da cena política ateniense por ele criticadas no Livro I. A estas acrescenta Osório as reputadas personalidades da época dos Cipiões, enaltecidas umas e outras pela sua cultura e sabedoria, que souberam aliar à acção, à actividade pública (450.10; 451.1). Neste particular, dá Osório relevo à figura de Alexandre, que a obra de Plutarco elevou como que a *topos* humanista: é também pelo seu saber – *quem Graeci ἐγκύκλιον παιδείαν appellant* – que se impõe à admiração de todos (450.10-51).

O testemunho dos reis da primeira dinastia, desde Afonso Henriques aos príncipes de Avis, mostra quanto o vigor nas armas não era alheio à cultura das letras (451.40-452.2-19). A concluir, afirma Osório não se poder duvidar da necessidade de uma singular sabedoria no rei e que esta sabedoria é muito apoiada pelas letras (452.47-49).

A proposta de uma educação cavaleiresca e o enaltecimento da vida activa, que dispensa o estudo reflectido, punham em causa o labor do filósofo, do teólogo, do homem de letras, essências da própria cultura humanista, que era necessário defender.

À atitude passiva do filósofo perante as realidades concretas da vida, retratada por Távora e colhida em autores como Platão e Cícero⁴⁷, vai Osório opor a do filósofo, homem público, que pratica a filosofia (532.34-44), a sabedoria, conducente ao amor da pátria, ao bem comum. Poderemos mesmo afirmar que Osório, através das várias perspectivas que encara, dá à sua obra as dimensões do humanismo universal.

A cultura antiga, omnipresente, une-se à mensagem evangélica, síntese dos valores perenes da comunidade humana. Já Erasmo, na sua *Ratio siue methodus compendio perueniendi ad ueram theologiam*, de 1518, delineara as coordenadas do humanismo cristão, numa relação perfeita entre humanismo e teologia.

Também Osório, nesta linha espiritualista do primeiro humanismo, vai conferir um significado sobrenatural à sabedoria, que só pode existir com a ajuda divina (533.30-46). É indispensável a união entre a cultura humanística – a filosofia – e a religião, a teologia, definida esta como *genus philosophiae grauissimum atque sanctissimum* (441.54-56). A simbiose do homem cultivado nas letras e nos princípios da religião é tão perfeita no pensamento de Osório

⁴⁷ Vide PLATÃO e. g. *Fédon* 64 d sqq., *Rep.* 347 a sqq.; 475 b e sqq.; 520 b e sqq.; CÍCERO, e. g. *Off.* 1.28; 1.69.

que ele não hesita – apesar de distinguir entre os poderes temporal e espiritual – em defender a importância do conselho do teólogo (441.52-54), dos chefes da Igreja (*sacrorum antistites*) sobre a conduta dos governantes (474.31-37).

As guerras de religião, que assolam o mundo, comprovam os perigos e a ruína que advêm por serem desprezados os direitos e o poder espiritual da hierarquia da Igreja (475.15-476.10). Na linha agostiniana, Osório é mesmo capaz de afirmar que a prosperidade e felicidade dos povos e dos impérios dependem da sua fidelidade à fé e à religião (460.15-17).

O providencialismo absoluto manifestado por Osório, neste passo do livro VI, dedicado ao estudo da religião, apoio da dignidade régia, leva-o a provar, através de exemplos bíblicos, que a pobreza e as dificuldades múltiplas dos reinos têm origem nos pecados dos príncipes – *peccatis suis* (461.10-11) – , na sua iniquidade e injustiça (461.17-18). No entanto, a largueza de horizontes culturais que Osório manifesta não é inconciliável com esta mundividência, tipicamente medieval, que as sociedades político-religiosas reformistas, como a calvinista de Genebra, levaram às últimas consequências. A orientação político-religiosa de D. Jerónimo Osório é, antes, de inspiração tomista, na linha da designada «escola jurídica de Salamanca» de Francisco Vitoria, e vai ao encontro da defesa tridentina da mais pura ortodoxia e dos valores espirituais e morais que a religião imprime no coração humano.

Encontramos neste tratado como que um ritmo binário no movimento oratório que se transmite praticamente a toda a estrutura da obra ou pelo menos aos seus motivos principais, a partir do *topos* humanista, que consiste no ataque e defesa da filosofia. Uma verdadeira alternância discursiva entre os livros I-III e os livros VI - VIII se apercebe no decurso da argumentação: pelo seu carácter probatório, os três últimos livros do tratado, em que se fundem os géneros demonstrativo e deliberativo, são a resposta acabada à temática abordada nos três primeiros.

No livro VIII, Osório apresenta, em todos os ângulos e perspectivas, a definição do ofício de rei. Para que o príncipe saiba bem governar a nau do estado deve cultivar a sabedoria e diligenciar *ut Respublica sit etiam studio philosophiae florentissima* (532.9-34). A filosofia que deve ornamentar a república não é a que Távora identifica com a ociosidade, nem a ostentação do saber dos sofistas, mas *uigilantiae magistra*, que leva ao amor da salvação pública (532.34-44)⁴⁸. Osório entende, no entanto, que a ela apenas os mais dotados se

⁴⁸ Diogo de Teive queixa-se, no seu processo, de passarem por «luteranos homẽs q̃ sabiã

devem dedicar mais demoradamente (533.9-11).

Insiste, para responder a Távora, na cultura dos nossos primeiros reis (533.40-46). Retrata as qualidades do rei-filósofo, que atrai ao seu exemplo os concidadãos (533.46-534.44) e não permite que o reino desfaleça, entregue à preguiça e à ociosidade (535.39 e sqq.). Ele é o rei mecenas, o *Rex artifex, et moderator, et dux, et architectus* (536.53-54). Os trabalhos e dificuldades do ofício de rei são facilmente suportáveis em função da dignidade e excelência do cargo. A correcta distribuição dos vários cargos e o seu funcionamento concertado para o bem público tornam esta dificuldade apenas aparente (537.59-538.3). A máquina de estado é comparada a um relógio que, para regular bem, necessita do concerto e afinação de todas as suas peças (538.4-19).

A partir de agora (538.39-41), surge a dimensão verdadeiramente filosófica do tratado, a justificação ontológica do desejo de governar, as definições de prazer, de felicidade, de virtude, de sumo bem, a nível individual e colectivo, que encerram o conteúdo da ética, da política, do comportamento humano em geral.

A inspiração platónica, neste final de obra, percebe-se não apenas nos temas introduzidos, mas a nível dos argumentos invocados, da imagética utilizada.

Através da sabedoria, que se atinge pela harmonia da vontade e do intelecto, principal objectivo da educação, o homem, príncipe neste caso, é capaz de se elevar até ao Sumo Bem, ao gozo da felicidade eterna. Esta é a recompensa do *rex philosophus* (557.9-13), formado nas *bonae litterae* e favorecido pela graça divina, recompensa da sua *pietas*.

Assim, a par desta *sapientia*, traduzida na acção virtuosa e eficaz, do ponto de vista prático, capaz de proporcionar o bem comum, a felicidade colectiva, define-se o ideal filosófico de *sapientia* em termos de imanência e de fé. É que, para atingir a *sapientia*, são necessárias a cultura das letras, a filosofia, que, na sua expressão superior, se identifica com a teologia, o cultivo da religião, a imitação de Deus.

grego & philosophia & estauã mal cõ a sofistaria». Cf. MÁRIO BRANDÃO, *O processo na Inquisição de M^e Diogo de Teive*. Coimbra, 1943, p. 6

No entanto, a expressão “sofistaria” denuncia bem a opinião que se tinha dos debates e polémicas teológicas. A eles se deveria opor um ideal de estudos da teologia, em que todos os outros saberes estariam ao seu serviço. Cf., neste sentido, *Regimento escolar da Santa Cruz de Coimbra (1937)*, publicado por J. S. DA SILVA DIAS. Coimbra, 1974, p. 19: «Porquanto a disciplina da sagrada theologia usa das outras çiençias e artes como de ançillas»; e ainda MARCEL BATAILLON, introdução à sua edição do *Diálogo de doutrina cristiana* de JUAN DE VALDÉS. Coimbra, 1925, p. 58.

Para haver verdadeira sabedoria, quer a nível de compreensão, quer a nível de execução – as duas funções inerentes à natureza humana –, é imprescindível a ajuda divina (533.30-34).

A comparação dos olhos, que de noite não são capazes de ver, com o espírito do homem privado da luz divina – que lembra a visão das sombras no mito da caverna –, serve para definir, em termos filosóficos, a sabedoria humana e a sua dependência da sabedoria divina (553.34-46). A finalidade do governo do rei é não só ser feliz ele próprio, mas tornar feliz toda a república (554.20-25). Essa felicidade colectiva apenas se consegue pela imitação de Deus no seu governo, através da oração íntima que aproxima de Deus, indispensável à fragilidade da sua condição humana (554.24-555.33). O rei, como um excelente pintor que tem gravado no espírito a imagem que quer reproduzir, deve ter impressa no espírito a imagem de Deus e a ordem pelo qual ele governa as coisas celestes (555.47-56). Passos da Sagrada Escritura (Deut. 17; Josué, cap. I; Salmo 118) manifestam o carácter divino do ofício de rei (555.61-556.18).

A linguagem imagética concretiza a união do rei com Deus: tal como um corpo recebe a luz do sol e brilha e reluz como se fosse o próprio Sol, assim o espírito puro e íntegro, que recebe o esplendor da luz divina, se assemelha ao esplendor divino (556.45-53).

O rei filósofo de Platão (557.9-13) é assimilado ao rei bíblico, cujo coração está na mão do Senhor (Sal., *Prov.* 21): *cor Regis in manu Domini* (557.23-26).

A protecção divina é concretizada metaforicamente pela acção do agricultor, a regar a raiz das plantas (557.32-42) e a arrancar as ervas daninhas do seu campo (557.56-60). As virtudes régias, imitação das virtudes divinas que atraem a obediência alegre dos súbditos, são propostas ao nosso rei (558.1-7). O uso do futuro (558.16 e sqq.) e do optativo (558.16-561.19), nestas considerações de ordem ética, tecidas segundo o modelo do governo de Deus, conferem uma nota de esperança a este final de obra que culmina com a promessa da imortalidade, do gozo da felicidade eterna no céu, tal como o mito de Er na *República* de Platão, ou o sonho de Cipião na *República* de Cícero.

Philosophari placet, sed paucis...

Ilustrativas do verdadeiro sentido desta expressão são as reflexões que enformam e terminam o *De regis institutione et disciplina* de D. Jerónimo Osório. Transcendência e teologia, política e filosofia conjugam-se, em termos de

reminiscência e memória, com um lirismo de inspiração clássica, escriturística e salmódica, que lhes subjaz.

À distância de mais de quatro séculos, ocorre-me o juízo de um classicista moderno, também ele, como D. Jerónimo Osório, um amante da filosofia e um admirável intérprete do pensamento filosófico, Vergílio Ferreira: «Diz-se que nós, os Portugueses, não somos romancistas ou filósofos. A razão deve ser essa — a de sermos dispersivos, preguiçosos, avulsos. É por essa razão que somos poetas líricos.»⁴⁹.

⁴⁹ Cf. *Conta - corrente (1977-1979)*, 1ª série, II vol., Amadora, Bertrand, 1981, p. 91