

Universidade Federal do Rio de Janeiro

PEDRO CAMPOS FRANKE

O OFÍCIO DOS SÁBIOS
FILOSOFIA E AÇÃO NA OBRA DE FREI ANTÓNIO DE BEJA

Rio de Janeiro

2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Pedro Campos Franke

O OFÍCIO DOS SÁBIOS
FILOSOFIA E AÇÃO NA OBRA DE FREI ANTÓNIO DE BEJA

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História.

ORIENTADOR:
Prof. Dr. Carlos Ziller Camenietzki

Rio de janeiro
2010

FRANKE, Pedro Campos.

O ofício dos sábios: filosofia e ação na obra de Frei António de Beja. Rio de Janeiro: UFRJ/ IFCS, 2010.

Orientador: Carlos Ziller Camenietzki

Dissertação (mestrado) – UFRJ/ IFCS/ Programa de Pós-Graduação em História Social, 2009.

Referências Bibliográficas: pp. 117-123.

1. Frei António de Beja. 2. Cultura – Portugal – Século XVI. 3. Humanismo português.

Pedro Campos Franke

O ofício dos sábios: filosofia e ação na
obra de Frei António de Beja

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História.

Aprovada por:

Presidente, Prof.

Prof.

Prof.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho de pesquisa não teria sido possível sem a contribuição de algumas pessoas admiráveis, a quem me cabe aqui agradecer. Em primeiro lugar, agradeço a Carlos Ziller Camenietzki pela orientação, não apenas nestes dois anos de mestrado, como também durante a graduação, onde sua disciplina sobre história da ciência me despertou o interesse pelos temas que tenho pesquisado desde então.

A Felipe Charbel Teixeira e Aparecida Resende Mota, agradeço pela participação na minha banca de qualificação, pelo cuidado com que leram meu trabalho e pelas suas observações, imprescindíveis para a reformulação do capítulo apresentado e para a redação das demais partes da dissertação.

Aos colegas e amigos Henrique, Camila, Daniel, Muriqui, Rachel e Eugenia, agradeço pelas conversas instigantes e pela reciprocidade das dicas e palpites nos nossos esforços acadêmicos.

RESUMO

Este trabalho pretende realizar uma análise textual das principais obras do frade jerônimo português António de Beja (1493-?): *Contra os juízos dos astrólogos* (1523) e *Breve doutrina e ensinança de príncipes* (1525). A primeira se insere no debate acerca das práticas astrológicas da época do Renascimento, e procura refutar os prognósticos de um segundo dilúvio universal, desferidos por astrólogos europeus com base na grande conjunção planetária de 1524. A segunda se integra no gênero literário dos “espelhos de príncipes”, e dedica ao rei D. João III uma série de orientações políticas e diretrizes morais para a boa governança. Ambas as obras perpassam muitos dos principais temas filosóficos, políticos e científicos de princípios do século XVI, numa perspectiva que aponta para um incipiente caráter humanístico do pensamento filosófico luso. Para que este ponto de vista seja claramente formulado, é preciso manter uma constante articulação entre as fontes principais e outras obras da época, sobretudo aquelas que tratam do problema do livre-arbítrio, da imortalidade da alma e da dignidade do homem. A explícita admiração de Frei António de Beja pela filosofia do humanista italiano Giovanni Pico della Mirandola, somada a um vasto conhecimento dos autores clássicos e medievais, despertam interesse por sua obra, relevante não apenas do ponto de vista de uma aproximação à cultura do Renascimento italiano, como também e principalmente de uma idéia prática da ação dos sábios no mundo. A filosofia e o estudo das letras humanas, para Frei António, deve servir de forma responsável ao bem da comunidade.

Palavras-chave: *humanismo português, Frei António de Beja, filosofia moral, filosofia do Renascimento.*

ABSTRACT

This work intends to carry out a textual analysis of two capital books written by portuguese priest António de Beja (1493-?): *Contra os juízos dos astrólogos* (1523) and *Breve doutrina e ensinança de príncipes* (1525). The first one integrates the discussions about astrological practices during the Renaissance, intending to refute the predictions of a second universal deluge from the astral conjunction of 1524. The second is part of the literary genre known as “prince mirrors” and dedicates to king D. João III a series of political orientations and moral doctrines for the virtuous government. Both works refer to many of the main philosophical, political and scientific themes of the early sixteenth century through a perspective that indicates an incipient humanistic character of portuguese philosophical thought. A constant articulation between the main literary sources and other works of the period is necessary for this perspective to be taken clearly, chiefly those which tackle the themes of free-will, the immortality of the soul and the dignity of men. The explicit admiration of António de Beja for the philosophy of italian humanist Giovanni Pico della Mirandola as well as a vast knowledge of classical and medieval authors have evoked some interest for his work, which has become relevant not only in the point of view of a close approach to the italian Renaissance culture, but also and principally of a practical idea of the role of wise men in society. For António de Beja, philosophy and the study of human letters must serve to the good of community in a responsible way.

Keywords: *Portuguese Humanism; António de Beja, Moral Philosophy, Renaissance Philosophy.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 O REINADO DOS SÁBIOS OU A SABEDORIA DOS REIS: FILOSOFIA E GOVERNANÇA NO HUMANISMO PORTUGUÊS DO SÉCULO XVI	14
1.1 As obras sobre educação de príncipes e sua presença em Portugal	16
1.2 Filosofia moral e divindade da alma	27
1.3 Frei António de Beja: a dignidade do homem e o ofício do rei	39
1.4 As três virtudes capitais	48
<i>1.4.1 Sabedoria</i>	49
<i>1.4.2 Justiça</i>	57
<i>1.4.3 Prudência</i>	63
1.5 Filosofia e ação	66
2 JUÍZOS DAS ESTRELAS: A CONJUNÇÃO DE 1524 E A CRÍTICA ASTROLÓGICA DE FREI ANTÓNIO DE BEJA	72
2.1 A controvérsia astrológica na época do Renascimento	75
2.2 A polémica sobre a conjunção de 1524	82
2.3 A crítica astrológica de Frei António de Beja	85
<i>2.3.1 A ação dos homens de letras na vida civil e espiritual</i>	86
<i>2.3.2 A refutação do prognóstico</i>	88
<i>2.3.3 As duas faces da astrologia</i>	97
2.4 A obra de Frei António de Beja no humanismo português: perspectivas historiográficas	108
CONCLUSÃO	113
REFERÊNCIAS	117

INTRODUÇÃO

Numa lição inaugural do Curso de Língua e Cultura Portuguesa para estrangeiros, proferida na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa em 1982 e publicada postumamente em 1994, o pesquisador português Fernando de Mello Moser sugeria, formulada a partir de uma figura de linguagem, a coexistência de duas “forças” constitutivas da cultura lusa moderna. A primeira se comportaria como uma “força centrípeta”, na qual a cultura portuguesa era percebida enquanto “subcultura” da cultura europeia; a segunda como uma “força centrífuga”, responsável pela “diáspora” dos portugueses a partir do movimento de expansão, e que daria a Portugal o papel de veículo e catalisador de uma “supercultura” de dimensões globais.¹ Em termos historiográficos, é marcante a preferência dos pesquisadores da cultura portuguesa do século XVI pela “dimensão ultramarina” de suas manifestações, constatação provavelmente justificada pelo próprio espaço de atuação histórico mais celebrado e enfatizado da sociedade portuguesa. Diogo Ramada Curto, apesar de chamar atenção ao atraso por parte dos escritores lusos quinhentistas em perceber a importância histórica do empreendimento ultramarino, afirma que a partir de meados do século XVI a expansão ganha um espaço progressivamente maior nos textos impressos ou manuscritos e na “historiografia oficial” da monarquia.²

Sem contestar a afirmação de Ramada Curto sobre o crescimento da ocorrência temática da expansão ultramarina na literatura portuguesa, cabe ressaltar que a própria distinção entre uma literatura sobre as questões “europeias” e outra interessada no empreendimento ultramarino carece de sentido se concordamos que a expansão portuguesa se relaciona estreitamente com problemas ligados diretamente à cultura, à política, à economia e à ciência europeias.³ No desenrolar das tradições intelectuais, a própria separação entre as duas “forças” constitui uma premissa tomada a partir de construções historiográficas posteriores, e se nos voltarmos para os próprios autores do século XVI, dificilmente deixaremos de enxergar os dois aspectos naturalmente integrados.

Entretanto, a preferência historiográfica pelos temas diretamente relacionados à

¹ MOSER, Fernando de Mello. *Discurso inacabado: ensaios de Cultura Portuguesa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. p. 1-11.

² CURTO, Diogo Ramada. *Cultura escrita (séculos XV a XVIII)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007. p. 110.

³ Muitos estudos sobre o humanismo luso e sua dinâmica na cultura europeia têm sido publicados nas últimas décadas, dentre os quais destaco MARTINS, José V. de Pina. *Humanismo e erasmismo na cultura portuguesa do século XVI: estudo e textos*. Lisboa-Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1973; PINHO, Sebastião Tavares de. *Humanismo em Portugal: Estudos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006; CALAFATE, Pedro (org.). *História do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa: Ed. Caminhos, 1999.

expansão talvez acabe por relegar ao segundo plano algumas contribuições importantes do pensamento filosófico luso à cultura europeia ou à própria cultura portuguesa. Neste sentido, o presente trabalho volta sua atenção para problemas que apenas tangenciam o tema da expansão ultramarina, e dizem respeito à participação de autores portugueses nos grandes debates intelectuais da época do Renascimento; mais especificamente, no âmbito da literatura sobre a educação de príncipes nos primeiros anos do reinado de D. João III e no da grande controvérsia astrológica decorrente dos prognósticos fatalistas sobre a conjunção astral de 1524. O que aqui justifica a articulação de problemas de naturezas aparentemente tão diversas é a interferência em ambos por parte de um único autor português: o frade António de Beja.

Poucos dados biográficos do escritor chegaram até nós. Sabemos que nasceu em 1493 na cidade de Beja – que lhe rendeu o apelido, como era costume entre os usuais da Ordem de São Jerônimo, da qual fazia parte⁴ – e que professou no mosteiro de Penha Longa, localizado na serra de Sintra, não muito distante de Lisboa, a 13 de abril de 1517, lá tendo permanecido até a data de sua morte, que se desconhece.⁵ Os rostos de dois de seus livros nos confirmam que obteve grau de licenciado, mas não se tem certeza sobre qual matéria e qual universidade teria frequentado.⁶ Joaquim de Carvalho, em estudo que acompanhou a edição de 1943 do livro *Contra os juízos dos astrólogos*, admite em terreno firme a licenciatura em teologia, dada a erudição de Frei António na literatura patrística, e presume ter se licenciado na Universidade de Louvain, onde alguns monges da mesma ordem adquiriram o mesmo grau.⁷ Que o monge fosse teólogo, parece bastante provável pelos argumentos de Carvalho, mas José Sebastião da Silva Dias questiona sua presença em Louvain e tende à hipótese da própria Universidade de Lisboa.⁸ Sabemos ainda que foi capelão régio, provavelmente ainda no reinado de D. Manuel,⁹ e que estava vivo em 1529, data de sua última publicação.¹⁰

⁴ SANTOS, Cândido Dias dos. *Os monges de S. Jerônimo em Portugal na época do Renascimento*. Lisboa: Biblioteca Breve, 1984. p. 24.

⁵ Cf. MACHADO, Barbosa. *Biblioteca Lusitana*. Tomo I. Coimbra: Atlântida, 1965. p. 218.

⁶ BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Ed. crítica de Joaquim de Carvalho. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p 2; e Id., *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Introdução de Mário Tavares Dias. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 101.

⁷ CARVALHO, Joaquim de. O livro “Contra os juízos dos astrólogos” e as suas fontes italianas. In: Id., *Obra completa*. Vol. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982. p. 196.

⁸ Segundo Silva Dias, os regulamentos de Louvain não admitiam à licença teológica candidatos com menos de 25 anos, e António de Beja preparava o monastério já com 22 ou 23. Cf. DIAS, Sebastião José da Silva. *A política cultural da época de D. João III*. Vol. 1. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1969. p. 178.

⁹ Informação que aparentemente fugiu aos comentadores da obra de Fr. António de Beja (Cf. CARVALHO, op. cit.; MARTINS, José V. De Pina. Frei António de Beja contra a Astrologia Judiciária. In: *As grandes polémicas portuguesas*, vol. 1. Lisboa: Verbo, 1963. DIAS, Mário Tavares. Introdução. In: BEJA, *Breve doutrina*, op. cit., DIAS, J. S. da Silva, op. cit.), mas que ele próprio confirma na epístola introdutória da *Breve doutrina*, com as seguintes palavras: “E como eu não tenha menos obrigação a Vossa Real Alteza do que estes a seus príncipes tiveram, porque não teve poder a mudança da virtuosa vida para tirar de mim a *leal vontade de sempre ser capelão e desejo criado do serviço de vosso real estado, como antes era (...)*”. BEJA, Fr. António de. *Breve*

Frei António de Beja teve quatro livros publicados, dois dos quais constituem nossas fontes principais: *Contra os juízos dos astrólogos*, de 1523; e *Breve doutrina e ensinança de príncipes*, de 1525. O primeiro, dedicado à rainha D. Leonor, visa à refutação dos prognósticos astrológicos que interpretavam um alinhamento planetário no ano de 1524 como causa, ou pelo menos indício, de um segundo dilúvio universal, nas mesmas proporções daquele narrado no Velho Testamento. As previsões despertaram uma polémica sobre a prática astrológica que envolveu muitos escritores europeus, incluindo Frei António de Beja. À discussão acerca desta controvérsia e da crítica astrológica do frade jerônimo é dedicada a segunda parte deste trabalho.

A primeira versa sobre a *Breve doutrina e ensinança de príncipes*, livro que se pode incluir no conjunto literário dos “espelhos de príncipes”. O tratado foi oferecido ao recém coroado D. João III, por ocasião de seu casamento com a princesa Catarina de Áustria, e apresentava orientações éticas para o exercício da boa governança que deixam transparecer as concepções humanísticas do autor, sobretudo no que concerne à importância dos estudos das letras humanas e, de forma geral, ao estabelecimento de limites morais e políticos ao ofício régio.

As outras duas obras impressas, às quais não logrei ter acesso, compreendem uma *Tradução da epístola de São João Chrisóstomo – Nemo Laeditur a se ipso*, de 1522; e um *Memorial de Pecados*, publicado em 1529, mas escrito em 1524 segundo o *Diccionario bibliográfico portuguez* de Inocêncio Francisco da Silva, onde consta também a descrição retirada do frontispício da obra, que somava um total de apenas quarenta e quatro fólhos:

Nova arte de confissão (para saber cada um dos mortais dizer suas fraquezas: e confessar suas culpas) feita por o padre Licenciado Frei António de Beja da ordem do esclarecido doutor da Igreja São Jerônimo. E por ele oferecida ao reverendíssimo senhor o Senhor Jorge d’Almeida, bispo de Coimbra.¹¹

Certamente que o contato com estas duas obras teria enriquecido esta pesquisa, mas, por outro lado, ambas não parecem mais relevantes para o estudo da obra de Frei António quanto os dois livros que tomamos como fontes capitais, por se tratarem respectivamente de uma

doutrina, op. cit., p. 110. Os grifos nas citações serão sempre meus, salvo indicação em contrário.

¹⁰ Parte desta escassez de fontes se deve à dispersão de documentos decorrente da transferência das bibliotecas da Ordem de São Jerônimo para Castela em 1595, após a unificação política entre os dois reinos ibéricos (DIAS, Mário Tavares. Introdução, In: BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 8-9).

¹¹ SILVA, Inocêncio Francisco da. *Diccionario bibliográfico portuguez*. Tomo 8. Lisboa: Imprensa Nacional, 1867. p. 99, 100. Aqui e ao longo do texto, a grafia original das fontes primárias foi levemente alterada, de forma a favorecer a fluidez da leitura, sem que seja comprometido o sentido original.

tradução e de um brevíssimo manual confessional, com tema ligado mais especificamente à espiritualidade.

A ordem pela qual segue dividido este trabalho não obedece à relação cronológica entre as duas publicações, e sim a problemas temáticos relacionados à coerência interna do texto. Grosso modo, a *Breve doutrina e ensinança de príncipes* nos permite uma interpretação das concepções filosóficas de Frei António de Beja num raio mais amplo de idéias, enquanto *Contra os juízos dos astrólogos* corrobora com tais concepções a partir de um propósito mais específico. Daí parte tanto a escolha pela divisão em duas partes quanto pela ordem de apresentação.

Um dos muitos aspectos que aproximam as duas obras a serem discutidas é a presença marcante da filosofia do humanista italiano Giovanni Pico della Mirandola, tanto através de sua famosa *Oratio de homines dignitate* quanto da crítica astrológica das *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*.¹² Na filosofia antropológica de exaltação da dignidade do homem ou na condenação das práticas da astrologia divinatória, o pensamento de Pico é fundamental para as concepções de livre-arbítrio, de sabedoria e da ação humana no mundo na obra de Frei António de Beja. Neste sentido, alguns comentários historiográficos foram feitos sobre a adoção ou não por parte do frade jerônimo de uma “filosofia humanista”. Entre a atribuição de uma concepção “medieval” e “teológica”¹³ e de um “humanismo” ligado à tutela da filosofia de Giovanni Pico,¹⁴ pouco se escreveu afinal sobre o pensamento de Frei António tomando uma perspectiva que o articule, sem maiores pretensões categóricas, aos primeiros movimentos do humanismo português, posteriormente consolidados em expoentes como André de Resende e João de Barros.

Por conta da tendência de tal tipo de categorização a redundar em lugares comuns ou mesmo equívocos historiográficos, prefiro não partir de um conceito apriorístico de humanismo, e deixar que a interpretação dos textos, em constante articulação com a literatura política, filosófica e científica da época, engendre múltiplos aspectos do pensamento luso quinhentista que a obra de Frei António de Beja pode nos ajudar a compreender. É importante ressaltar, no entanto, que quando atribuo a algum autor a alcunha de “humanista”, o faço naquele sentido mais instrumental e programático: o que se refere ao estudioso das *humanitas*,

¹² PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Ed. bilíngue. Lisboa: Edições 70, 1989; Id., *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Ed. crítica de Eugenio Garin, Florença: Valecchi, 1946-52.

¹³ Cf. CARVALHO, Joaquim de. O livro “Contra os juízos dos astrólogos” e as suas fontes italianas. In: Id., *Obra completa*. Vol. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982; e Id., Prefácio. In: BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943.

¹⁴ Cf. MARTINS, José V. De Pina. Frei António de Beja contra a Astrologia Judiciária. In: *As grandes polémicas portuguesas*, vol. 1. Lisboa: Verbo, 1963.

das letras humanas, da gramática greco-latina, da retórica e da dialética.¹⁵ De qualquer forma, Sebastião Tavares de Pinho tem razão ao afirmar que “o Humanismo renascentista nem constituiu uma ruptura total com a cultura da Idade Média, como durante muito tempo se fez crer, nem surgiu de repente como fruto de geração espontânea”¹⁶, mas nem por isso há de se admitir uma continuidade total entre o pensamento medieval e o renascentista. Entre um e outro podemos perceber uma série de rupturas e continuidades, que se relacionam de forma heterogênea e que emergem em diferentes aspectos em diferentes autores e lugares sociais. A filosofia do Renascimento, como aponta Eugenio Garin, traz consigo elementos sólidos de inovação e de oposição à cultura antiga: “entre o antigo e o novo estão aqueles séculos de meditação em que cada elemento do pensamento foi discutido e analisado exaustivamente”,¹⁷ mas é evidente que dentre as novidades há também permanências.¹⁸

Em Portugal, pelo menos desde a primeira metade do século XV, com a “íclita geração” da corte de Avis, há uma abertura àquele aspecto da cultura humanística que revigorava o estudo das letras e da filosofia clássicas.¹⁹ Em muitas das obras dos quatrocentos e princípios dos quinhentos que chegaram a nós, como veremos, é significativo o contato com os clássicos, mas também com a patrística e com o tomismo e, ao longo do século XV, com os renascentistas italianos. Tentativas historiográficas foram feitas para que se estabelecessem linhas de influência dos pensadores portugueses quinhentistas, que tomavam como parâmetro de distinção o grau de aceitação da cultura do Renascimento italiano. Silva Dias chega a distinguir dois grupos ou “linhas de força ideológica” dentre os intelectuais portugueses da corte joanina: os “peninsulares” – ainda por demais atados à tradição da escolástica medieval – e os “italianos” – que acatam o humanismo, definido em termos do “repúdio da via dialética da cultura” e da “contestação do valor argüitivo e normativo da autoridade”.²⁰ Nenhuma das oposições é manifesta pelos autores da década de 1520 que aqui serão comentados, e nem por boa parte dos posteriores.²¹ Se admitirmos uma noção de humanismo que não pode prescindir

¹⁵ Cf. KRISTELLER, Paul Oskar. *Medieval Aspects of Renaissance Learning*. Ed. e trad. Edward P. Mahoney. New York: Columbia University Press. 1992. p. 3, 4. PINHO, S. T. de, op. cit., vol. 1. p. 15-16.

¹⁶ PINHO, Sebastião Tavares de. *Humanismo em Portugal: Estudos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006. p. 17.

¹⁷ GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1989. p. 25.

¹⁸ Cf. CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 7: “O caráter escolástico, justamente, de que esta filosofia [do Renascimento] ainda parece estar totalmente revestida, implica o fato de ainda não ser possível traçar uma linha divisória nítida e clara entre o pensamento filosófico e o movimento das idéias religiosas. em sua essência, a filosofia do Quattrocento é e continua sendo uma teologia, e exatamente nas obras mais significantes e mais bem sucedidas que produziu.”

¹⁹ Cf. PINHO, op. cit., p. 15-81.

²⁰ DIAS, Sebastião José da Silva. *A política cultural da época de D. João III*. Vol. 1. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1969. p. 155, 178.

²¹ João de Barros e André de Resende irão estabelecer uma distinção rígida entre suas formas de produção

do caráter consciente de ruptura com a cultura medieval, de fato não poderemos atribuí-la de forma integral aos “peninsulares” de Silva Dias, como Garcia de Resende e Frei António de Beja; mas deste ponto de vista talvez fosse igualmente dificultoso também encontrá-la nos textos de Pico ou Marsilio Ficino. Neste sentido, um dos propósitos deste trabalho é procurar diluir tais assunções, sem confrontá-las nos mesmos termos em que são formuladas, e sim buscando uma perspectiva mais sincrônica das idéias e posições expressas nos textos – ainda que para tanto seja imprescindível levar em conta alguns dos deslocamentos históricos das tradições intelectuais e de que maneira e com que propósito estas foram articuladas pelos autores do século XVI.

1

O REINADO DOS SÁBIOS OU A SABEDORIA DOS REIS

Filosofia e governança no humanismo português do século XVI

Vosso livre alvedrio,
isento, forro, poderoso
vos é dado
polo divinal poderio
e senhorio,
que possais fazer glorioso
vosso estado.
Deu-vos livre entendimento,
e vontade libertada
e a memória,
que tendeis em vosso tento
fundamento,
que sois por Ele criada
pera a glória.

(Gil Vicente, *Auto da Alma*)

Aos quinze dias de julho de 1525, saía da oficina do tipógrafo Germão Galharde, em Lisboa, a primeira e, até o século passado, única edição da *Breve doutrina e ensinança de príncipes* do frade jerônimo licenciado em teologia António de Beja. Pouco menos de um mês mais tarde, coube ao mesmo padre, aos trinta e dois anos de idade, o oferecimento da obra finalizada como presente à sua majestade, o rei D. João III – então recém-coroadado e com vinte e três anos completos –, na solene ocasião de seu casamento com a princesa Catarina de Áustria, irmã mais nova do também jovem imperador Carlos V.

Frei António de Beja era já um velho conhecido da corte portuguesa: além de ter sido capelão régio – provavelmente ainda nos tempos de D. Manuel –, havia publicado em 1522 a *Tradução da Epístola de São João Crisóstomo – Nemo laeditur nisi a se ipso*, e em 1523 o tratado *Contra os juízos dos astrólogos*, ambos dedicados à rainha D. Leonor. A corte da chamada “rainha velha” vinha abrigando uma vida cultural intensa desde o reinado de seu primo e esposo, o rei D. João II, freqüentada por artistas e trovadores como Gil Vicente e Garcia de Resende; humanistas como Cataldo Parísio Sículo e Luís Teixeira; e certamente uma grande quantidade de homens da Igreja, dada a devoção e beatitude sempre manifestas pela rainha. Além de acumular sob sua responsabilidade a fundação e reforma de uma série de hospitais e conventos,²² D. Leonor encomendou e patrocinou diversas publicações impressas

²² Cf. SOUSA, Ivo Carneiro de. *A Rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, misericórdia, religiosidade e espiritualidade no Portugal do Renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbekian/FCT, 2002. p. 197-638.

ou manuscritas; em sua grande maioria, obras de cariz profundamente religioso e devocional.²³ A rainha encontrava-se em Lisboa na data do casamento de D. João III, mas já adoentada e em seus últimos meses de vida.²⁴

As palavras introdutórias do livro de Frei António de Beja dirigiam-se diretamente ao jovem D. João III, e manifestavam seu débito em relação aos

muitos sábios zelosos da perfeição real e virtuosa ensinança pública, a quem eu nesta parte queria seguir, [que] escreveram livros do regimento da república; outros fizeram grandes doutrinas e ensinanças de príncipes, intituladas e dirigidas aos reis e senhores com que viviam para que, recolhidos eles algumas vezes em suas câmaras e secretos reais, tivessem lendo quem lhes lembrasse o que haviam de fazer.²⁵

Como de costume, o propósito da obra vinha desde a dedicatória devidamente manifesto, e amparado na exemplaridade de seus sábios antecessores: “homens de letras” que escreviam livros instrutivos aos monarcas sobre o seu real ofício. O pequeno tratado de Frei António não estabelecia um programa amplo e sistemático de educação de príncipes, como alguns outros escritos posteriores impressos em Portugal,²⁶ mas procurava, sim, apontar diretrizes éticas, orientações de conduta, incentivos ao estudo das letras e ao exercício da virtude, seguindo o rastro das tradições dos antigos doutores da Igreja e dos mestres da Antigüidade clássica:

Fabriqueei em meu pobre e secreto artifício, um novo ajuntamento de preciosos esmaltes de virtudes, e tirei, por nova composição de muitos antigos doutores, esta breve doutrina e lembrança de príncipes, que com humildade e leal vontade a Vossa Alteza ofereço, para que dos feitos e ensinanças de muitos reis e pessoas de estado excelentes, que em ela se escrevem, que por Deus foram ajudados, tire cousas com que arme e fortaleça sua alma de dentro contra os espíritos inimigos. (...) Certo em eles, seguindo doutrina de Sócrates, deve Vossa Alteza sempre olhar como em espelho, para que os feitos dos feios e maus aborreçam, e o gracioso gesto, parecer e obras dos virtuosos e bons, ame e siga.²⁷

²³ Para uma lista das obras dedicadas à D. Leonor, cf. SOUSA, Ivo Carneiro de. *A Rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, misericórdia, religiosidade e espiritualidade no Portugal do Renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbekian/FCT, 2002. p. 915-925.

²⁴ D. Leonor morreu em Lisboa, no dia 17 de novembro de 1525.

²⁵ BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 110.

²⁶ Cf. MONZON, Francisco de. *Libro primero del espejo del principe christiano*. Lisboa: António Gonçalves, 1571; OSÓRIO, Jerónimo. *Da instituição real e sua disciplina*. Lisboa: Edições Pro Domo, 1944.

²⁷ BEJA, op. cit., p. 112-113.

A manifesta humildade do frade jerônimo não deve ser tomada em sentido literal. As afirmações de uma modesta intenção nas dedicatórias da época constituem um aspecto quase normativo dos espelhos de príncipes e de outros gêneros. De fato, Frei António de Beja procurava, como já havia feito em *Contra os juyzos dos astrólogos*, organizar, dispor e reformular doutrinas e aconselhamentos através de sua concepção pessoal, influenciada por novas idéias de cariz humanístico e antigas tradições intelectuais.

Nas próximas duas seções, procurarei elucidar alguns aspectos destas tradições, e entender de que forma foram apropriadas, interpretadas e renovadas pela filosofia da época do Renascimento. Em seguida, comentarei a presença de tais tradições e de novas concepções político-filosóficas na *Breve doutrina e ensinança de príncipes*; sempre remetendo a outras obras que se aproximam ou de alguma forma se articulam às temáticas abordadas por Frei António de Beja, dentro de um corte temporal razoavelmente amplo.

1.1 As obras sobre educação de príncipes e sua presença em Portugal

Antes de adentrarmos a discussão efetiva das obras da filosofia política portuguesa do século XVI, e em especial da *Breve doutrina e ensinança de príncipes* de Frei António de Beja, torna-se pertinente uma breve apresentação histórica do gênero literário dos *espelhos de príncipes* – desde sua origem remota na Antiguidade clássica, até seu estabelecimento como uma das mais importantes e difundidas categorias de escrita política na baixa Idade Média e na Época Moderna. Apesar de não interessar aqui uma categorização rígida dos aspectos normativos do gênero, que se mostra assaz heterogêneo em suas diversas manifestações históricas, é importante ter em conta algumas permanências ou inovações temáticas capazes de tornar os *specula principum* um excelente suporte textual para a análise dos discursos, das idéias e das demandas políticas dos diferentes tempos históricos. Visto que também não cabe promover um levantamento sistemático das principais obras sobre educação de príncipes ao longo do tempo, serão referidos freqüentemente os trabalhos historiográficos que já deram conta de tal inventário, sempre tendo em vista as obras e as tradições intelectuais mais revisitadas pelos autores do início da época moderna.

Costuma-se localizar a origem da literatura política especular na Grécia do século IV a.C., mais precisamente nas obras de Isócrates e Xenofonte.²⁸ Ao caráter laico e pragmático

²⁸ Respectivamente, *A Nicocles* (séc. V a.C.) e *Ciropedia* (séc. IV a.C.). Cf. SOARES, Nair de Nazaré Castro. *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994. p. 210-213.

de tais pensadores, amplamente traduzidos e veiculados durante o Renascimento, a filosofia política medieval irá acrescentar decisivamente à sua tradição discursiva a profundidade espiritual e humana de Platão e, a partir de Tomás de Aquino, a filosofia ética e política de Aristóteles.²⁹ Os dois mestres gregos, apesar de não terem redigido obras que normativamente se enquadrariam no gênero dos *specula principum* como as de Isócrates e Xenofonte, constituem a mais sólida fundamentação filosófica do pensamento cristão, mas certamente não a única. Ainda dentre os expoentes da filosofia grega, Plutarco e Diógenes Laércio se destacam como importantes veículos de informação sobre os hábitos, costumes e aspectos concretos da vida quotidiana e da conduta política da Antiguidade, do ponto de vista dos pensadores renascentistas.³⁰ Suas obras morais e biográficas são vastamente citadas e transcritas pelos humanistas portugueses do século XVI.³¹

Além disso, a cultura filosófica renascentista, como o pensamento cristão de um modo geral, toma como uma das suas mais firmes fundações a tratadística ética e cívica dos latinos Cícero e Sêneca. Nas palavras de Nair de Nazaré Castro Soares, autora de um dos mais extensos estudos portugueses sobre os *specula principum*,

os dois autores romanos que, durante a Idade Média, por assim dizer sintetizaram o pensamento clássico, assimilado ao cristianismo, e que maior projeção deram ao pensamento ético-político cristão – continuaram a ser, desde Petrarca, marcos importantes e definidores da mentalidade humanista e dos seus padrões estéticos.³²

O pensamento de Marco Túlio Cícero se reveste de padrões estéticos distintos nos novos horizontes interpretativos da época do Renascimento. Porém, sua filosofia moral já vinha sendo reinterpretada há séculos pela “patrística” dos primeiros doutores da Igreja. Ambrósio de Milão, Gregório de Nissa (séc. IV), Agostinho de Hipona (séc. V), Isidoro de Sevilha (séc. VII), dentre outros, vinham construindo uma filosofia que projetava sobre a ética ciceroniana a forma dos ideais cristãos de virtude.³³

O pensamento dos pais da Igreja, principalmente o de Agostinho, é determinante para a construção de um ideal cristão alicerçado, além dos evangelhos, na filosofia clássica greco-

²⁹ SOARES, Nair de Nazaré Castro. *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994. p. 210-215.

³⁰ *Ibid.*, p. 216.

³¹ Cf., por exemplo, BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965; e GUEVARA, António de. *Libro del Eloquentissimo Emperador Marco Aurelio, con el Relox de Príncipes*. Lisboa: 1529.

³² SOARES, op. cit., p. 222-223.

³³ *Id.*, *Ibid.*, p. 40-51. Importante sublinhar também a importância de Lactâncio Firmiano para esses primeiros séculos de filosofia cristã, sobretudo em seu *De officio Dei* e seu *Origines erroris*, fonte empregada por Fr. António de Beja em seu *Contra os juízos dos astrólogos*.

romana – tanto na sua acepção ciceroniana da ética e do civismo, quanto do ponto de vista das principais formulações platônicas acerca da imortalidade e superioridade da alma. Na perspectiva de Eugenio Garin,

como em qualquer revolta, o cristianismo conseguiu impor-se à medida que se apoderava das armas do seu adversário [o pensamento clássico], apesar do risco de, por pelejar no terreno e usando os meios deste último, se poder *confundir com ele*; tal é, com efeito, a impressão que, da patrística em diante, freqüentemente o pensamento medieval produz, completamente feito de aparentes regressos e de estranhas misturas: platonismo, estoicismo, neoplatonismo, aristotelismo, averroísmo.³⁴

Em relação ao tema platônico da perfeição da alma humana e da filosofia voltada para a sua contemplação, o advento do cristianismo impõe uma importante distinção. Para os antigos platônicos, bastava que a alma, em si perfeita, se libertasse da impureza de sua existência corporal e sensitiva para que atingisse novamente seu brilho original face à eternidade. A partir da síntese operada pela patrística, entretanto, e da filosofia da graça que fazia imprimir à alma humana o selo da imagem e semelhança de Deus,³⁵ a recuperação de tal imagem em sua máxima perfeição “corresponde à vida divina a alcançar, e essa vida divina é dom da graça, necessária à união com Cristo”. Ou seja, torna-se central o problema do livre-arbítrio: “ao ritmo da necessária circularidade de um regresso infalível àquilo que já era naturalmente dado, opõe-se o risco absoluto de uma livre escolha e a invocação da graça”.³⁶ As inovações introduzidas pelo cristianismo são portanto decisivas para a filosofia, na medida em que, atribuindo ao homem a liberdade de escolha entre pecar e fazer o bem com vistas à salvação, inclina-o a seguir o caminho virtuoso que se lhe espera. Neste sentido, é emblemático que Agostinho de Hipona tenha discordado de Ambrósio de Milão quanto à natureza do poder. Enquanto para este último o poder secular, como participação do poder divino, é bom *per se*, para Agostinho ele deve fazer-se bom através de seu desempenho virtuoso e do merecimento dos povos: “o mau príncipe é encarado como um castigo que Deus impõe a uma nação.”³⁷

No que concerne à educação dos príncipes, muitos são os motivos medievais e humanísticos que remetem a estes primeiros séculos do cristianismo, onde se delinea um

³⁴ GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1989. p. 25.

³⁵ Cf. ASSMANN, Aleida. *Construction de la mémoire nationale – Une brève histoire de l'idée allemande de Bildung*. Paris: Fondation Maison des Sciences de l'homme, 1994. p. 16-17: “En jouant sur la métaphore platonicienne, on fit de l'âme chrétienne la cire qui reçoit la marque divine dans l'acte créateur (...) Dans le contexte chrétien, la *Bildung* est alors une mutation radicale, une transformation de l'homme qui s'appuie sur l'image de Dieu placée en lui. C'est ce qui fait la différence entre le concept chrétien de *Bildung* et celui de l'Antiquité classique, qui place au premier plan le principe du devenir et de la croissance.”

³⁶ GARIN, op. cit., p. 26. Nesta passagem, Garin se refere especificamente ao pensamento de Gregório de Nissa.

³⁷ SOARES, Nair de Nazaré Castro. *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994. p. 45.

programa sistemático de instrução – o estudo das letras e das artes liberais, o exercício das virtudes cristãs, o ideal de caridade e amor a Deus e a imagem exemplar do “rei-sábio” ou “rei-filósofo”, radicada em ideais platônicos e estóicos, e associada ao mito bíblico dos reis de Israel, Davi e Salomão³⁸. O período carolíngio dá certa continuidade a este núcleo programático de instrução régia e o consolida mediante a difusão das obras de Agostinho, Ambrósio e Isidoro e seus comentários.³⁹

No século XII, o bispo de Chartres João de Salisbury, diplomata e escritor inglês, introduz um novo conjunto de formulações acerca da origem do poder real em seu *Policraticus*, das quais pelo menos uma redundará, já no século XVI, numa importante componente interpretativa que legitimará, para alguns pensadores políticos, o regicídio em casos explícitos de tirania.⁴⁰ Todavia, as formulações acerca da origem do poder real e, de fato, de toda uma nova concepção político-filosófica acerca da monarquia moderna, encontram sua maior fonte interpretativa na síntese do aristotelismo cristão operada por Tomás de Aquino em meados do século XIII. Tanto sua *Summa Theologica* quanto o *De regimine principum* constituem alguns dos mais fortes alicerces dos elementos doutrinários dos espelhos de príncipes redigidos nos séculos XV e XVI.

A apropriação da filosofia aristotélica por parte de Tomás de Aquino, que não deixava de incorporar também a patrística, delineia em novos contornos a natureza social do homem, a origem do poder, o ofício régio, a concepção e aplicação das leis e a finalidade do poder temporal. Deve-se ao “angélico doutor” a difusão moderna da idéia, reformulada a partir da recém redescoberta *Política* de Aristóteles, de que o objetivo capital do Estado secular é a persecução do bem comum, a busca da felicidade e prosperidade de todos os membros da comunidade.⁴¹ No *De regimine principum*, as diretrizes éticas endereçadas aos governantes buscavam a todo custo estabelecer limites ao poder régio, com vistas a evitar que este degenerasse num governo tirânico. A legitimidade da insurreição popular em caso de tirania é, no entanto, veementemente refutada por Tomás de Aquino, considerando o perigo de que a deposição do soberano engendrasses problemas ainda maiores que a tirania, como a guerra

³⁸ Exemplo muito empregado pelos humanistas lusos. Cf. BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinaça de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 123-130.

³⁹ SOARES, Nair de Nazaré Castro. *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994. p. 54.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 60, 61. Comentaremos mais acerca de tal interpretação no item 1.4.

⁴¹ “Segun lo que es propio se diferencian las cosas, y segun lo que es comun se unen, y de cosas diversas son diferentes las causas, y assi conviene que demás de lo que mueve al bien particular de cada uno, aya algo que mueva al bien comun de muchos: por lo qual en todas las cosas que a alguna determinadamente se endereçan, se halla siempre una que rija las demás” (TOMÁS DE AQUINO. *De regimine principum*. Cap. I. Emprego aqui uma tradução castelhana seiscentista intitulada *Tratado del gobierno de los príncipes*, Madri: Juan González, 1625. Foi mantida a grafia original).

civil e a desordem pública – conjunturas que inevitavelmente levariam a busca do bem comum ao segundo plano.⁴²

Não tendo, no entanto, terminado Tomás de Aquino a redação de seu *De regimine principum*, coube a Egídio Romano (ou Frei Gil de Roma), ainda no século XIII, a sistematização e a difusão dos ideais tomistas sobre a educação dos príncipes, numa obra homônima à sua matriz. Dividida em três livros e dedicada ao então herdeiro do trono francês, Felipe, o Belo, a obra teve, ao longo dos séculos seguintes, um sem número de edições, traduções e comentários em diversos países europeus.⁴³ A partir da primeira tradução portuguesa da obra, atribuída ao Infante D. Pedro, príncipe de Avis, sua influência nos tratados políticos do século XVI em Portugal é bastante significativa.⁴⁴

A partir do *De regimine principum* de Egídio Romano, as obras políticas referentes ao poder monárquico, tanto aquelas voltadas à sua pura afirmação quanto ao estabelecimento dos seus limites, proliferaram-se em ciclópicas proporções. Sua difusão, impulsionada pelo advento da imprensa, acompanha de perto o processo de fortalecimento das monarquias europeias e de consolidação do Estado Moderno, indicando, para além de seus aspectos formais, os afãs políticos e os problemas concretos de seus tempos e espaços originários.⁴⁵

Ao longo dos séculos XII e XIII, as emergentes cidades-estado italianas, embora ainda submetidas ao poder imperial, passaram a procurar respaldo para sua estrutura republicana relativamente autônoma nas antigas leis civis romanas. Mesmo antes de Tomás de Aquino e da redescoberta da *Política* de Aristóteles, os teóricos italianos vinham afirmando a tese da transferência do poder aos reis por parte da comunidade, idéia que se desenvolve no sentido da legitimidade da retomada de tal poder pela comunidade e na implantação de “governos populares”. A síntese aristotélico-cristã de Tomás de Aquino consolida a fundamentação política de autonomia das cidades italianas, favorecida pelo foco de Aristóteles na regência de cidades-estado e em sistemas eletivos de poder.⁴⁶ Fazem parte deste contexto as obras de Marsílio de Pádua, *Defensor pacis* e de Ptolomeu de Luca, *De regimine principum*. Quentin Skinner aponta que, na virada do século XIII para o XIV, o freqüente estado de desordem e

⁴² Cf. TOMÁS DE AQUINO. *De regimine principum*. Cap. VI.

⁴³ Cf. SOARES, Nair de Nazaré Castro. *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994. p. 72, 73; e BUESCU, Ana Isabel. Um discurso sobre o príncipe: a “pedagogia especular” em Portugal no século XVI. *Penélope*, Lisboa, n. 17, p. 33-50, 1997. p. 35.

⁴⁴ Cf. PINHO, Sebastião Tavares de. *Humanismo em Portugal: Estudos*. Vol. 1. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006. p. 41.

⁴⁵ Para um levantamento completo dos *specula principum* em França, Inglaterra, Alemanha, Países Baixos, Itália e Península Ibérica, cf. SOARES, op. cit., p. 97-165.

⁴⁶ Cf. SKINNER, Quentin. Political Philosophy. In: SCHMITT, Charles B. (ed.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1988. p. 389-402.

guerra civil das cidades italianas acaba por gerar uma retração na idéia do governo popular, defendida por alguns dos intérpretes italianos da *Política* de Aristóteles. Para que a paz fosse mantida, figuras como Dante, Petrarca, e Giovanni de Ravena acabam por concluir pela maior eficácia das monarquias hereditárias para o governo das cidades, dentre as quais Pádua se estabelece como uma das principais defensoras do sistema de principado hereditário.⁴⁷

Durante o *quattrocento*, o gênero dos *specula principum* se dilata de forma acentuadamente heterogênea, seguindo o rastro das novas traduções dos textos clássicos e suas interpretações no âmbito da insurgente cultura humanística. Temas que remetem às apropriações clássicas da patrística e que serão recorrentes na filosofia política do século XVI ganham aqui um novo vigor e um novo sentido político, na obra de humanistas como Francesco Patrizi, Leon Battista Alberti, Giovanni Pontano e Enea Silvio Piccolomini.⁴⁸ O restabelecimento dos *studia humanitatis* à maneira clássica atribui um novo lugar ao exercício da retórica, e um uso renovado do idioma latino, livre das distorções e “corrupções” às quais havia sido submetido pela filosofia escolástica.⁴⁹

O renovado interesse pela filosofia moral de Cícero inspira uma extensa leva de intelectuais políticos conhecidos como “humanistas cívicos” a exaltar o primado da vida ativa e civil. Os florentinos Coluccio Salutati, Leonardo Bruni e Matteo Palmieri escreveram tratados que tinham em comum a exaltação da virtude cívica, da *vita negotiosa* em detrimento da *vita contemplativa*. Estes autores, sempre estreitamente ligados à vida política republicana, procuravam avançar na contramão dos ideais contemplativos de Petrarca, que via na paz proporcionada pelos regimes monárquicos a condição pela qual os indivíduos possam ser livres para se entregar aos estudos e à contemplação.⁵⁰ A primazia das virtudes morais nos moldes ciceronianos para a educação dos príncipes é, neste contexto, ampliada por “humanistas cívicos” como Leonardo Bruni para uma proposta vasta de instrução pública.⁵¹

No decorrer do século XV, com a crise da república florentina e o emergir do governo oligárquico dos Médici, o “humanismo cívico” perde força novamente para a exaltação da *vita contemplativa* em relação direta com a vida religiosa: “O mais nobre e prazeroso modo de vida, agora sabemos, consiste em erguer-se por cima das obrigações mundanas da *vita activa*

⁴⁷ SKINNER, Quentin. Political Philosophy. In: SCHMITT, Charles B. (ed.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1988. p. 409, 410.

⁴⁸ SOARES, Nair de Nazaré Castro. *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994. p. 97-121.

⁴⁹ Cf. GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1989. p. 101-126.

⁵⁰ Cf. BARON, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. New Jersey: Princeton University Press, 1955. p. 97, 98.

⁵¹ Cf. SKINNER, op. cit., p. 420-421.

ascendendo às alturas da filosofia e, finalmente, aos reinos beatíficos”.⁵² A filosofia neoplatônica de Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola amparam, neste sentido, as novas concepções defensoras de um pleno empenho intelectual e religioso como único caminho digno de uma vida virtuosa. Algumas das mais profundas manifestações deste novo momento no âmbito da educação principesca são o *De principe* (1468) de Giovanni Pontano e o *De regno et regis institutione* (1484), de Francesco Patrizi. Nestes autores são retomados os temas do primado das virtudes morais no contexto de uma concepção paternalista da monarquia. Patrizi, em particular, defende o primado da sabedoria sobre a fortaleza e insiste na importância da instrução pública, “baseada na crença platônica de que ninguém pode ser bom sem ser instruído”.⁵³

No contexto da educação de príncipes, a relação entre o desenvolvimento do corpo, e das habilidades militares ligadas à virtude da fortaleza (*vis*), e o exercício pleno das virtudes morais (*virtus*) – associação que até então costumava favorecer um equilíbrio entre ambas as partes na formação do príncipe – adquire novas tendências na cultura humanística. A *vis* passa a ser depreciada enquanto medida de ação separada da *virtus* por uma série de autores humanistas. Em outras palavras, as armas, se não forem devidamente amparadas pelas letras, tornam-se meros indícios de bestialidade e selvageria. Como consequência, temas amplamente tratados por Tomás de Aquino e pela escolástica medieval, como o da “guerra justa” – isto é, a legitimidade da guerra em casos específicos como o da cruzada cristã contra os infiéis – passam ao segundo plano no âmbito da tese humanista de preferência das letras às armas.⁵⁴ Tal perspectiva se adequa naturalmente à vida política das cidades italianas, mas o abandono da ideia de “guerra justa” dificilmente ganha amplo respaldo nos escritos políticos do contexto de formação do Império Português – a obra de Frei António de Beja constitui uma das únicas exceções, em que de fato, como veremos adiante, a ideia de “guerra justa” é absolutamente negligenciada e o valor da fortaleza é totalmente submetido à virtude da sabedoria.

Pode-se considerar tardia a difusão dos *espelhos de príncipes* em Portugal. Com a exceção do caso isolado do bispo Álvaro Pais e seu *Speculum Regum* (1341-44) – obra que afirma a supremacia do papado e do poder espiritual em relação ao poder temporal dos reis –,

⁵² SKINNER, Quentin. Political Philosophy. In: SCHMITT, Charles B. (ed.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1988. p. 428: “The noblest and most praiseworthy way of life, we are now assured, consists in rising above the mundane obligations of the *vita activa* by ascending to the heights of philosophy and finally the realms of beatitude.”

⁵³ SOARES, Nair de Nazaré Castro. *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994. p. 114.

⁵⁴ Cf. SKINNER, op. cit., p. 414-415.

é no âmbito da corte de Avis onde foram redigidas as primeiras obras de orientação ética e política com notável abertura à cultura clássica.⁵⁵ Se considerarmos o fato de tais obras terem sido escritas justamente pelos próprios príncipes de Avis, parece natural que se constituam sobretudo enquanto discurso de afirmação da recém-instaurada dinastia⁵⁶. Fazem parte desta safra o *Leal conselheiro*, do “rei-filósofo” D. Duarte e a *Virtuosa benfeitoria*, do Infante D. Pedro. Segundo José Gama, “era necessário consolidar internamente a nova dinastia, não só politicamente, mas também e sobretudo moral e culturalmente, através do exemplo e da intervenção da família real.”⁵⁷

Alocado freqüentemente pela historiografia num meio termo entre o “teocentrismo” medieval e as inovações da época do Renascimento, o pensamento de D. Duarte em seu *Leal conselheiro* é marcado pelo ideal de convergência de todas as atividades governativas para o exercício da vida virtuosa, “fruto duma vontade livre e dum entendimento bem esclarecido”.⁵⁸ O cariz assumidamente ensaístico da obra afasta-a das exposições sistemáticas do método escolástico, inculcando, através de uma orientação reflexiva da filosofia moral, um conjunto de práticas pertinentes ao “bem e virtuosamente obrar”. Há de se destacar a associação estreita do monarca entre o saber e o agir, articulados mediante o bom exercício da prudência e das faculdades do entendimento, da vontade e da experiência, numa ampla conciliação entre “a experiência empírica, pessoal e alheia, e a vida do estudo dos livros e do ensino de letrados”.⁵⁹

Um tanto mais completo e sistemático, do ponto de vista filosófico, é o livro da *Virtuosa benfeitoria*, de autoria do Infante D. Pedro com o auxílio e a finalização de seu confessor, Frei João Verba. A abertura à cultura clássica encontra-se nela particularmente presente, sobretudo em suas apropriações do *De beneficiis*, de Sêneca, e da filosofia de Cícero, cujo *De officiis* o próprio Infante traduziu para o português.⁶⁰ Também se faz notar uma vincada tendência ao neoplatonismo, tanto do ponto de vista antropológico quanto do cosmológico – o que se pode inferir a partir das referências a Platão, Macróbio, Plotino e Dionísio Areopagita; e a partir da idéia de que “o acaso, não escapando embora à razão infinita de Deus, escapa à razão finita do

⁵⁵ Cf. PINHO, Sebastião Tavares de. *Humanismo em Portugal: Estudos*. Vol. 1. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006. p. 18.

⁵⁶ Cf. BUESCU, Ana Isabel. Um discurso sobre o príncipe: a “pedagogia especular” em Portugal no século XVI. *Penélope*, Lisboa, n. 17, p. 33-50, 1997. p. 38. Segundo José Gama, “a nova dinastia de Avis sobe ao trono e inicia uma ação de consolidação da consciência nacional, com uma autêntica revolução cultural. Consolidada a independência política por D. João I, urgia aprofundar internamente a consciência de autonomia cultural face a Castela, e desenvolver progressivamente uma política de afirmação de Portugal no contexto europeu” (GAMA, José. A geração de Avis. In: CALAFATE, Pedro (org.). *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 1. Lisboa: Ed. Caminhos, 1999. p. 386).

⁵⁷ GAMA, *Ibid.*, p. 381.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 383.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 399.

⁶⁰ PINHO, *op. cit.*, p. 41, 53.

homem, pelo cruzamento de séries causais para nós independentes e imprevisíveis”.⁶¹ Tal aspecto, que importa à segunda parte do presente trabalho, levará o infante a negar peremptoriamente o determinismo das predições astrológicas. A virtude da sabedoria é exaltada por D. Pedro nos termos antropológicos do humanismo renascentista, e “se integra no conceito mais vasto de cultura como quadro de aperfeiçoamento do homem, transformando-o num ser douto e bom”.⁶²

Do ponto de vista da origem, natureza e finalidade do poder dos reis, D. Pedro adota uma posição bastante comum aos tratadistas medievais em sua fundamentação aristotélico-tomista: assume a tese da origem divina do poder, dando a entender tacitamente a intermediação da comunidade;⁶³ localiza no pecado original a causa da implementação do senhorio entre os homens; e manifesta uma concepção paternalista e exemplarista do poder dos reis.⁶⁴

O empenho filosófico dos príncipes de Avis constitui um vetor cultural importante para a primeira fase do humanismo luso. Ainda que os regimentos de príncipe portugueses não lhes sucedam de forma imediata, nesta chamada “íclita geração” radica um esforço da monarquia portuguesa em promover a cultura humanística no seu sentido mais pontual: o estudo das letras humanas, da gramática latina e do pensamento clássico. Tal esforço leva Sebastião Tavares de Pinho a postular a existência de uma “escola” de tradutores da corte de Avis, impulsionada por D. Duarte.⁶⁵ Sem que se possa negar, portanto, a contribuição dos príncipes de Avis para a cultura política dos quatrocentos, é importante sublinhar o aspecto episódico e descontínuo deste movimento. Além da notável escassez de obras sobre educação de príncipes até o final do século XV, soma-se o fato do manuscrito final do *Leal conselheiro*, por exemplo, não chegar a se tornar conhecido dos portugueses no período que se segue, visto que, depois da morte de D. Duarte, o livro foi levado pela rainha D. Leonor para Aragão, sua terra natal. De lá teria seguido, segundo Maria Helena Lopes de Castro, um percurso sinuoso até ser redescoberto na Biblioteca Nacional de Paris, já durante o século XIX.⁶⁶

⁶¹ CALAFATE, Pedro (org.). *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 1. Lisboa: Ed. Caminhos, 1999. p. 430.

⁶² *Ibid.*, p. 440.

⁶³ Cf. *infra*, item 1.4.

⁶⁴ CALAFATE, op. cit., p. 430-435.

⁶⁵ PINHO, Sebastião Tavares de. O Infante D. Pedro e a ‘escola’ de tradutores da corte. In: PINHO, Sebastião Tavares de. *Humanismo em Portugal: Estudos*. Vol. 1. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006. p. 53-80.

⁶⁶ CASTRO, Maria Helena Lopes de. *Leal Conselheiro: Itinerário do manuscrito*. *Penélope*, Lisboa, 16, 1995, p. 109-124.

Somente em 1496, no contexto da coroação de D. Manuel, os espelhos de príncipes voltam a figurar na filosofia política portuguesa, com o tratado em latim de Diogo Lopes Rebelo, intitulado *De republica gubernanda per regem (Do governo da república pelo rei)*. E segue-se então outro período ausente de obras do gênero, quebrado apenas pela publicação, em 1525, da *Breve doutrina e ensinança de príncipes* de Frei António de Beja. É apenas a partir do reinado de D. João III que os *specula principum* e as obras de caráter político-filosófico em geral passam a proliferar sobejamente em Portugal.

Neste sentido, a obra impressa de Frei António de Beja e o manuscrito da *Doutrina ao Infante D. Luís*, de Lourenço de Cáceres, redigido entre 1525 e 1528, constituem os primeiros esforços escritos de instrução régia durante o governo de D. João III, situados no início de um grande movimento de afirmação dos ideais políticos católicos frente ao advento da Reforma Protestante. Notavelmente após a publicação do *Tratado da autoridade secular* (1522) de Lutero e do *Institutio religionis christianae* (1536) de Calvino, “o modelo do governante apresentado pela Reforma (...) e o determinismo que pesava sobre o povo, em tudo sujeito à vontade desse governante, originaram a sua contrafacção, neste particular, nos tratadistas de linha ortodoxa católica.”⁶⁷ Os teóricos da Contra-Reforma e seus predecessores convertem-se assim nos principais detratores do poder absoluto dos reis defendido pelos reformistas, evocando, por vezes, a superioridade do poder espiritual do papa nos moldes do *Speculum regum* de Álvaro Pais, ou, mais amplamente no caso ibérico, na afirmação da transferência do poder aos reis por parte da comunidade.⁶⁸

A partir da década de 1540, os humanistas ibéricos voltar-se-ão não apenas contra os reformistas, como também contra a difusão dos ideais de Maquiavel.⁶⁹ Embora tenha sido redigida por volta de 1513, a obra capital do chanceler Florentino, *O príncipe*, só será editada pela primeira vez postumamente em 1532. Apesar de ter sido antecipada pelo humanista italiano Agostino Nifo em seu *De regnandi peritia*, praticamente um plágio do manuscrito de *O príncipe* ao qual Nifo teve acesso, não temos notícia de que esta obra tenha sido conhecida

⁶⁷ SOARES, Nair de Nazaré Castro. *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994. p. 185.

⁶⁸ CALAFATE, Pedro (org.). *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 2. Lisboa: Ed. Caminhos, 1999. p. 47. Calafate afirma ainda sobre a tese da origem popular do poder no pensamento de D. Jerónimo Osório: “Nestas teses podemos encontrar também a medida do distanciamento da sua doutrina política perante as concepções de Lutero, defensor de um absolutismo que diviniza o poder dos soberanos, bem como da servidão de uns e do poder despótico de outros.” (Ibid., p. 105).

⁶⁹ Cf. SOARES, op. cit., p. 137: “A atitude de oposição a Maquiavel ou aos autores reformistas – com o seu modelo de príncipe, que confina com o delineado pelo chanceler florentino – ou ainda a preocupação de orientar os príncipes dos diversos estados, salvaguarda dos interesses nacionais, postos acima dos interesses pessoais, que o absolutismo (assente no regalismo romano) favorecia, são os principais factores responsáveis pela enorme proliferação de tratados de educação de príncipes.”

pelos humanistas portugueses – ainda que Nifo, com seu *De falsa diluvii prognosticatione*, seja citado recorrentemente por Frei António de Beja em seu tratado anti-astrológico. Fato é que os detratores de Maquiavel e de sua dissociação entre a prática política e a moral cristã lançaram mão de um arsenal argumentativo que, grosso modo, já vinha sendo empregado pelos autores de espelhos de príncipes pelo menos desde Tomás de Aquino. É claro que, como em quaisquer outras conjunturas históricas, o discurso político, ainda que tenha suas bases nas mesmas tradições, manifesta-se de forma significativamente distinta e molda-se à conjuntura concreta na qual pretende interferir, explícita ou veladamente.

Neste sentido, já é referenciado de forma indireta o advento da Reforma na *Breve doutrina e ensinança de príncipes*, e podemos colher em sua estrutura argumentativa a presença de alguns ideais que poderiam teleologicamente passar por “pré-tridentinos”. No entanto, tais ideais devem ser entendidos no contexto das primeiras expressões de reação ao pensamento de Lutero, que não constituía ainda o tema central do discurso político católico. A obra de Maquiavel não havia atingido ainda a repercussão de que desfrutará nas décadas seguintes, portanto é natural que Frei António de Beja não faça menção ao chanceler Florentino e seu pragmatismo político. A *Breve doutrina* será mais bem compreendida se a considerarmos no âmbito dos primeiros esforços discursivos sobre a monarquia lusa no reinado de D. João III, cujo alcance cultural e cosmopolitismo ganham cada vez mais força ao longo do século XVI; e de uma manifestação prática e vernacular do ideal de intervenção dos homens de letras na sociedade política – paradigma herdado em grande medida dos humanistas italianos e de suas reinterpretações do pensamento clássico, sobretudo aquele de Cícero e Sêneca, voltados para a ética política e o exercício das virtudes cívicas.

Se é verdade que, dentre os livros de educação de príncipes, “raro é o trabalho em que não se reconheça uma nova contribuição, em que não seja posto um novo problema ou uma maneira diferente de encarar os que já estavam equacionados”, isto se deve mais às enunciações discursivas que, descontinuamente, interpretam e modificam o mundo em que concretamente se inserem, do que à marcha de “uma linha de evolução progressiva, ao lado do que porventura se repete”.⁷⁰ Desta forma, torna-se pertinente para a análise do discurso político de Frei António de Beja que nos debruçemos sobre suas formulações de modo a não circunscrevê-las aos limites das estruturas normativas características de um “gênero literário”, e sim tomando-as em constante articulação com os temas político-filosóficos dos quinhentos portugueses, para que sejam melhor compreendidas em sua conjuntura.

⁷⁰ DIAS, Mário Tavares. Introdução. In: BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 22.

Em um dos seus livros mais conhecidos fora da Itália, Eugenio Garin propõe, acerca dos diferentes gêneros literários pelos quais se manifestam os grandes humanistas do *Quattrocento* – cartas, orações, tratados, diálogos, notas autobiográficas – que estes se tornam “tanto mais eficazes quanto menos o autor se fecha nas formas tradicionais e mais se empenha no problema concreto que o preocupa”.⁷¹ A cultura do humanismo renascentista – movimentando-se entre novas interpretações de antigas tradições; velhas tópicos aplicadas a novas conjunturas; descartes e retomadas de idéias e autores – dificilmente pode ter seu alcance redutível aos aspectos formais e estéticos de suas manifestações escritas, sobretudo quando estes mesmos aspectos sintonizam-se formalmente com a alvorada de uma nova filosofia, de um novo pensamento político, de uma nova concepção do lugar do homem no mundo.

1.2 Filosofia moral e divindade da alma

Em 1544, Francisco de Monzón, mestre castelhano, capelão e pregador régio de D. João III, iniciava seu *Libro primero del espejo del principe christiano* com um prólogo aos “pios leitores” em que aludia ao deslocamento do pensamento de Sócrates em direção a uma filosofia interessada exclusivamente nas virtudes da alma. A princípio inclinado à investigação de todos os aspectos relacionados à natureza, Sócrates “después cayo en la cuenta quan poco aprovechava saber todas las especulaciones, para reformación de la vida humana, y para poseer las verdaderas virtudes”.⁷² Monzón valoriza desta forma a filosofia moral em detrimento da natural, enquanto exalta a sabedoria dos antigos filósofos – injustamente depreciados por parte da ortodoxia cristã por seu paganismo⁷³ – e celebra o martírio de Sócrates, que negou o panteão dos deuses de Atenas para admitir uma única e verdadeira divindade. Exemplos como este de uma leitura cristã da filosofia platônica, voltada para a investigação do elemento humano e sua conduta virtuosa são mais do que freqüentes dentre os humanistas do Renascimento, notadamente a partir da difusão da *Theologia platonica* de Marsilio Ficino.

⁷¹ GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1989. p. 101.

⁷² MONZON, Francisco de. *Libro primero del espejo del principe christiano*. Lisboa: António Gonçalves, 1571. fol. 2v. A citação teve mantida a ortografia original.

⁷³ *Ibid.*, fol. 3v. “No conocen las pedras preciosas que estan encerradas en las conchas de aquellas parábolas y proverbios antiguos”.

Antes que os diálogos platônicos tivessem suas traduções quatrocentistas e atingissem renovada notoriedade na filosofia européia, os fundamentos clássicos da ética e da filosofia moral para o pensamento cristão tinham como fontes capitais, além da via estoíca de Cícero e Sêneca, a *Ética a Nicômaco* e a *Política* de Aristóteles – interpretadas e difundidas pela síntese de Tomás de Aquino. A ética ou filosofia moral era dividida por Aristóteles em três partes: a monástica, concernente às ações individuais; a economia, às atividades domésticas; e a política, à administração do Estado e à sociedade civil. Segundo Jill Kraye, a via aristotélica da filosofia moral se adequava de modo eficaz ao discurso sistemático da filosofia escolástica medieval. Mais do que em outros autores antigos, a clareza metódica da argumentação e da categorização nos textos do estagirita tornaria sua filosofia mais apropriada aos padrões da Escola e seus comentários silogísticos. Contudo, durante o Renascimento, alguns escritores passariam a questionar a aplicabilidade da *Ética* à doutrina cristã, sobretudo quando confrontadas as proposições aristotélicas à dialética um tanto mais solta e menos sistemática de Platão.⁷⁴

Mas o problema de fato situava-se num plano bem mais profundo que o da mera formalidade das exposições.

Para Aristóteles, a finalidade da ética ou da filosofia moral é fornecer os meios para que os homens alcancem o “sumo bem”, isto é, a felicidade – ainda que o filósofo leve em conta a subjetividade do conceito. A felicidade pode se manifestar de formas absolutamente distintas para cada tipo humano, mas, dentro de um leque amplo de meios possíveis, deve significar a “boa vida” e a “boa ação”, isto é, viver e agir reta e virtuosamente. O hábito da virtude, enquanto “estado de ânimo”, constitui um pressuposto indispensável para a “boa ação”, mas não a determina por si mesmo, donde sugere o estagirita que a felicidade, ou a “boa vida”, consiste no exercício em ato da virtude.⁷⁵ Importa que o “sumo bem”, a finalidade da filosofia moral, para Aristóteles e os peripatéticos, situa-se portanto dentro da ordem do mundo – trata-se da felicidade vivida em si mesma. Para o homem que vive e age bem, “as ações virtuosas

⁷⁴ KRAYE, Jill. Moral Philosophy. In: SCHMITT, Charles B. (ed.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1988. p. 325. Entendemos, entretanto, que a exposição sistemática dos textos de Aristóteles se deve menos ao próprio Estagirita do que à forma como foram posteriormente compilados, e admitimos não ser mais sistemática, em diversos aspectos, que a própria dialética platônica.

⁷⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Ed. Abril, 1984 (Col. Pensadores). p. 57: “Também se ajusta à nossa concepção a dos que identificam a felicidade com a virtude em geral ou com alguma virtude particular, pois que à virtude pertence a atividade virtuosa. Mas há, talvez, uma diferença não pequena em colocarmos o sumo bem na posse ou no uso, no estado de ânimo ou no ato. Porque pode existir o estado de ânimo sem produzir nenhum bom resultado (...) mas a atividade virtuosa, não: essa deve necessariamente agir, e agir bem.”

devem ser aprazíveis por si mesmas” de modo que “sua própria vida [seja] aprazível por si mesma”.⁷⁶

Pelo menos a partir de Petrarca, a idéia de que o ato da virtude na filosofia aristotélica constitui o “sumo bem” em si mesmo passa a ser questionada em termos de sua inadequação aos ideais cristãos de salvação e de imortalidade da alma.⁷⁷ O “sumo bem” que, no pensamento cristão, é Deus, não pode situar-se dentro da ordem do mundo, e sim necessariamente fora dela. É precisamente pela consideração deste aspecto da doutrina cristã que a filosofia de Platão voltará a figurar no pensamento religioso da época do Renascimento, com vigor e recorrência que não encontravam paralelos desde a patrística dos primeiros filósofos da Igreja. Ainda que Aristóteles concorde com Platão sobre a suma benignidade da contemplação (e nisso Lorenzo Valla percebia de fato uma incoerência por parte do estagirita),⁷⁸ este último a restringe à contemplação de Deus, através do conhecimento da alma humana e sua natureza divina. Se, no pensamento Cristão, a única salvação possível consiste na entrega contemplativa do ser ao amor divino, e no desapego às coisas do mundo com vistas ao “bem supremo” que se situa fora do mundo, então sua finalidade se aproxima à dos platônicos que propunham uma “salvação que consiste numa separação, na entrada em nova via, o caminho da luz que é o caminho da vida, através de um banho que liberte a substância em si pura e perfeita [a alma], e que a reconduza à sua morada, ao seu lugar natural.”⁷⁹

Como já foi sublinhado, o reingresso da filosofia platônica no pensamento cristão, no contexto da cultura renascentista, passa necessariamente pela figura de Marsilio Ficino. Ainda que dificilmente possamos dizer que o caminho intelectual do médico florentino tenha encontrado uma sólida continuidade ou que seja representativo de uma ampla conjuntura filosófica, seu pensamento não deixa de desenvolver algumas das mais extremas posições acerca do problema do abandono do mundo físico e da transitoriedade das obras mundanas, e da exaltação da vida totalmente dedicada à contemplação dos mistérios divinos. Como bem descreve Eugenio Garin acerca da posição de Ficino em relação à filosofia peripatética:

⁷⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Ed. Abril, 1984 (Col. Pensadores). p. 57, 58.

⁷⁷ KRAYE, Jill. Moral Philosophy. In: SCHMITT, Charles B. (ed.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1988. p. 321: “Although, according to Petrarch, virtue was not man's final goal, as pagan philosophers had thought, nonetheless the right road to that goal (which was, of course, God) passed through the virtues.”

⁷⁸ Ibid., p. 335: “Lorenzo Valla objected to Aristotle's argument that contemplation was the sole activity of the gods. For according to Valla, contemplation was a learning process and therefore an inappropriate activity for the gods, who already knew everything. It was, furthermore, inconsistent for Aristotle to claim that man was a political animal and then to exhort him to imitate gods who did nothing but contemplate and therefore had no social relations whatsoever.”

⁷⁹ GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1989. p. 22.

para Ficino, a perspectiva de Aristóteles e a de Epicuro são equivalentes: ambos são substancialmente *físicos* e não superam a natureza; mas essa fidelidade ao limitado supõe a condenação do homem a uma situação sem significado. (...) A nossa procura constante não indica um impulso para o trabalho mundano, mas a secreta atração do infinito: a certeza de que para além das coisas, para além de todas as coisas finitas, se encontra a verdade e a vida.⁸⁰

A desvalorização da filosofia peripatética e sua concepção imanente do “sumo bem” por parte de Marsilio Ficino não diz respeito somente ao Aristóteles físico, mas dirige-se também ao Aristóteles moral, e neste ponto reside o radicalismo de sua “teologia platônica”, de sua abnegação de tudo o que pertence à ordem deste mundo, inclusive das obras dos homens em si mesmas, do “horror de sua condição moral”.⁸¹ Esta recusa levará Ficino a buscar no hermetismo e na magia natural as formas nobres de ação humana no mundo, a partir da interpretação da “linguagem secreta de Deus”, cujos signos se ocultam além da natureza e do mundo sensível.⁸²

Para além de uma submissão da filosofia natural à filosofia moral, de um desinteresse pela ordem da natureza e de uma exaltação da alma humana enquanto partícipe da imagem divina, a posição de Ficino constitui um aspecto praticamente único e isolado do pensamento renascentista. Mesmo Giovanni Pico della Mirandola, um de seus amigos mais próximos e intelectualmente afins, assume uma perspectiva conciliatória entre platonismo e peripatetismo, e uma confiança na dignidade humana em que os obstáculos à ascendência em direção à divindade, tão lamentados por Ficino, já não existem mais. A filosofia antropológica de Pico, ainda que tenha com o pensamento ficiniano inúmeras afinidades, infere muito enfaticamente que o homem se faz através do agir, e mesmo a entrega à contemplação depende diretamente da livre escolha, propriedade que constitui o homem em sua especificidade. O conhecimento necessário para a ação, e para a ação política especificamente, do ponto de vista dos humanistas, deve se restringir ao estudo das *humanidades*, e de nada servem para isso as “ciências”, que na concepção escolástica abrangem o conhecimento demonstrativo sobre a essência das coisas palpáveis.⁸³ Nas palavras do humanista italiano António Brocardo, “o correto e prudente é que as nossas

⁸⁰ GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1989. p. 251.

⁸¹ *Ibid.*, p. 250.

⁸² Cf. GARIN, Magia e astrologia na cultura do Renascimento, p. 131-146; e *Id.*, *Imagens e símbolos em Marsilio Ficino*, p. 245-262. In: *Id.*, *op. cit.*

⁸³ Cf. OSLER, Margaret J. Mixing Metaphors: Science and Religion or Natural Philosophy and Theology in Early Modern Europe. *History of Science*, 1998, 36, p. 91-113. p. 91: “In the early modern period, the term ‘science’ retained its Scholastic meaning: ‘*scientia*’ referred to demonstrative knowledge of the real essences of things.”

repúblicas não se governem pelas ciências demonstrativas, verdadeiras e certas para qualquer época, mas pelas opiniões retóricas, variáveis e mutáveis (como são as nossas obras e as nossas leis)”.⁸⁴

Em Portugal, a tradição aristotélico-tomista dificilmente perdeu espaço para a difusão dos textos platônicos. Estes foram revisitados pelos filósofos portugueses do século XVI sem que as bases morais da filosofia aristotélica fossem de fato postas em questão. Houve, sim, em alguns humanistas, uma vigorosa polêmica voltada contra a degenerada dialética da escolástica medieval, onde cabe apontar aquela característica que Garin percebe como tão própria ao humanismo renascentista, que é a idéia de pertencimento a algo inteiramente novo, “moderno”, distinto do que antes sucedeu.⁸⁵ Melhor exemplo é a *Oratio pro rostris (Oração da sapiência)* de André de Resende, em que o humanista eborense se revolta contra a dialética escolástica, seus “viciadíssimos silogismos” e seus “vocábulos ambíguos e monstruosos”, para defender uma dialética simples, clara, que “traz luz à verdade, nervos à oração” e “atrai fé às frases”.⁸⁶ Em Resende, junto com a crítica estética à escolástica, o que se manifesta em termos éticos é um ímpeto de reforma e purificação das estruturas eclesiais, influenciado marcadamente pelo humanismo cristão de Erasmo.⁸⁷ Afora esta alocação da filosofia escolástica num tempo a ser superado – não das formulações aristotélico-tomistas, mas tão somente de sua posterior e suposta degeneração na filosofia da Escola – os textos de Aristóteles e de seus comentadores continuam a ser fundamentais para as bases éticas do pensamento filosófico português. Mas importa ressaltar que isto não diminui a presença de Platão e da filosofia neoplatônica: a convivência entre platonismo e aristotelismo constitui um dos mais marcantes aspectos da filosofia moral da primeira fase do humanismo luso. O que se observa em muitos casos é um distanciamento, nas bases do platonismo cristão, mas também do aristotelismo político e moral, em relação à filosofia natural, e conseqüentemente da física aristotélica e suas interpretações mais naturalistas – à frente das quais se coloca Pietro Pomponazzi e a tradição paduana, que recusava a separação platônica entre o intelecto e a

⁸⁴ Apud. GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1989. p. 119.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 25: “Mas o momento decisivo foi o da oposição da nova cultura à cultura antiga – quer dizer, o Renascimento -, que superou definitivamente o mundo clássico, no momento em que se contemplou de frente, como algo separado e distinto; digo, pois, que entre o antigo e o novo estão aqueles séculos de meditação em que cada elemento do pensamento foi discutido e analisado exaustivamente.”

⁸⁶ RESENDE, André de. *Oração de sapiência*. In: *Id.*, *Algumas obras de André de Resende, vol. I (1531-1551)*. Lisboa: Ed. Távola Redonda, 2000. p. 147.

⁸⁷ Cf. RESENDE, André de. *Oração do Sínodo de Évora*. In: *Id.*, *op. cit.*

percepção sensível, e gerava uma grande polêmica contra Ficino e os neoplatônicos acerca da imortalidade da alma e do lugar do homem na natureza.⁸⁸

A primazia da filosofia moral e do autoconhecimento em relação à filosofia natural é elegantemente formulada por Frei Heitor Pinto em seu *Diálogo da verdadeyra philosophia*, um dos seis diálogos que compõe o livro *Imagem da vida christã*, de 1563. A obra tem como interlocutores principais um filósofo pedante, “dado muito ao estudo da humanidade, que presumia excessivamente de discreto e grande filósofo, e queria antes parecê-lo, que sê-lo”;⁸⁹ e um ermitão, seu antigo companheiro de academia, mas há muito devoto da meditação e da vida monástica. A primeira disputa entre os dois diz respeito ao sentido da vista – ambos a tomam como o mais nobre dos sentidos, mas o primeiro o assume como propriedade dos “olhos do corpo”, que percebem o mundo em sua realidade física e palpável, enquanto o segundo, diminuindo o valor da percepção do mundo físico pelos olhos corporais, afirma a superioridade da vista enquanto propriedade dos “olhos do entendimento” ou dos “olhos da alma”. Exaltando a luz que emana de Deus em detrimento da luz que emana do Sol, afirma o ermitão que “ainda que os cegos não possam julgar e discernir o branco do negro, basta que possam julgar e discernir o verdadeiro do falso, o justo do injusto, o honesto do torpe, e finalmente o bom do mau.”⁹⁰

Defendendo a perspectiva da superioridade da alma em relação ao corpo, e do mundo espiritual em relação ao natural, explica o ermitão que a verdadeira filosofia “não consiste no conhecimento de muitas cousas (...) por que pouco aproveita a um homem conhecer muitas cousas, se não conhece a si mesmo, nem faz cousas conformes ao para que foi criado”, e conclui logo em seguida que “a verdadeira filosofia começa no homem pela consideração de si mesmo”.⁹¹

O caminho do autoconhecimento e da virtude, na obra de Frei Heitor Pinto e, de fato, na quase totalidade dos autores humanistas, não se delineia como uma via radicalmente antropocêntrica onde o homem deva ter a si mesmo como parâmetro único de valor. Em primeiro lugar, como bem observou Renato Epifânio, porque a contemplação de si mesmo visa o conhecimento daquilo que está presente e é comum tanto a si quanto a todas as outras coisas; isto é, tanto o homem quanto todas as outras coisas têm em comum o fato de *serem*,

⁸⁸ Cf. GARIN, Eugenio. L'aristotelismo e il problema dell'anima. In: *L'umanesimo italiano*. Bari: Laterza, 1973. p. 156-170. Sobre este movimento, v. a seção 2.1 do presente trabalho.

⁸⁹ PINTO, Fr. Heitor. *Imagem da vida christã*. Coimbra, 1563. fol. 1v.

⁹⁰ *Ibid.*, fol. 31.

⁹¹ *Ibid.*, fol. 37.

em seu aspecto mais verdadeiro e profundo, apenas enquanto participação de Deus⁹². Tal perspectiva resume Frei Heitor Pinto numa analogia geométrica que faz recordar algumas das proposições teológicas de Nicolau de Cusa:⁹³

Toda bondade está no ponto do meio da esfera, do qual procede a formosura ela mesma. A esfera tem um ponto no meio que se chama centro, do qual saem as linhas para a circunferência. Pelo centro entendem eles a Deus, e que por si, por sua essência e natureza só ele é bom, e que a formosura das criaturas assim interior como exterior é por participação desta suma bondade, que é Deus.⁹⁴

Partindo destas proposições, a contemplação do homem por si mesmo dificilmente se exaure no autoconhecimento enquanto fim último da filosofia, visto que através do conhecimento de si mesmo chega-se, ainda que nunca de forma objetiva, ao conhecimento de Deus. E, a partir do conhecimento de Deus e somente dele, pode-se vir a conhecer com verdadeira sabedoria as “outras cousas”, isto é, o mundo natural. A curiosidade humana acerca da natureza e sua investigação direta não constituem, portanto, uma forma nobre de conhecimento, porque “ciência sem caridade é areia sem cal. E esta é a ciência *sem conhecimento de nós e sem virtude*, em especial quando é *de cousas*, que nos danam” e, seguindo o mesmo raciocínio, “onde falece a Graça, ainda que sobeje a ciência, não são os entendimentos tão claros, que não vivam às escuras”.⁹⁵

O entendimento contemplativo da condição humana começa pela constatação de seu caráter duplo: se, por um lado, o homem ergue a cabeça para sentir ser feito à imagem e semelhança de Deus, por outro ele olha o chão para saber ser terra. Assim, vive o homem entre a elevada substância da alma, que existe em Deus por participação, e a sensualidade de sua fraca condição corporal e mundana. Este duplo aspecto dificilmente engendra um equilíbrio entre seus extremos, já que pode (e deve) o homem escolher qual caminho seguir. Como constata Frei Heitor Pinto nas palavras do ermitão, Deus deu ao homem “corpo corruptível, e comum com os brutos animais, mas alma racional e imortal. *Se vive segundo a carne, é comparado aos brutos, se vive segundo o espírito, é companheiro dos Anjos*”.⁹⁶ Aproximando-se das formulações antropológicas de Giovanni Pico, Frei Heitor associa a substância da alma à própria condição humana, dado que, em seu aspecto corporal, o homem

⁹² EPIFÂNIO, Renato. Entre Frei Heitor Pinto, Frei Amador de Arrais e D. Gaspar de Leão. In: CALAFATE, Pedro (org.). *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 2. Lisboa: Ed. Caminhos, 1999.

⁹³ Particularmente o capítulo em que o cardeal alemão procura provar como “o infinito é em ato aquilo que o finito é em potência”. CUSA, Nicolau de. *A douta ignorância*. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 28.

⁹⁴ PINTO, Fr. Heitor. *Imagem da vida christã*. Coimbra, 1563. fol. 32v.

⁹⁵ *Ibid.*, fol. 41v.

⁹⁶ *Ibid.*, fol. 46.

não difere em especial dos “brutos animais”: “verdade é que o homem é composto de corpo e alma, que são matéria e forma, mas é a alma tanto mais excelente que o corpo, que chamam ao homem alma, e ao corpo seu instrumento”.⁹⁷

Sendo a alma identificada, portanto, à própria condição específica da humanidade, deve o homem trilhar o caminho que lhe cabe, para assemelhar-se aos anjos e distanciar-se dos brutos animais que, de sua própria condição corporal, limitam-se ao vislumbre da terra e das coisas inferiores. Distintamente, ao homem foi dada a capacidade de contemplar toda a criação: “daqui vieram os Gregos chamar *anthropos* ao homem, que quer dizer cousa que contempla & olha para cima”:

E porque nós temos a cabeça alevantada para cima, disse Platão que o homem era árvore transversa, não fixa na terra, mas virada para o céu, porque tendo os ramos, que são os pés, na terra, tem a raiz, que é a cabeça, para o céu, donde lhe vem o mantimento, & nutrimento, com que se rega & sustenta (...) E como os pés sejam os ramos, & as cabeças os troncos & raízes, segue-se que os maus andam com os pés para cima, & com a cabeça para baixo, *contra natureza*.⁹⁸

Para Frei Heitor Pinto e sua leitura platônica, é da própria natureza do homem buscar a contemplação das coisas divinas e celestiais. E se a isto não se inclinar, estará caminhando contra sua tendência natural, sendo mais animal terreno que criatura divina, feita à imagem e semelhança de Deus. Esta imagem platônica é das mais conhecidas e citadas pelos humanistas do Renascimento. João de Barros, em sua *Ropica pñefma*, a emprega nas palavras de Ovídio: “Deu o Fabricador de todas as cousas ao homem rosto alto e mandou-lhe contemplar o céu; não o fez, como os outros animais, com ele derrubado, curvo e posto na terra”.⁹⁹

A mesma idéia, formulada de modo bastante semelhante, foi veiculada treze anos antes do *Diálogo da verdadeira philosophia* pelo teólogo e confessor régio Álvaro Gomes, em seu *Tractado da perfeição da alma*. Como um dos diversos argumentos que sustenta em defesa da tese da imortalidade da alma, Gomes associa a inclinação contemplativa do homem à incorruptibilidade da alma enquanto participação de Deus:

Sinal disto temos porque como quer que todos os animais sejam criados com olhos e cabeça inclinados na terra, o homem somente olhando para cima, com os olhos no céu, foi sua criação; e assim, como desprezando a baixeza da terra, todo seu trabalho é por buscar as cousas de cima, porque lá sente que está o seu sumo bem; e lembrado da condição em que foi criado,

⁹⁷ PINTO, Fr. Heitor. *Imagem da vida christã*. Coimbra, 1563. fol. 48v.

⁹⁸ *Ibid.*, fol. 60v, 61.

⁹⁹ BARROS, João de. *Ropica Pñefma*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983. p. 61.

com a mesma *natureza que o a isso constrange*, sentindo que donde a alma veio, para lá deve tornar a subir, ao eterno Deus está especulando.¹⁰⁰

O *Tractado* de Gomes, que trouxe contribuições importantes dos textos platônicos à cultura portuguesa, foi notadamente conhecido por Frei Heitor Pinto, como confirma Artur Moreira de Sá.¹⁰¹ De fato, as formulações platônicas acerca da imortalidade e da superioridade da alma apresentam, nos dois autores, alguns fortes pontos de contato. Entretanto, existem diferenças substanciais no que concerne aos distintos objetivos das duas obras. Enquanto a *Imagem da vida cristã*, de Frei Heitor Pinto, procura por meio de diálogos estabelecer uma doutrina moral, referente à conduta ética e ao exercício da virtude no decorrer da vida humana, Álvaro Gomes dedica seu tratado à pura investigação das características substanciais e condicionamentos da alma, sem enveredar pelos caminhos normativos da filosofia moral. Neste sentido, apesar de se ter insistido em muito sobre o platonismo deste último,¹⁰² é apenas em relação aos argumentos pela imortalidade da alma que Gomes aceita amplamente a perspectiva platônica. Em todos os outros casos, a opinião de Platão é veementemente refutada, senão pelos argumentos de Aristóteles (que o autor assumidamente conhecia apenas por meio dos comentadores), pelas doutrinas determinadas “em concílio” ou estipuladas pelos “teólogos doutores”.¹⁰³

Uma das grandes obras primas da filosofia moral no Renascimento português, a *Ropica pñefma*, publicada em 1532 por João de Barros, formula, através de um diálogo alegórico entre a Razão, o Tempo, o Entendimento e a Vontade, uma dura crítica ao desconcerto e à inversão de valores do mundo moderno. A Razão, veículo das posições do autor, representa os valores morais e espirituais, enquanto o Entendimento e a Vontade, corrompidos pela mundaneidade do Tempo, defendem a materialidade dos bens temporais, oferecendo à primeira uma série de mercadorias que se identificam com os sete pecados capitais. A impecável estrutura dialética e a amplitude da obra no que concerne à variedade dos temas e a um claro posicionamento em relação aos problemas morais da época – personificados na retidão de costumes da Razão – fazem da *Ropica pñefma* uma das mais consumadas manifestações dos primeiros momentos do humanismo luso.

¹⁰⁰ GOMES, Álvaro. *Tractado da perfeição da alma*. Introdução e notas de A. Moreira de Sá. Coimbra, 1947. p. 68.

¹⁰¹ SÁ, A. Moreira de. Introdução. In: GOMES, op. cit., p. xxxv. “A *Imagem da vida cristã* (...) tem inúmeros pontos de contacto e por vezes frases iguais às do *Tratado de perfeição da alma*”. p. xxv. Álvaro Gomes de fato trouxe um exemplar dos diálogos platônicos traduzidos por Marsilio Ficino. Ibid., p. iii.

¹⁰² Cf. CARVALHO, Joaquim de. Apresentação. In: GOMES, op. cit.

¹⁰³ GOMES, op. cit., p. 22, 33.

Os ideais platônicos de imortalidade da alma são amplamente aceitos e defendidos pelo autor, ainda que mormente por meio de fontes indiretas – Cícero, Sêneca, Agostinho, Horácio e Ovídio. É significativo, entretanto, que o ataque da Razão às doutrinas defendidas por seus opositores, nas quais avultam as posições do aristotelismo paduano pela morte da alma intelectual quando finda a existência corporal,¹⁰⁴ seja muito freqüentemente formulado a partir das obras de Aristóteles, nomeadamente *De anima*, *De generatione et corruptione*, a *Metafísica* e a *Física*, e de uma articulação direta da doutrina aristotélica das formas aos motivos cristãos da graça e do lume divino da alma humana. Identifica-se a alma ao conceito aristotélico de substância, e sua forma (que “qualquer substância há de ter”) à dualidade entre graça e pecado, e a geração de um supõe a corrupção do outro.¹⁰⁵ A lei natural, impressa por Deus na alma dos homens através do lume da razão, seria, por indução, evidência da incorruptibilidade da substância espiritual em si mesma:

Este lume e claridade é tão vivo e claro em todo o gênero humano que, sem lei e preceitos, Gentios, Judeus, Cristãos e Mouros, todos entendem suas enfermidades; per este lume conhecem esta universal mezinha: ‘O que não queres para ti a outrem não faças’. Com este lume conheceu o espírito ser uma substância intelectual sem corrupção, alcançando per natural desejo estar o seu fim e repouso na eternidade de seu princípio, e que o corpo, que tanto louvaste, se corrompia na primeira matéria.¹⁰⁶

No longo discurso sobre “quão perfeita e ordenada vai a Natureza”, o Entendimento toma a perspectiva da excelência do conhecimento objetivo sobre as coisas do mundo. O desafio da Razão precede a passagem, na qual o Entendimento descreve as ciências a ele ensinadas pelo Tempo, com as palavras: “Ignorâncias devem ser [tais ciências]; pois te não ensinaram conheceres a ti mesmo: dar-te-iam olhos para ver a outrem e não a ti.”¹⁰⁷ O Entendimento, tendo seu orgulho ferido pela Razão, versa então sobre diversas áreas do conhecimento, tendendo sempre às concepções de cada uma delas que a cultura humanística sempre procurou combater, seja em contraste com a formalidade escolástica, seja em oposição ao determinismo das práticas divinatórias. Sobre a gramática, enfatiza os “preceitos, figuras e cores retóricas para declamar, orar, compor em prosa e metro”; sobre a lógica, gaba-se de

¹⁰⁴ Cf. GARIN, Eugenio. *L'umanesimo italiano*. Bari: Laterza, 1973, loc. cit. ; CALAFATE, Pedro. João de Barros. In: Id. (org.), *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 1. Lisboa: Ed. Caminhos, 1999. p. 72.

¹⁰⁵ BARROS, João de. *Ropica Pnema*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983. p. 36. Diz a Razão à Vontade: “Porque, bem como os médicos do corpo, que tanto louvaste, acham que nele há saúde ou enfermidade, assim os da alma, que tu não conheces ou negas, põem em ela dois termos: graça ou pecado, conformando-se com a Natureza, que qualquer substância há de ter forma; qual esta seja: será da graça ou do pecado. Não pode a alma receber mais que um destes, da maneira que se todas as coisas geram: que a corrupção dum é causa doutra.”

¹⁰⁶ Ibid., p. 36.

¹⁰⁷ Ibid., p. 41.

conhecer todos os “silogismos demonstrativos, dialéticos e sofísticos”; em aritmética, música e geometria, descreve as distintas categorias de números, progressões, consonâncias e operações matemáticas de forma assaz objetiva; sobre a astrologia, exalta a herança de Ptolomeu e o determinismo da influência dos corpos celestes, da teoria das “grandes conjunções” de Albumasar e Abenragel;¹⁰⁸ conclui com as outras artes divinatórias, amplamente condenadas pela Igreja e detratadas pelos humanistas, como a quiromancia e a geomancia. O pedantismo do Entendimento, translúcido em sua exposição acerca das diversas ciências, manifesta-se justamente com a crença de que a excelência da natureza consiste “em dar aos homens olhos e juízo com que vejam e julguem a outrem e não a si”.¹⁰⁹

O discurso logo se estende à exaltação da avareza dos mercadores, da desonestidade dos juristas e canonistas e da decadência da filosofia, visto que “não se dá alguém tanto agora à sua contemplação que arranque os olhos ou lance a fazenda ao mar, como os antigos filósofos, por entender a providência das formigas; somente por causa da medicina ouvi alguns livros de Aristóteles, com a primeira e segunda Fen de Avicena”.¹¹⁰ Para o Entendimento, portanto, o que se há de aproveitar em Aristóteles não são as idéias morais e políticas, mas tão somente os aspectos medicinais interpretados pelo filósofo natural e médico árabe Avicena. Sua concepção da sabedoria é essencialmente naturalista, consiste em conhecer objetivamente as coisas do mundo e as práticas dos homens, sem o exercício da virtude, sem caridade, com uma moral distorcida, sem o conhecimento de si mesmo, tão caro aos preceitos da Razão, que logo retruca: “pode ser que alcançarias conheceres a ti mesmo, pois as muitas letras te confundiram o juízo.”¹¹¹

A mesma concepção naturalista é manifesta pela Vontade em sua insistência na tese da mortalidade da alma, dirigindo-se à Razão: “tu queres que [a alma] seja uma substância intelectual e imortal, e ela é, quanto a meu juízo, um espírito movedor, terminado em seu ofício e não em seu ser, como o peso do relógio que obra enquanto dura a têmpera em que foi posto.”¹¹² O naturalismo paduano da Vontade, a Razão o combate com os preceitos de Lactâncio, Laércio, Ovídio, Sêneca e Cícero, em suas apropriações mais enfáticas da doutrina platônica: “A alma, enquanto está retida em o cárcere do corpo, sentindo corruptas paixões, dá

¹⁰⁸ Sobre a tradição astrológica árabe e a teoria das grandes conjunções, diretamente relacionadas à prática da astrologia divinatória no Ocidente, cf. *Infra*, seção 2.1.

¹⁰⁹ BARROS, João de. *Ropica Pnefma*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983. p. 41-44.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 46.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 56.

¹¹² *Ibid.*, p. 59.

lugar às mortais dores. Mas, tanto que o corpo é corrompido e ela acha liberdade, é levada ao céu, onde está eternamente sem pena, porque assim o dispôs a Divina Providência.”¹¹³

A mesma submissão dos “olhos do corpo” aos “olhos do entendimento”, defendida por Frei Heitor Pinto em seu *Diálogo da verdadeyra philosophia*, é inferida por João de Barros, quando a Vontade evoca as palavras de Salomão em defesa da mortalidade da alma: “Um mesmo fim é o do homem e o dos brutos”. A Razão demonstra estar a citação absolutamente fora de contexto. Salomão expressava o ponto de vista que ele mesmo pretendia refutar:

Quando essas cousas disse, com dois olhos quis ver o sol da justiça: um, do *entendimento corporal*, que lhe fez duvidar o que tu duvidas; outro, da *razão espiritual* (...) As primeiras eram por parte da tua carne que tem mui fraca vista; pero, com as segundas, que lhe descobriu a divina Luz, deu perfeição ao entendimento e desatou todas as ceguidades que cegam a ti e a outros infernais ignorantes.¹¹⁴

A inversão desta hierarquia entre espírito e carne por parte da Vontade define a tentativa de impingir à Razão as “mercadorias espirituais” sobre as quais tenta lucrar: “como o espírito move o corpo, assim a mercadoria material leva dentro de si a espiritual, que a faz correr por toda terra.”¹¹⁵ Como bem salienta Pedro Calafate sobre as implicações morais da *Ropica pñefma*, “O triunfo da mercadoria é o triunfo do corpo sobre o espírito, causando uma insustentável inversão de valores”.¹¹⁶ A tal inversão, João de Barros associa ainda a regência indevida dos Estados seculares. Da perspectiva corrupta do Entendimento, a “mercadoria” da soberba é indispensável à governança, na constatação de “serem pela soberba governadas quase todas as províncias do mundo e, sem ela, poucas têm Estado.” A visão da soberba como fim necessário da atividade política, consubstanciada na belicosidade e na busca pela glória mundana, define o ponto de vista dos governos tirânicos, desprovidos de fundamento ético e do ideal da busca pelo bem-comum, onde também “das armas e valentia é a soberba o estandarte.”¹¹⁷

Os autores portugueses acima abordados têm em comum a formulação de uma doutrina filosófica baseada nos princípios da ética cristã, revestida tanto do ideal platônico da superioridade da alma quanto da ética aristotélica – para não mencionar a filosofia de Cícero e Sêneca, quase sempre presente nas apropriações cristãs do pensamento clássico. Importa que

¹¹³ LACTÂNCIO. *Divinorum Institutionum*. livro VII. Apud. BARROS, João de. *Ropica Pñefma*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983. p. 61.

¹¹⁴ BARROS, op. cit., p. 63.

¹¹⁵ Ibid., p. 69.

¹¹⁶ CALAFATE, Pedro. João de Barros. In: Id. (org.). *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 2. Lisboa: Ed. Caminhos, 1999. p. 73.

¹¹⁷ BARROS, op. cit., p. 24.

percebamos tais operações enquanto manifestação de uma filosofia de divinização da alma humana, que impõe ao naturalismo filosófico-científico e ao pragmatismo político os limites de uma filosofia moral voltada para os hábitos virtuosos e para a atividade intelectual. Através da aproximação da alma humana, dotada de livre-arbítrio, à divindade, pode-se constatar em tais autores não apenas uma exaltação da dignidade do homem, como de sua irrevogável responsabilidade. A forma dialética das obras de Frei Heitor Pinto e João de Barros – ainda que três décadas separem uma da outra – permite uma perspectiva mais ampla de tais aspectos do pensamento filosófico português do século XVI, de modo a lançar sobre as obras de regimento de príncipes e suas problemáticas centrais um olhar mais integrado, que leve em conta não apenas seu sentido normativo, mas também as tradições intelectuais e temáticas filosóficas que lhes dão corpo e vida.

A filosofia portuguesa da época do Renascimento, talvez pelo vigor com que nela se mantém a imanência da moral aristotélica, dificilmente propõe uma fuga do mundo até as últimas conseqüências da contemplação ociosa, mas costuma se caracterizar tão somente pela fuga da mundaneidade e da busca pela glória pessoal, daquilo que se pode relacionar à desvirtuação de uma conduta ética.

1.3 Frei António de Beja: a dignidade do homem e o ofício do rei

O problema da superioridade da alma no pensamento de Frei António de Beja segue de perto as formulações antropológicas de Pico della Mirandola e sua *Oratio de hominis dignitate*. De fato, uma parte significativa da obra de Pico foi inteiramente transcrita pelo frade jerônimo na epístola introdutória de sua *Breve doutrina e ensinança de príncipes*, endereçada diretamente ao rei D. João III. A apropriação da filosofia de Pico nesta dedicatória assume basilar importância para a obra como um todo e para o tipo de aconselhamento com que Frei António de Beja pretende presentear seu monarca.

Posta a questão sobre a razão que levou os antigos a crerem ser o homem a criatura mais maravilhosa e digna de espanto do universo, se porque “é meio das criaturas e muito familiar a Deus”, ou por ser “rei e senhor das cousas criadas”, ou por “seu inquisitivo juízo e per o lume e claridade do seu entender, com que é arauto e interpretador da natureza, espaço em que o mundo se sustem e o tempo se acaba”, ou ainda porque “é muito pouco menos que os anjos”, conclui Frei António, nas palavras de Pico, que nenhuma destas explicações é inteiramente satisfatória. Nenhuma nos levaria a crer que são os homens maiores que os “espíritos angélicos e choros celestiais”. Busca-se então a explicação na própria iniciativa da

criação do mundo, quando Deus povoou “as partes da terra com multidão diversa de brutos animais e as partes do céu com substâncias separadas, moradores dignos de tanto lugar”. O grande Artífice teria tido então o desejo de “ter quem conhecesse sua obra, amasse sua formosura, contemplasse com espanto sua grandeza”.¹¹⁸ Estando todos os lugares do mundo recém criado ocupados pelas criaturas que neles bem cabiam, ao homem Deus não teria nenhuma posição específica para oferecer. O criador teria então proferido a Adão, “posto no meio do mundo”, as seguintes palavras:

Eu te criei e fiz desta maneira; não te dei certo lugar, nem própria face e parecer; nem bens próprios e familiares, porque fosses senhor de tudo e segundo tua vontade e desejo, escolhas todo lugar e semelhança de parecer e bens temporais que quiseres. Às outras criaturas pus determinada natureza e lei que não poderão passar; e a ti fiz muito livre, para que escolhas o que a tua vontade e livre arbítrio aprouver. E para isso te pus no meio do mundo que é o paraíso terreal, para que visses o que nele mais te contenta para teu viver. Não te fiz, determinadamente, anjo nem besta, celestial nem terreno, mortal nem imortal para que, posto em tua livre vontade, como senhor e fazedor de ti mesmo, escolhas e te mudes na forma e maneira que quiseres: poderás ser besta se seguires suas inclinações; e serás anjo se as cousas do céu em teu ânimo e coração sentires.¹¹⁹

A passagem é inteiramente transcrita da *Oratio*.¹²⁰ A percepção “verticalizante” da trajetória humana manifesta por Pico nestas palavras já foi amplamente comentada pela historiografia do Renascimento.¹²¹ Vencidas no âmbito filosófico as velhas barreiras “horizontais” impostas por forças como a da deusa Fortuna e a do determinismo astral, poderia o homem, segundo a filosofia de Pico, avançar livremente e por sua própria conta em direção aos altíssimos patamares divinos da existência. Parece desnecessário acrescentar que esta proposição não engendra qualquer sorte de relativismo em relação ao papel do homem no mundo. A liberdade do homem aqui consiste na falta de constrangimentos que o impeçam de galgar os degraus que levam aos céus. E estes degraus o homem só pode escalar cabalmente através do desenvolvimento positivo das virtudes e da contemplação, mas de uma

¹¹⁸ BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 104.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 105.

¹²⁰ “Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeaset possideas. Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coeretur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fector, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari”. PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Ed. bilíngue. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 50-52.

¹²¹ Cf. GREENBLATT, Stephen. *Renaissance Self-Fashioning*. Chicago: Chicago University Press, 1980.

contemplação que não se esgota em si mesma, seguindo uma “ordem sapiencial que preside a filosofia contemplativa: isto devemos, primeiro que tudo, emular, investigar e compreender, de modo a sermos arrebatados até aos fastígios do amor e descer em seguida *instruídos e preparados para as tarefas da ação*.”¹²²

O trajeto através dos patamares da existência, hierarquicamente dispostos, permitiria ao homem escolher em que posição estacionar: “se se inclinasse às cousas da vida vegetativa, fosse feito planta; se às cousas da sensitiva, bruto; e se às cousas da rezam, animal celestial; e se quiser seguir entendimento e cousas intelectuais, será anjo e filho de Deus”.¹²³ Verdadeiro camaleão, “que em todas cores se muda”,¹²⁴ é o homem o grande trunfo da criação, “cousa mais digna de maravilha”, segundo Abdala, o sarraceno; “*magnum miraculum*”, segundo Hermes Trimegisto.¹²⁵ Entretanto, para que se torne criatura admirável ou, nestes termos, homem propriamente dito e não alguma espécie inferior de ser vivente, é para a contemplação da alma que deve se voltar, e não para os instintos ou os apetites carnis, pois “nem o corpo perfeito faz celestial homem, mas a direita e concertada razão”, assim como “nem faz besta a cobertura de pele ou couro, mas a alma bruta sensitiva que mora nela”¹²⁶. Desta forma, a qualidade da alma é o que determina o grau de aproximação das criaturas em relação a seu criador, e no caso do homem tal qualidade não é dada de antemão – constitui-se a partir do agir, dentro do qual se valoriza acima de tudo o exercício da razão e a contemplação dos mistérios da alma, nesta ordem de grandeza:

Se o virmos (o homem) filósofo e amador da ciência e que com boa e perfeita razão julga e determina toda cousa, este honra tu muito e tem em grande acatamento, porque é homem do céu e não da terra. E se o vires dado de *todo à contemplação*, não sabedor de cousa alguma de seu corpo, mas *todo atado e preso em o secreto de sua alma*, este tal é cousa divinal, cercado e vestido de carne humana.¹²⁷

A responsabilidade humana em relação ao seu papel no mundo não estaria submetida, assim, à providência divina ou a qualquer outro aspecto fatalista e necessário, e sim unicamente à faculdade do livre-arbítrio – única força capaz de superar o desterro do pecado original, onde o homem, “seguindo seus baixos apetites, caiu e foi feito semelhante às bestas”. Tal responsabilidade consiste, portanto, em procurarmos ser “deuses e filhos todos do mui

¹²² PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Ed. bilíngue. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 57.

¹²³ BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 105.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 106.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 103.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 107.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 107, 108.

alto, o que será *se usarmos para bem da liberdade* que nos deu a magnífica mão do Senhor.”¹²⁸

Revisitadas as formulações antropológicas da *Oratio* de Pico, Frei António de Beja as conduz, ainda na epístola introdutória a D. João III, em direção ao tema específico da participação da dignidade humana por parte dos reis e príncipes. A “excelência e dom divinal” concedidos ao homem deve o rei mais estimar sobre todos os seus súditos, visto que é “um regedor e governador de Deus em a terra”.¹²⁹

Já no título da dedicatória, Frei António anuncia o tema da “excelência e dignidade do homem sobre toda criatura, *a qual dignidade devem muito estimar os reis porque mais participam dela.*”¹³⁰ Nestas palavras, mais do que um enaltecimento da figura do monarca e sua maior participação da dignidade humana, pode-se inferir uma clara sugestão da enorme responsabilidade pertinente ao ofício régio. No âmbito da filosofia antropológica de Pico, onde cabe ao homem, e somente a ele próprio, a escolha sobre seus atos e sua conduta moral, sugerir que os reis participam mais da dignidade humana do que os outros é o mesmo que atribuir às escolhas dos governantes um peso e uma responsabilidade tanto maiores. Em outras palavras, furtando-se o rei a perseguir com seu próprio arbítrio o caminho que leva à “celestial bem-aventurança” – ainda que tenha sido “posto por Deus em poder e grandeza de real majestade” – estará seu papel no mundo restrito àquele estado de brutalidade animal dos homens que se inclinam aos seus apetites carnisais, e isto em prejuízo de todas as gentes de seu reino. Nesta passagem, Frei António descreve os meandros desta conduta indesejável:

E porquanto muitas vezes acontece que os príncipes ocupados em *cousas de seu temporal contentamento* se fazem esquecidos e não se lembram tão facilmente do dom a eles sobre todos concedido, para satisfazerem a cada um segundo seu merecer e *buscarem com isto as doutrinas e ensinações necessárias à perfeição de suas pessoas e à real governança e regimento de seu reino.*¹³¹

Segundo o teólogo, para que os príncipes não se desvirtuem das demandas de seu ofício, devem não apenas estar devidamente instruídos nas “doutrinas e ensinações necessárias”, mas também se faz necessário “que tenham sempre prelados e doutores eclesiásticos e seculares sábios e bem ensinados em todo gênero de doutrina para que lhes mostrem por palavra ou

¹²⁸ BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 108.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 109.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 103.

¹³¹ *Ibid.*, p. 109.

escritura, o que hão de fazer para que não errem”.¹³² E admite logo adiante que “uma só e desacompanhada pessoa muitas vezes erra”, mesmo em se tratando do rei.¹³³

A investidura divina do poder real é um princípio comum a toda a filosofia política cristã. Porém, para os católicos, tal investidura de forma alguma inculca que este poder deva ser exercido de forma absoluta. Pelo contrário, é recorrente no próprio pensamento político português desta época a idéia de que existem claros limites ao poder monárquico, fundamentados na ética e submetidos aos preceitos igualitários da justiça. Neste ponto, o que a *Breve doutrina* sugere através de uma visão geral que atribui ao rei a responsabilidade de governar buscando o bem comum e a justa distribuição de mercês e favores aos membros da comunidade política, alguns outros tratados da época apontam de forma um tanto mais explícita e contundente. Refiro-me à tese da origem divina do poder em termos mediatos, pela qual a investidura divina do poder real se dá através da mediação da comunidade. Em outras palavras, Deus dá ao povo o poder de escolher seu representante, e o povo, por eleição, delega este poder a quem bem entender. No caso das monarquias hereditárias, como Portugal, é claro que o poder passa do rei ao seu sucessor, sem a necessidade de eleições (ainda que sejam convocadas cortes), mas este sistema se segue necessariamente a um momento histórico onde houve consensualmente tal transferência de poder.¹³⁴

A tese, de fundamentação tomista,¹³⁵ tem importantes conseqüências para a história política de Portugal e das monarquias católicas. Seu desenvolvimento no âmbito do pensamento político chegará mais tarde a inferir dentre os jesuítas, nomeadamente em Juan de Mariana, a legitimidade do tiranicídio em casos particulares de abuso de poder e da promulgação de leis injustas por parte dos reis.¹³⁶

¹³² BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 109.

¹³³ *Ibid.*, p. 110.

¹³⁴ Sobre a tese da mediação popular em Portugal, cf. CALAFATE, Pedro. A reflexão portuguesa sobre a política nos séculos XVI e XVII, In: Id. (org.), *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 2. Lisboa: Ed. Caminhos, 1999. p. 663-700.

¹³⁵ Apesar de a idéia, como vimos, ter sido sugerida em outras obras, como o *Policraticus* de João de Salisbury, ainda no século XII, seu embasamento no contexto do humanismo ibérico deve-se mais ao pensamento de Tomás de Aquino. Conforme Pedro Calafate, “um dos autores por vezes invocados em defesa da mediação popular era Tomás de Aquino, nomeadamente quando defendeu que o poder político, embora tendo origem em Deus, radica na sociedade civil, que no entanto o não pode exercer em conjunto. Daí que se inferisse que o exercício do poder tinha o seu fundamento no acordo do corpo social.” (CALAFATE, op. cit., vol. I, p. 437).

¹³⁶ Cf. MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O rei no espelho: a monarquia portuguesa e a colonização da América 1640-1720*. São Paulo: Ed. Hucitec, 2002. p. 73-106; CALAFATE, op. cit., vol. I, p. 437: “Todavia, a idéia da soberania popular foi também muitas vezes defendida pelo papado, pois servia conjunturalmente os seus interesses na luta dos papas contra o absolutismo dos reis. Foi o que sucedeu no período posterior à reforma protestante na Europa moderna em que os mestres jesuítas, nomeadamente Suarez, se mostraram acérrimos defensores da soberania inicial da comunidade, chegando mesmo a aceitar, mais ou menos veladamente, a legitimidade do tiranicídio.”

Ainda no século XV português, a tese da mediação da comunidade foi veladamente sugerida pelo Infante D. Pedro em sua *Virtuosa Benfeitoria*, quando afirmava que “não usará o rei de crueldade com aqueles que *por sua defesa lhe deram a espada*”.¹³⁷ Pouco mais tarde, o cronista régio Fernão Lopes localizava na subida ao trono de D. João I em 1385 a ocasião exemplar em que o povo português, diante das injustiças do governo da rainha D. Leonor após a morte de D. Fernando I e da ameaça de perda da independência para o rei de Castela, se revoltou contra a tirania e elegeu legitimamente um novo representante. Na *Chronica de el-Rei D. João I*, Fernão Lopes atribui ao Doutor João das Regras a iniciativa de reivindicar uma quebra de sucessão nas Cortes de Coimbra. O jurisconsulto procurava, diante da tirania exercida por D. Leonor e o Conde Andeiro, “mostrar *por vivas razões e direito que estes reinos são agora vagos livremente de todo*; e nenhum dos que nomeei não devem nem podem suceder a eles, posto que a alguns pareça o contrário”.¹³⁸ Na crônica de Fernão Lopes, o “povo” por vezes assume propriamente o protagonismo do movimento das tramas da chamada Revolução de Avis. Numa passagem em que apela ao Mestre de Avis que não abandone o reino ao injusto regimento de D. Leonor e do rei de Castela, “o povo assim levantado, posto em trabalho de falar”, roga a D. João:

por mercê que os não quisesse desamparar deixando eles e o reino todo, que com tanto trabalho fora ganhado pelos reis de onde ele vinha, em poder dos Castelãos (...) e que ficasse na cidade, cá eles o queriam tomar por senhor, que os regesse e mandasse em toda cousa. E se porventura o Infante D. João viesse e o reino lhe pertencesse por direito, que o tomariam por rei, de outra guisa não.¹³⁹

Desta forma, localiza-se precisamente na história de Portugal, e não numa origem remota, o momento último em que a comunidade de fato delegou ao rei o poder sobre suas vidas, poder este que veio sendo legítima e sucessivamente herdado pelos príncipes da dinastia de Avis.

Já em fins do século XV, a idéia da origem divina do poder, investido pelo povo em certo momento a que se segue a sucessão hereditária, foi também formulada, ainda que não considerasse o momento de ascensão de D. João I ao trono como exemplo e não declarasse explicitamente a tese da mediação popular, pelo teólogo Diogo Lopes Rebelo em seu *De republica gubernanda per regem*. Tratando da virtude da justiça e de sua primazia dentre as qualidades que devem reter os reis, Diogo Lopes Rebelo escreve:

¹³⁷ *Virtuosa Benfeitoria*, p. 616 apud. CALAFATE, Pedro (org.). *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 1. Lisboa: Ed. Caminhos, 1999. p. 437.

¹³⁸ *Crônica de D. João I*, p. 412. apud. CALAFATE, op. cit., p. 448.

¹³⁹ *Crônica de D. João I*, p. 42. apud. CALAFATE, op. cit., p. 448.

Esta virtude é muitíssimo necessária ao rei, porque o poder judicial é inerente à dignidade real, e para o exercer foram os reis criados e investidos na república. Por isso, *o povo inteiro, em tempos antigos, pôs à sua frente um rei, para o governar e lhe administrar justiça*. Além disso, dispôs que o parente mais próximo em estirpe daquele que escolheu para rei, e dele descendesse por via matrimonial legítima, depois da sua morte, legítima e canonicamente, lhe sucedesse no reino. Todos os direitos proclamam isto.¹⁴⁰

Muito mais enfática, no entanto, é a formulação de um contemporâneo de Frei António de Beja, redigida entre 1525 e 1528. Trata-se do manuscrito de Lourenço de Cáceres, preceptor e secretário do Infante D. Luís (irmão de D. João III), intitulado *Doutrina ao Infante D. Luís*. Integrando também o conjunto dos tratados dedicados à educação de príncipes, a obra versa sobre os temas habituais das principais virtudes e qualidades necessárias ao governante ideal, mas também adentra de forma contundente o tema da origem comunitária do poder temporal:

Que em verdade (o rei) não é mais senhor dos homens, que por *razão de ofício*, que este *comum consentimento*, porque os homens concedem haver um só, que tenha o poder da morte e da vida sobre si mesmos, *não nasce da honra, nem do sangue, nem do merecimento de nenhum homem, se não procede da própria necessidade das gentes* que, por evitarem as injúrias, que os forçosos fariam aos que menos pudessem, se cada um por si se regesse; conveio atribuir a um homem só tanto poder que facilmente pudesse resistir às injúrias e sem-razões de todos e por esta necessidade de todos, consentiram num só que os governe.¹⁴¹

A transmissão do poder pelo “comum consentimento” dos homens não se deve, portanto, nem à linhagem e nem mesmo às virtudes ou ao mérito daqueles escolhidos para a governança, e sim unicamente à “própria necessidade das gentes (...) por evitarem as injúrias”. Lourenço de Cáceres cede à corrente opinião de que, delegado o poder, a hereditariedade constitui o melhor sistema de sucessão. Ainda que admita que “nalgumas partes se faz por eleição”, argumenta, em favor da herança, que a eleição depende dos “votos de muitos, que quase nunca se concertam”, e que mais preparado estará para exercer o poder aquele que é educado para o ofício desde o nascimento.¹⁴² Atribuindo, como outros autores citados, à garantia do pleno exercício da justiça a transmissão do poder das gentes para um só que os governe, Lourenço de Cáceres define a busca pelo bem comum da república como

¹⁴⁰ REBELO, Diogo Lopes. *Do governo da república pelo rei*. Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Ed. Távola Redonda, 2000. p. 88.

¹⁴¹ CÁCERES, Lourenço de. *Doutrina ao Infante D. Luís sobre as condições e partes que deve ter um bom príncipe*. In: ANDRADE, A. A. Banha de. *Antologia do Pensamento Político Português, século XVI*. Separata de Estudos Políticos e Sociais, vol. III, n.ºs 2 e 3, 1965. p. 47.

¹⁴² *Ibid.*, p. 48. Também Sancho de Noronha em seu *Tratado moral de louvores* (Coimbra, 1549) afirma “aver sido antigo costume ho ceptro real nam se conferir aos filhos dos príncipes tanto per deryto de sucessam, como por ordenamento de virtudes & costumes” (fol. 30).

principal obrigação do príncipe. Aquele que não cultiva a virtude, para distribuir igualmente à comunidade o que cabe a cada um de seus membros, não cumpre com a responsabilidade do ofício régio e com o acordo outrora selado com a comunidade.

O *Tratado dos trabalhos do rei*, dedicado a D. João III pelo mesmo Lourenço de Cáceres, traz no primeiro capítulo uma “geral opinião da vida dos reis”, em que manifesta a crença de muitas pessoas no fato de não serem os reis “outra coisa que um paraíso terreal, plantado de deleitações”. O secretário descreve os monarcas

cercados de poderio que, se atentávamos à honra, traziam a linhagem sem a acrescentarem. Se buscávamos fazenda, herdavam-na os Reis sem ganharem. Se queríamos autoridade, regiam o mundo sem lho contradizerem (...) afora viverem *desobrigados das regras do direito*, mas antes as suas palavras eram leis e as vontades razão, tendo os mandados com execução, os ódios sem temor, as iras com vingança, e mais, estarem as esperanças e os medos de todos os homens pendurados de suas sóas vontades e, por cima disto, recolherem os tesouros e as rendas das terras para as gastarem por seu parecer, e, sobretudo, as honras e os títulos, não somente para si, mas para repartir com quem quiserem.¹⁴³

A caracterização destes “filhos ilegítimos da fortuna”, associada a uma comum opinião que o capítulo seguinte procurará combater, pode ser interpretada mais como uma advertência e uma descrição da detestável conduta de um tirano do que uma difamação dos reis justos que Lourenço de Cáceres se esforçaria por refutar. Ou, pelo menos, serve como uma descrição de como o rei não se deve portar. Enquanto “toda a outra gente de vassallos e naturais andem cansando nos trabalhos e morrendo nas guerras, e perecendo nas fomes”¹⁴⁴, o tirano governa, como define Frei António de Beja em consonância com o *Tratado* de Lourenço de Cáceres, para seu “próprio e particular proveito”.¹⁴⁵

A idéia de que o reinado constitui um “cargo” ou “ofício”, e que ao rei se impõem necessariamente mais obrigações do que “deleitações” não apresenta qualquer movimento de retração no pensamento político português ao longo do século XVI. Ao contrário, o tema ganha contornos cada vez mais nítidos ao longo do amplo e fragmentado processo de formação do Estado Moderno, principalmente entre os teóricos da Contra-Reforma. Num dos diálogos de sua já citada *Imagem da vida christã* de 1563, o também jerônimo Frei Heitor Pinto alega que “não há de cuidar o que manda e governa que a república é sua, mas que ele é

¹⁴³ CÁCERES, Lourenço de. *Tratado dos trabalhos do rei*. In: ANDRADE, A. A. Banha de. *Antologia do Pensamento Político Português, século XVI*. Separata de Estudos Políticos e Sociais, vol. III, n.ºs 2 e 3, 1965. p. 62, 63.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹⁴⁵ BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 116.

da república, nem se há de ter por senhor, mas *por escravo e servo público*.”¹⁴⁶ Transforma-se o rei, neste raciocínio, de senhor em escravo da república.

Frei António de Beja não é explícito em suas formulações acerca dos limites do poder real nos termos específicos de sua origem comunitária,¹⁴⁷ mas sugere em diversas passagens os mesmos corolários da teoria da mediação popular presentes nas citadas obras. Alega, por exemplo, ser conveniente ao rei que não desejasse tanto “ser servido, como servir”;¹⁴⁸ e que não cabe aos príncipes, “se querem ser justos e guardar paz (...) mandar cousas ou fazer, que sejam *contra vontade das comunidades*”.¹⁴⁹ A partir do estabelecimento de limites ao poder real, traçados sobretudo pelo exercício da virtude com a finalidade de perseguir o bem comum, Frei António não apenas constrói sua imagem de um príncipe ideal, como repudia a transgressão de tais limites como característica de um governo tirânico.

Ademais, suas apropriações neoplatônicas, manifestas na já comentada dedicatória a D. João III, imputam ao restante da *Breve doutrina* uma significação que o aproxima ainda mais dos críticos do poder absoluto dos reis.¹⁵⁰ No resumo inicial das três virtudes capitais pertinentes à boa governança – sabedoria, justiça e prudência –, Frei António postula que “o rei prudente se conhece em duas cousas, a saber, em refrear seus apetites e em ser senhor de sua vontade”. Se o monarca falhar em ser “senhor e rei de si mesmo”, converter-se-á de rei justo em tirano. Como exemplo, o teólogo evoca o nome de Alexandre que, segundo “diziam alguns filósofos (...) não era rei, porque em senhoreando todo mundo, não era rei de si, cumprindo e não refreando seus apetites e vontade má”.¹⁵¹ Ao exemplo de Alexandre, Frei António contrapõe o de Cristo: “o tirano, diz Aristóteles, dá-se muito a suas deleitações, e este Rei verdadeiro, Jesus, toda sua vida despendeu em trabalhos”.¹⁵²

Numa abordagem filosófica em que cada homem depende de seu próprio arbítrio para se fazer digno da elevada condição humana, e se não cumprir com tal dignidade através do conhecimento de si mesmo tornar-se-á igual aos brutos animais, exige-se dos reis que façam jus à sua “humanidade” de forma ainda mais assídua, ou não serão dignos da alcunha de

¹⁴⁶ PINTO, Fr. Heitor. *Imagem da vida christã*. Coimbra, 1563. fol. 193v.

¹⁴⁷ Embora não possamos inferir nada categoricamente sobre o assunto, não deixa de ser significativo o fato de que a obra de António de Beja tenha sido impressa sob encomenda de D. João III, e ambos os tratados de seu contemporâneo Lourenço de Cáceres, cuja posição e influência na família real certamente não eram menores que as do monge jerônimo, tenham permanecido manuscritos até as edições recentes.

¹⁴⁸ BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 175.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 149.

¹⁵⁰ Cf. CALAFATE, Pedro. Os filósofos humanistas. In: Id. (org.), *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 2. Lisboa: Ed. Caminhos, 1999. p. 666, 667.

¹⁵¹ BEJA, op. cit., p. 115.

¹⁵² *Ibid.*, p. 116.

“reis”, e sim de “tiranos”. E, se os príncipes “erram muitas vezes e caem de suas prosperidades, é por carecerem de prudência ou não serem sustentados com colunas de sabedoria”.¹⁵³ É apenas através do exercício das virtudes, que exige trabalho, leitura e reflexão, que os “supostos reis” tornam-se “verdadeiros reis”.

Idéia semelhante, porém não idêntica, à de Frei António de Beja sobre a superioridade da responsabilidade dos reis em relação à de seus súditos é formulada por Sancho de Noronha cerca de duas décadas e meia mais tarde em seu *Tratado moral de louvores*. O terceiro capítulo da obra intitula-se justamente “De como será mais grave o pecado dos príncipes que das pessoas particulares, pela grandeza de seus estados”. O autor proporciona diretamente a gravidade dos pecados à importância e magnitude da pessoa que os comete, evocando para tanto as opiniões tradicionais dos doutores da Igreja, sobretudo Tomás de Aquino e Isidoro de Sevilha, segundo os quais “tanto maior é o pecado quanto maior é o que o faz”.¹⁵⁴ A doutrina antropológica de Frei António de Beja impõe uma distinção significativa entre a sua perspectiva e a do autor do *Tratado moral de louvores*. Enquanto Sancho de Noronha assume como parâmetro fundamental da responsabilidade dos reis a maior gravidade de seus pecados, Frei António de Beja adota uma perspectiva de valoração inversa, em que a responsabilidade se relaciona à maior participação dos príncipes da excelência e dignidade humanas. A diferença pode ser sutil, e as conseqüências das formulações um tanto semelhantes. Mas importa que, na *Breve doutrina*, o agir humano, ainda que associado imponderavelmente à providência divina, constitui uma prerrogativa das livres escolhas e das obras dos homens no mundo, e não se apresenta somente enquanto ascese ou garantia de uma salvação transcendente.

1.5 As três virtudes capitais

A retidão do agir político por parte dos reis demanda, para Frei António de Beja, o exercício pleno de três virtudes principais, que estruturam a divisão de sua *Breve doutrina e ensinança de príncipes*: “A primeira é sabedoria, para comum regimento; a segunda, justiça, para público castigo; a terceira, prudência, para seu viver e próprio sustentamento.”¹⁵⁵ É digno de nota que a escolha destas três virtudes capitais não se conforma plenamente com a usual

¹⁵³ BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 116.

¹⁵⁴ NORONHA, Sancho de. *Tratado moral de louvores*. Coimbra, 1549. fol. 26.

¹⁵⁵ BEJA, op. cit., p. 115.

divisão das virtudes em quatro, de acordo com a tradição platônica firmada pela patrística: a justiça, a prudência, a fortaleza (ou coragem) e a temperança.¹⁵⁶ Mantidas as duas primeiras, Frei António dá um lugar secundário à temperança, e submete totalmente a fortaleza à sabedoria, que inclui na lista das mais necessárias. Tratarei a seguir da peculiar concepção do frade jerônimo sobre esta última virtude e as demais.

1.5.1 Sabedoria

A centralidade do agir humano de forma alguma priva a sabedoria de seu posto capital, especialmente porque, para Frei António de Beja, o estudo e a contemplação servem à retidão das ações no regimento da república.¹⁵⁷ Tal virtude, a primeira de que trata o teólogo em seu tratado, “a nenhum é tão necessária (...) como ao príncipe, cuja doutrina pode aproveitar a todos seus súditos”.¹⁵⁸ A sabedoria não se constitui unicamente enquanto forma de ascese ou do conhecimento dos mistérios divinos e espirituais; mas também enquanto conhecimento das coisas humanas. Assim, o próprio “Rei Jesus” é visto como imenso detentor de sabedoria “assim divina como humana”, e seu exemplo deve ser seguido pelos príncipes, que “hão de ser sábios ou se hão de reger por conselho de sábios”.¹⁵⁹ De fato, ambos os postulados tornam-se necessários ao príncipe, sem exclusão de um ou outro – ou seja, deverá o rei ser sábio e ao mesmo tempo se reger pelos conselhos de sábios. Isto porque, como já vimos, mesmo que seja rei, investido do poder divino, “uma só e desacompanhada pessoa muitas vezes erra”.¹⁶⁰ Numa sutil alusão às últimas grandes controvérsias da cristandade e ao advento da Reforma Protestante, ao que não faz de fato nenhuma referência direta, Frei António de Beja afirma que “se muitos reinos padeceram detrimento, e *o estado eclesiástico em alguma*

¹⁵⁶ Cf. TEIXEIRA, Felipe Charbel. *Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini* (Tese de doutoramento) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História da PUC-Rio. Rio de Janeiro, junho de 2008. p. 51.

¹⁵⁷ Tal particularidade é bem observada por Mário Tavares Dias, na introdução de sua edição crítica da *Breve doutrina e ensinança de príncipes*, em comparação com a de outros autores de regimentos de príncipes: “Parece que, dos quatro autores citados, é Fr. António de Beja quem defende uma *concepção mais humana da sabedoria*. Enquanto para Diogo Lopes Rebelo, Juan Manuel e Luís Vives, a sabedoria revista a forma de ascese, para Fr. António de Beja tem um objetivo mais limitado e definido. O príncipe deverá utilizá-la em todas as suas atividades de governante, e, sem ela, dificilmente poderá desempenhar-se da sua missão.” DIAS, Mário Tavares. Introdução, In: BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 34.

¹⁵⁸ BEJA, op. cit., p. 118.

¹⁵⁹ Ibid., p. 116.

¹⁶⁰ Ibid., p. 109.

maneira esteve e está em se perder, não é por outra cousa, salvo por não serem regidos por sabedoria”.¹⁶¹

É, portanto, devido à falta de sabedoria no regimento que os estados seculares e eclesiásticos sofrem dificuldades ou mesmo se arruinam de todo. Ao contrário, a sabedoria “faz os reinos fortes e dá a vitória aos príncipes”. Frei António procura demonstrá-lo principalmente através de exemplos e argumentos de autoridade, extraídos sobretudo dos clássicos greco-latinos e dos evangelhos. Encontra-se igualmente presente, contudo, a enumeração de alguns dos grandes homens de letras e conselheiros régios de seu tempo e do passado recente, principalmente os que agraciaram com seus ensinamentos a “belicosa nação portuguesa, posta em o fim da terra”.¹⁶² São citados Diego Ortiz de Vilhegas,¹⁶³ a que se refere como “Calçadilha” por sua região castelhana de origem, preceptor do futuro rei D. João III ainda enquanto criança; Luís Teixeira,¹⁶⁴ que sucedeu ao primeiro na tutela do príncipe, “a quem, além do direito humano e sagradas leis, as duas línguas, grega e latina, se não esconderam”; e, já fora de Portugal, Adriano Florenz¹⁶⁵, mestre do “Invictíssimo Carolo” ou Carlos V, primo de D. João III, rei de Espanha e, desde 1519, também imperador da Alemanha.

Mesmo em tempos mais remotos e fora de Portugal, a importância dos preceptores e das doutrinas dos livros é reforçada:

E de Carlos Magno, rei de França, lemos que foi muito estudioso em as obras de Santo Agostinho, e houve por mestre Alcuíno, monge, de quem aprendeu lógica, retórica e verdadeira astrologia; e o imperador Constantino, como escreve meu padre Jerônimo em o *Livro dos Ilustres Varões*, deu a Crispo, seu filho, por mestre e ensinador, o divino Lactância Firmiano; e o cruel Nero escolheu por seu doutor e mestre o sábio Sêneca, o

¹⁶¹ BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 117.

¹⁶² *Ibid.*, p. 128.

¹⁶³ Sobre D. Diego Ortiz de Vilhegas, escreve Mário Tavares Dias em nota: “Entrou em Portugal em 1476, na qualidade de confessor da *Excelente Senhora*. D. João II deu-lhe o priorado do Mosteiro de S. Vicente, de Lisboa; em 1491, o bispado de Tanger; em 1494, foi nomeado seu capelão-mor. Escolhido por D. Manuel mestre de gramática latina do que depois foi D. João III, é elevado, em 1507, ao bispado de Viseu. Prestou valiosa colaboração na obra dos descobrimentos, tendo merecido a maior confiança dos monarcas portugueses.” (BEJA, *op. cit.*, p. 128, nota 96).

¹⁶⁴ Luís Teixeira, filho do chanceler-mor João Teixeira, esteve em Florença entre 1494 e 1498, onde frequentou as aulas de grego e latim do célebre humanista italiano Angelo Poliziano. É nomeado desembargador do Paço em 1525, e membro do conselho régio em 1527. José Sebastião da Silva Dias levanta a hipótese de ter sido o responsável pelo contato de Fr. António de Beja com a filosofia italiana (DIAS, José S. da Silva. *A política cultural da época de D. João III*. Vol. 1. Coimbra, 1969. p. 183, p. 196-203).

¹⁶⁵ Também segundo nota de Mário Tavares Dias, Adriano Florenz é natural de Utrecht. Pertenceu também à ordem dos jerónimos e frequentou, como possivelmente também António de Beja, a Universidade de Louvain (BEJA, *op. cit.*, p. 128, nota 94).

qual entre outras obras dignas de louvor, por causa de Nero, escreveu um livro *De clemência* que, segundo ele, deve reluzir muito em os príncipes.¹⁶⁶

Apoiado nestes exemplos de ilustres conselheiros, Frei António exorta sua majestade, o rei D. João III, a “ser sempre estudioso em a lei e cousas do Senhor e não tirando de seu lado livros de bons costumes, necessários ao regimento de seu povo”.¹⁶⁷

Importa ressaltar que não somente à importância da sabedoria dos próprios príncipes e de seus conselheiros se refere Frei António, mas também à das gentes por eles regidas. Numa referência ao episódio das Termópilas, como foi descrito pelo historiador romano Flávio Vegécio no *De re militari*, onde os medos comandados por Xerxes por pouco não perderam a batalha para o muito menos numeroso exército dos lacedemônios. Damaceto, o filósofo, teria se dirigido a Xerxes na ocasião, apontando que “esta multidão apraz a ti ó bom rei, mas eu temo e duvido que esta muita gente, porque não é sábia, não possa valer nem aproveitar a elrey; cá não pode ser forte, nem muito durar, aquilo que não pode por si ser regido”. Deste episódio, concluiria Vegécio que “foi este rei Xerxes enganado per sua não sabia multidão, e quase vencido por poucos sábios gregos. Donde parece que a sabedoria dá vitória aos príncipes” – não apenas a sabedoria de seu regente, portanto, como também a sabedoria dos que estão sendo regidos.¹⁶⁸ A argumentação de Vegécio evocada por Frei António pode, aos nossos olhos, carecer de sentido. Ora, a falta de sabedoria das multidões não parece constituir um fator determinante para a quase derrota dos medos nas Termópilas, e sim o parece uma brilhante idéia estratégica do comandante do exército grego, o rei Leônidas. Se seguidas à risca as concepções tradicionais do exemplarismo e paternalismo régios, comuns aos teóricos portugueses incluindo Frei António de Beja, seria razoável admitir que a sabedoria de um só comandante pudesse muito bem guiar seus soldados numa audaz estratégia de batalha. A relevância da passagem tem menos que ver com o sentido literal da citação de Vegécio, e mais com a evocação de um argumento de autoridade que imputa uma interpretação e uma conclusão doutrinária – neste caso, que pode sim ser favorável ao bem comum que todos os membros de uma comunidade compartilhem entre si uma fração da sabedoria prática pertinente ao príncipe. O mesmo procura demonstrar a seguinte citação do livro das *Vidas dos filósofos* de Diógenes Laércio:

E outra carta escreveu Antígono, Rei da Macedônia, a Zenão, filósofo, (...) em que lhe pedia que o fosse ensinar, dizendo-lhe, entre outras palavras

¹⁶⁶ BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 127.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 129.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 119.

dignas de notar, que em toda maneira viesse a ele e que tivesse por certo que não somente havia de ser mestre e doutor delrey, *mas de todos os moradores da Macedônia (...) Nam cuiusmodi fuerit dux, tales ut plurimum subditos fieri necesse est*, ‘qual for o rei, tais são comumente os súditos’.¹⁶⁹

Logo em seguida, a proposição é realçada pela máxima extraída das *Epistolae ad Lucilium* de Sêneca: *Scio, neminem posse beate vivere, ne tolerabiliter quidem, sine sapientiae studio* – “Sei que, decerto, ninguém pode felizmente e nem toleravelmente viver sem o estudo da sabedoria”.¹⁷⁰ E, mesmo através dos evangelhos, a sabedoria das multidões é exaltada, como na passagem que apreende de Salomão no livro da sabedoria, relacionando a “mulditão dos sábios” à “saúde do mundo”.¹⁷¹

Numa perspectiva comum à cultura humanística no que concerne à primazia das letras e ao estudo profundo das humanidades e demais disciplinas, Frei António de Beja insiste na importância do conhecimento das artes liberais para o bom regimento da república. Assim, comenta como o imperador Trajano, segundo o historiador romano Policrato, insistia a “um rei de França” que “mandasse ensinar seus filhos em as artes liberais, dizendo que o rei não sábio é qual monstro”, e que “em tanto tempo reinaram os romanos, em quanto amaram o estudo das letras e foram sábios, mas em deixando este virtuoso exercício, foi enfraquecido seu poder e caiu seu senhorio”.¹⁷² Portanto, não apenas o autoconhecimento e o exercício das virtudes morais tornam os homens venturosos e os reis justos, mas também o estudo das letras humanas e das sete artes liberais, que desde a Antigüidade comportam o *trivium* – lógica, gramática e retórica – e o *quadrivium* – aritmética, música, geometria e astronomia.¹⁷³

Menos de dez anos depois, um dos maiores e mais prolíficos humanistas lusos do século XVI iniciará uma campanha dedicada ao alargamento da “república das letras” em Portugal, à reforma pedagógica e ao rigor histórico-filológico tão característico da cultura do Renascimento. Em 1534, André de Resende – recém chegado a Portugal depois de uma longa viagem pela Europa¹⁷⁴ – profere na Universidade de Lisboa a sua célebre *Oração de sapiência*, onde exalta a excelência do estudo das letras para uma platéia de jovens universitários e já experientes mestres acadêmicos, dentre os quais o humanista holandês

¹⁶⁹ BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 127.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 120. Trad. minha.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 122.

¹⁷² *Ibid.*, p. 118.

¹⁷³ Cf. KRISTELLER, Paul Oskar. *Medieval Aspects of Renaissance Learning*. Ed. e trad. Edward P. Mahoney. New York: Columbia University Press. 1992. p. 3-4.

¹⁷⁴ Viagem na qual desempenhou o cargo de secretário de D. Pedro Mascarenhas, embaixador de D. João III junto ao imperador Carlos V (Cf. Vida de André de Resende por Diogo Mendes Vasconcelos, In: RESENDE, André de. *As antigüidades da Lusitânia*. Introdução, tradução e comentário de R.M. Rosado Fernandes, Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1996. p. 50-56).

Nicolau Clenardo¹⁷⁵. Em sua fala, o eborense André de Resende exalta o estudo do latim, do grego e do hebraico, propondo uma reforma das artes do *trivium* e do *quadrivium* – já deturpadas pela escolástica medieval em relação ao seu padrão clássico –, valorizando acima de todas as ocupações humanas o estudo das letras,¹⁷⁶ e considerando o “ideal de cultura como principal índice da dignificação do indivíduo”.¹⁷⁷

O teor moralizante do sermão do mestre humanista incide de forma agressiva sobre a estagnação da cultura portuguesa. Comparando-a à disseminação de um renovado ímpeto cultural em outras nações Européias como Itália, França, Inglaterra e Alemanha, e exortando a juventude a conseguir, “com cuidado e trabalho fiéis, que a Universidade de Lisboa se torne não menos celebrada, no mundo, do que a própria cidade”,¹⁷⁸ André de Resende conclui:

Estas nações vencem-nos, não pelo engenho, não pela felicidade de um clima mais favorável, mas somente, e com vantagem, pelo cuidado e paciência dos estudos. Por isso, nelas, todos os dias aparecem homens doutos, que com os monumentos do seu engenho alcançam renome para si, e imortalidade para a pátria. Quando lemos os seus escritos, em boa verdade devíamos envergonhar-nos da nossa barbárie e do nosso desleixo.¹⁷⁹

Capaz de transformar, em pouco tempo, “aldeias obscuras” em cidades “muito ilustres, ricas e notáveis”,¹⁸⁰ afirma o orador que “o estudo das letras é muito necessário para recrear o espírito, *viver a vida civil, e proteger entre si a comunidade dos homens.*”¹⁸¹ Inserido numa perspectiva humanística de exortação dos cidadãos ao exercício das letras humanas, André de Resende atribui à virtude da sabedoria um papel que excede em importância a dignificação dos homens em quaisquer outros termos. A glória adquirida “pela linhagem, pelos costumes e pelos feitos”, sem a companhia da devida sabedoria, “se torna desprezível, e se obscurece com uma certa névoa de ignorância”. Pelo contrário, se ao estudo das letras for dado “um plebeu, ou indivíduo de ínfima categoria, logo este se enaltece, e, apesar do nascimento, quanto mais exercitado for na arte de cultivar o engenho, tanto mais eficazmente alcança, com a imortalidade, a nobreza e a fama invejáveis aos próprios reis.”¹⁸²

O pensamento de André de Resende constitui um dos mais altos expoentes da cultura humanística em Portugal no que concerne à exaltação da dignidade do homem e à sua

¹⁷⁵ SÁ, A. Moreira de. Prefácio. In: RESENDE, André. *Oração de sapiência (Oratio pro Rostris)*. Trad. de Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1956. p. ix.

¹⁷⁶ RESENDE, *Ibid.*, p. 35.

¹⁷⁷ CALAFATE, Pedro. André de Resende. In: Id. (org.) *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 1. Lisboa: Ed. Caminhos, 1999. p. 65.

¹⁷⁸ RESENDE, *op. cit.*, p. 53.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 61.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 51.

¹⁸² *Ibid.*, p. 33.

capacidade de moldar a si mesmo, independente de títulos de nobreza ou riquezas herdadas naturalmente. Mesmo sem referências explícitas à *Oratio de hominis dignitate* de Pico ou mesmo à *Breve doutrina* de Frei António de Beja, suas formulações levam o tema do livre-arbítrio dos homens e da excelência da sabedoria a um patamar prático de incentivo à disseminação das letras humanas. Neste sentido, como afirma Pedro Calafate relacionando diretamente o pensamento de André de Resende à filosofia de Pico e sua “ampla divulgação” por parte de Frei António, “a marca mais característica do humanismo renascentista reside na convicção de que cada homem é obreiro do seu próprio destino, o qual depende por isso daquilo que cada um realiza ou faz de si.”¹⁸³

Outro tema abarcado pela *Oração de sapiência* é o da preferência das letras às armas e aos bens materiais. Considerando, com Cícero, a guerra como atividade concernente mais às feras que aos homens, o humanista eborense alega que “a glória da guerra e as formosas riquezas, senhoras do mundo, se as considerarmos de livre razão e sem a caligem da mente, em nada acharemos que sirvam para bem e felizmente, ou ao menos docemente, vivermos”, ao contrário do estudo das letras, que aos homens proporciona “propriedade muito semelhante à divindade.”¹⁸⁴

Em sua *Ropica pñefma*, João de Barros faz os corruptos discursos do Tempo pelejarem pela odiosidade das letras e excelência das vitórias das armas, afirmando que “papel e tinta têm morto mais homens em o mundo que ferro e aço”. A Razão refuta os argumentos do Tempo, considerando as letras “a mais proveitosa e necessária cousa que se achou dos homens”, e associando sua finalidade à intenção e às livres escolhas dos homens: “que algumas vezes se mal use das letras, culpa a tenção de quem obra, cá esta é culpada ou louvada em todos os atos humanos”.¹⁸⁵

O tema é também um dos mais amplamente tratados por Frei António em sua *Breve doutrina*. O oitavo capítulo da obra se intitula justamente “Em que manifesta que erram os que dizem os reis não terem necessidade de letras, mas de forças, para defender o reino”. Antes ainda, o teólogo prega a necessidade do príncipe de se cercar de homens sábios, mais importantes para a república do que os homens de armas:

Os príncipes, não podendo per si sós conhecer e saber todas as cousas que pertencem ao regimento de seu reino, é necessário que tenham prudentes e

¹⁸³ CALAFATE, Pedro. André de Resende. In: *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 2. Lisboa: Ed. Caminhos, 1999. p. 65.

¹⁸⁴ RESENDE, André. *Oração de sapiência (Oratio pro Rostris)*. Trad. de Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1956. p. 35.

¹⁸⁵ BARROS, João de. *Ropica Pñefma*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983. p. 129, 130.

sábios conselheiros per que se governem, porque *mais vale à república conselho de prudentes que armas de fortes varões*.

Ao que acrescenta, citando os evangelhos, que “melhor é sabedoria que armas de guerra” e “melhor é sapiência que forças e mais vale o varão prudente que o forte”; e também, com Cícero, que “os que dão conselho na república, mais fazem que os outros”.¹⁸⁶

Ainda na dedicatória a D. João III, Frei António ataca as virtudes militares e o carácter fantástico das novelas cavalleirescas de Amadis de Gaula, Esplandian, Tristão de Leonis,¹⁸⁷ “e outras vaidades a estas semelhantes”, fazendo questão de diferenciar a natureza de seus escritos daquelas “falsas histórias e fingimentos dos antigos cavaleiros, que à maneira de sonhos vãos foram compostas”.¹⁸⁸ Os romances de cavalaria, apesar de constituírem um gênero já bastante antigo na época, eram ainda muito apreciados pelos leitores do século XVI. O próprio João de Barros inicia sua carreira literária com um romance cavalleiresco, a *Crônica do Imperador Clarimundo*, de 1520, em que associa o antigo imperador de Constantinopla ao rei D. Manuel, e exalta as glórias e as façanhas militares dos portugueses pelos mais incógnitos cantos do mundo. O carácter épico e belicoso desta primeira incursão literária do jovem João de Barros dá lugar nos anos seguintes ao já referido desdém pela guerra na *Ropica Pnefma*, e por uma visão moralizante do empreendimento ultramarino e da expansão do Império Português nas *Décadas de Ásia*.¹⁸⁹ É significativo que, dentre os argumentos da submissão da virtude da fortaleza à da sabedoria, encontremos uma crítica aos antigos valores cavalleirescos veiculados por romances como o *Amadis de Gaula*.

A relação entre as letras e as armas também é frequentemente formulada por Frei António na tópica da dicotomia entre o “ócio” e o “negócio”. Nunca se encontraria de fato ocioso o homem sábio, já que nos momentos de calma deveria sempre se entregar aos estudos, para que quando fosse despender seu tempo nos trabalhos ou na guerra, usasse de sua sabedoria para melhor atuar. Assim, dá o exemplo de Cipião Africano, sobre o qual escreveu Cícero no *De officiis*, que “nunca era menos ocioso que quando estava ocioso, nem menos só que quando estava só; em que mostrava que no ócio cuidava em os negócios e estando só se

¹⁸⁶ BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 123, 124.

¹⁸⁷ Amadis de Gaula é o protagonista de um célebre romance cavalleiresco escrito no século XIV e atribuído ao português Vasco de Lobeira. O livro das façanhas de Esplandian dá continuidade às histórias de Amadis na pena do castelhano Garcia Ordoñez de Montalvo. *Tristão de Leonis* constitui uma novela de semelhante natureza, sobre o cavaleiro sobrinho do rei de Cornwall (Notas 34, 35 e 36. BEJA, op. cit., p. 111, 112).

¹⁸⁸ BEJA, op. cit., p. 112.

¹⁸⁹ CALAFATE, Pedro. João de Barros. In: *História História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 2. Lisboa: Ed. Caminhos, 1999. p. 78-83.

informava das cousas passadas”.¹⁹⁰ Júlio César igualmente serve de exemplo, posto que “quanto ouvia de dia, não perdendo o exercício das armas, tudo escrevia de noite, por tão excelente estilo”.¹⁹¹ Os exemplos colhidos dos clássicos latinos, tão copiosamente evocados por Frei António de Beja, procuram neste ponto demonstrar que, mesmo àqueles que têm como ocupação capital as atividades militares, o estudo das letras não apenas não atrapalha, como também se revela um instrumento intelectual indispensável para a memória e a boa ventura dos feitos de guerra. Neste caso, o frade se refere principalmente aos livros históricos, que traziam a memória de antigas governanças e épicas batalhas:

Nem creio eu que as pessoas de bom juízo dirão ser mal despendido aquele tempo em que se lêem e buscam as vidas e mortes dos virtuosos varões, nem que por isto perca o verdadeiro rei o virtuoso exercício das armas, cá a ciência não embota o ferro da lança nem faz fraca a espada em a mão do cavaleiro.¹⁹²

O contato com os livros em que se derramavam os feitos do passado, portanto, não interfere negativamente nas demandas militares dos príncipes. Mais do que isso, a leitura da história incrementa as estratégias de batalha e, como demonstrado a partir do exemplo de César, é igualmente imprescindível a sua escrita, pois desta sorte os feitos presentes se conservam na memória. Portanto, ao príncipe “é necessário que *leia* e seja *dado às letras*, onde achará o que per si só não basta fazer”.¹⁹³

Da mesma forma, do ponto de vista da filosofia moral, os livros servem aos reis como generosos aliados, já que formulam doutrinas, estabelecem limites e dizem “cousas que os amigos não ousam mostrar aos príncipes – todas se acham escritas em eles”. Mesmo os bons conselheiros, porque “temem a ira del-Rey”, podem às vezes não ousar “emendar nem admoestar” o “torvado coração” do monarca, porventura envolvido em “alguma cousa não lícita” – defeito que os livros decerto não compartilham com os homens vivos.¹⁹⁴

A sabedoria, absorvida dos livros ou das palavras vivas dos conselheiros, serve para Frei António de Beja como instrumento capaz de evitar a todo custo a tirania e a má governança. Somente o rei sábio e cercado de sabedoria pode lograr a retenção de suas próprias descontroladas paixões, potencialmente catastróficas para a persecução do bem comum e da felicidade de todos. Daí acreditar, com Sêneca, que “no tempo antigo, que se chamava

¹⁹⁰ BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 130.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 131. A passagem também é extraída de Cícero.

¹⁹² *Ibid.*, p. 130-131.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 129. A responsabilidade do relato dos fatos presentes por parte dos homens de letras é tema de uma curiosa passagem do tratado anti-astrológico de Fr. António de Beja, da qual trataremos no segundo capítulo.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 129.

dourado, reinavam os sábios”¹⁹⁵ e, com Platão, que seria “o mundo bem aventurado quando, ou os sábios reinassem ou os reis começassem [a] saber”.¹⁹⁶ Veremos mais tarde como, neste sentido, a concepção de sabedoria na *Breve doutrina* se articula muito proximamente à de prudência, na medida em que diz respeito ao conhecimento aprofundado e ordenado das coisas humanas, sempre com a finalidade prática de bem obrar e bem governar.

1.5.2 Justiça

O repúdio à tirania emerge novamente quando Frei António trata da virtude da justiça, a segunda sobre a qual discorre em seu breve tratado. Dividindo a justiça, como Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, em duas partes – a legal ou geral, e a especial ou particular –, o teólogo define a primeira como “aquela cujo fim é conservar e defender o comum proveito da República, conforme aos mandamentos das justas e virtuosas leis que são feitas por que façam os cidadãos bons e virtuosos”.¹⁹⁷ Tal é a finalidade das leis e da justiça legal: prover à comunidade a possibilidade de viver bem e virtuosamente. Pelo contrário, a lei que não é justa e útil ao “comum proveito” não merece a designação de lei, e sim de tirania.¹⁹⁸

A idéia de que as leis, para que sejam verdadeiras, devem ser justas e levar em conta o bem comum da república, ou do contrário não são leis, é recorrente no pensamento jurídico do mundo cristão. Dentre os filósofos gregos, toma-se como suporte sobretudo a Aristóteles. Como afirma o Estagirita na *Ética a Nicômaco*, “os legisladores tornam bons os cidadãos por meio de hábitos que lhes incutem. Esse é o propósito de todo legislador, e quem não logra tal desiderato falha no desempenho da sua missão. Nisso, precisamente, reside a diferença entre as boas e as más constituições.”¹⁹⁹ Neste sentido, demonstrando o argumento de António Braz Teixeira de que “mesmo nos autores em que a orientação platônica tende a prevalecer, no plano filosófico-jurídico, a referência a Aristóteles é inequivocamente dominante”,²⁰⁰ Frei

¹⁹⁵ BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 127.

¹⁹⁶ Ibid., p. 121. A mesma referência à idéia de Platão sobre os filósofos serem reis ou os reis filósofos podemos colher em outros humanistas portugueses. A saber, CÁCERES, Lourenço de. *Doutrina ao Infante D. Luís sobre as condições e partes que deve ter um bom príncipe*. In: ANDRADE, A. A. Banha de. *Antologia do Pensamento Político Português, século XVI*. Separata de Estudos Políticos e Sociais, vol. III, n.ºs 2 e 3, 1965. p. 37; MONZON, Francisco de. *Libro primero del espejo del principe christiano*. Lisboa: António Gonçalves, 1571. fol. 59v.

¹⁹⁷ BEJA, op. cit., p. 133.

¹⁹⁸ Ibid., p. 133.

¹⁹⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Ed. Abril, 1984 (Col. Pensadores). p. 67.

²⁰⁰ TEIXEIRA, António Braz. A reflexão portuguesa sobre o Direito nos séculos XVI e XVII. In: CALAFATE, Pedro (org.), *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 2. Lisboa: Ed. Caminhos, 1999. p. 649.

Heitor Pinto no *Diálogo da justiça* afirma, em bases aristotélicas, que a boa governança depende da conservação da justiça pelas leis, e se estas forem injustas, a “humana sociedade será mui cedo destruída”.²⁰¹

Presente no pensamento jurídico do século XVI é também a insistência na idéia de que a justiça deve sublevar a amizade em toda e qualquer circunstância. O príncipe que, no momento da execução da sentença, age contra a justiça em favor do afeto, assim como da ira ou de qualquer interesse particular e pessoal, converte-se em tirano, porque “o bem comum sempre se há de preferir e antepor ao bem particular e próprio”.²⁰² O capítulo sexto do tratado de Frei António de Beja é dedicado à idéia de que a justiça deve prescindir da afeição: “para ser justiça verdadeira há de se fazer igualmente a toda pessoa, não se mostrando mais aceito (por preço, ira, favor, medo ou amor) a uns que a outros”.²⁰³ Sancho de Noronha dedica ao tema alguns fólios de seu *Tratado moral de louvores*, condenando o príncipe que se deixa levar pela afeição no momento de exercer a justiça, e sublinhando a gravidade do pecado, “mui grande quando tem mais conta com as pessoas que com a justiça”.²⁰⁴ Em Frei Heitor Pinto, o problema ganha uma discussão conceitual baseada na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, envolvendo a inconformidade de se supor uma virtude moral, como é a justiça, enquanto manifestação da vontade.

No *Diálogo da justiça*, respondendo à comum opinião dos juriconsultos, segundo a qual a justiça é “uma vontade constante e perpétua de dar seu direito a cada um”, Frei Heitor Pinto, nas palavras do interlocutor teólogo, nega que a justiça consista numa vontade. Segundo seu raciocínio, a virtude moral é um hábito da alma e, como tal, não pode ser potência. Sendo a vontade uma potência, não pode ser virtude moral. Conclui, portanto, que a justiça, enquanto virtude moral, não pode ser uma vontade.²⁰⁵ Em outras palavras, não basta que se associe a justiça a uma vontade de quem a executa, porque a vontade, enquanto potência, é imperfeita. E a justiça é perfeita, na medida em que deve exercer-se em ato, e não apenas enquanto potência da vontade. Poder-se-ia dizer, sim, que apesar de não “ser vontade”, a justiça é “de vontade”, “assim como o pecado atual há de ser voluntário, como diz Santo

²⁰¹ Apud. TEIXEIRA, António Braz. A reflexão portuguesa sobre o Direito nos séculos XVI e XVII. In: CALAFATE, Pedro (org.), *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 2. Lisboa: Ed. Caminhos, 1999. p. 650.

²⁰² BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 133.

²⁰³ Ibid., p. 139.

²⁰⁴ NORONHA, Sancho de. *Tratado moral de louvores*. Coimbra, 1549. fol. 15.

²⁰⁵ PINTO, Fr. Heitor. *Imagem da vida christã*. Coimbra, 1563. fol. 153v: “Toda virtude moral he habito dalma, ao qual Aristóteles no segundo das Ethicas chama habito electivo: & nenhuma potência he habito dalma, logo nenhuma potencia he virtude moral. E a vontade he potência: logo nam he virtude moral. E poys nenhuma vontade he virtude moral, & a justiça he virtude moral, bem se conclue que a justiça nam he vontade.”

Augustinho, que doutra maneira não é pecado, assim na virtude, para ser virtude, o entendimento há de fazer o alvará, e a vontade o há de assinar.”²⁰⁶

A definição da justiça e da virtude toca, neste ponto, o problema do livre-arbítrio. Enquanto propriedade da alma, é perfeita e imutável – mas nas mãos do príncipe ou do juiz, deve ser exercida em ato, para além da potencialidade da vontade, sempre tendo em conta a sua perfeição inicial. Sem a potência da vontade do príncipe, que deve imparcialmente julgar, a execução da virtude não estaria completa. Nas palavras um tanto mais diretas de Frei António de Beja, se não houvesse no executor da lei a vontade ou a intenção de “ordená-la em comum proveito”, então “não seria lei, mas tirania”. Donde tira o teólogo que “a justiça geral é melhor e mais necessária à república que a amizade (...), assim como dizemos que o todo é melhor que sua parte.”²⁰⁷

Costumeira nos autores ibéricos do século XVI é também a idéia de que as leis devem ser suficientemente apreendidas por toda a comunidade. Os legisladores, como determina João de Barros, devem “saber o modo certo de tê-las aceitas pela comunidade”, e para tanto “não basta terem as leis a justa tenção do príncipe, mas ainda hão de ser dadas com grande autoridade dos promulgadores”.²⁰⁸ A mesma idéia perpassará, pouco menos de um século depois, o colossal tratado do jesuíta Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, um dos mais importantes esforços teórico-jurídicos da Contra-Reforma. Em Suárez, a origem divina do poder e das leis, manifesta na idéia de “hierarquia justa”, mas apoiada também na tese da mediação comunitária, e como corolário desta última, acaba por imputar que as leis humanas, sempre derivadas das divinas, devem ser devidamente proclamadas e dadas ao conhecimento de todos²⁰⁹. A perfeição da justiça divina, para Frei António de Beja, deve ser emulada pelos reis em sua máxima competência, e mesmo no juízo final, assume que o sumo legislador “pronunciará e divulgará a justa sentença” – não deixando de lado no caso das leis humanas o juízo que “quer dizer um discutir e ouvir as partes com atenção e discernir, mostrando por sentença, quem tem ou não tem direito”.²¹⁰

A divisão da justiça definida por Frei António como “especial ou particular” se reparte, por sua vez, à maneira aristotélica, entre comutativa e distributiva. A primeira diz respeito à “comunicação ou préstimo dos cidadãos”, procurando garantir que “as cousas trocadas, umas

²⁰⁶ PINTO, Fr. Heitor. *Imagem da vida christã*. Coimbra, 1563. fol. 154v.

²⁰⁷ BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 133.

²⁰⁸ BARROS, João de. *Ropica Pnefma*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983. p. 79, 80.

²⁰⁹ Cf. SUAREZ, Francisco. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Livro I. Ripoll, J.T. (trad.). Madrid: Hijos de Reus, 1918.

²¹⁰ BEJA, op. cit., p. 117.

não excedam em preço e valor às outras”,²¹¹ e articula-se, portanto, à idéia de “preço justo” – amplamente difundida mais tarde pelos teóricos da Contra-Reforma. A justiça distributiva ordena como devem ser repartidas “as dignidades e ofícios conforme os trabalhos, virtudes e merecimentos de cada um”, e portanto é também indispensável ao bom regimento da república.²¹²

Todas as formas de justiça constituem uma única virtude incontornável pelo bom príncipe. Frei António de Beja considera, com Aristóteles, que sem a justiça todas as outras virtudes tornam-se desprezíveis, porquanto o conjunto das demais virtudes “faz perfeito quem a tem e dá bondade à sua obra, mas a justiça é ordenada para proveito de outros”, devendo ser ministrada “com igualdade, por que a paz se conserve”.²¹³ A igualdade da aplicação das leis é condição crucial para a permanência dos reinos e para a “liberdade pública”:

As leis, quando não têm bons executores, são semelhantes às teias das aranhas que enlaçam e prendem os fracos animais que são as moscas e aos fortes não fazem nojo nem impedimento. Mas se a justiça é verdadeira, a nenhum, por grande que seja, há de perdoar, (...) e desta maneira se guardará a liberdade pública e os reinos permanecerão.²¹⁴

De sua perspectiva prática, o frade jerônimo infere a necessidade da justa execução das sentenças, capaz de alargar a justeza dos príncipes à toda a comunidade que o tem como maior exemplo de virtude, afirmando que “mais valem as obras que os preceitos do regente, cá o vulgar povo, não estável em suas cousas, sempre se muda com os costumes e viver de seu príncipe. Deve, logo, o príncipe, provocar seus súditos a boas obras, não mandando somente, mas obrando”.²¹⁵ O exemplarismo régio costuma ser o maior argumento prático dos teóricos políticos do século XVI para afirmar a necessidade dos reis de submeterem-se às suas próprias leis.²¹⁶ Frei António de Beja não chega a mencionar conclusões neste sentido, mas tendo em vista os argumentos comentados, nada nos levaria a crer que um corolário da doutrina do monge jerônimo imputasse aos reis um poder para fora das fronteiras da própria

²¹¹ BARROS, João de. *Ropica Pnefma*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983. p. 134.

²¹² *Ibid.*, p. 136-137.

²¹³ *Ibid.*, p. 136.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 140.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 137.

²¹⁶ “O bom príncipe há de obedecer às leis pera dar exemplo ... Assim errando o povo, e deixando a virtude pelo vício, a aquele se há de dar culpa, que tem carrego de o moderar e reger, pois com seu mau exemplo o estraga e destempera.” (PINTO, Fr. Heitor. *Imagem da vida christã*. Coimbra, 1563. fol. 186); “Porque o próprio poder que têm (os reis) absoluto, eles por si o limitam e, sendo desobrigados das leis, querem, como diz um texto, viver por elas, afora que a mesma governança que a eles é tão trabalhosa, redundando somente em proveito dos súditos, que também se assim não fosse, nenhuma razão haveria para que os homens, de geral consentimento, dessem poder a ninguém da morte e da vida sobre si mesmos” (CÁCERES, Lourenço de. *Tratado dos trabalhos do rei*. In: ANDRADE, A. A. Banha de. *Antologia do Pensamento Político Português, século XVI*. Separata de Estudos Políticos e Sociais, vol. III, n.ºs 2 e 3, 1965. p. 65).

justiça. Sua *Breve doutrina*, como a maior parte da literatura sobre a educação de príncipes, constitui justamente uma declaração dos limites do poder.

Dentre tais limites, está o de exercer a justiça igualmente, sem distinções entre ricos e pobres. A desigualdade da aplicação das leis em relação às posses dos réus é enfaticamente repudiada por Frei António de Beja: “entre todos os males que têm as riquezas, este é o maior: que livram do rigor e vingança da justiça aos que cometem as maldades e sobre tudo aos que perseveram em elas.”²¹⁷ O frade segue comentando um relato de Valério Máximo sobre Sócrates, que vendo um homem ser levado à forca, começa a rir, porque vê “os grandes ladrões levarem a enforcar um pequeno”, e que “os pequenos crimes e sacrilégios são punidos e os grandes são exaltados como esclarecidos triunfos”. No mesmo sentido, é novamente evocado o nome de Alexandre como exemplo do tirano. Onde um pirata dirige a palavra ao imperador, dizendo: “eu, porque faço força com pequeno navio, sou chamado ladrão, e tu, porque a fazes com grande carraca e poder, és chamado imperador”. A tais casos Frei António associa os desconcertos de sua própria época: “É verdadeiramente, assim acontece muitas vezes em nossos tempos, cá os menores e pobres homens, por pequena culpa, são com graves penas punidos; e os maiores e poderosos, cometendo grandes abominações e fealdades, nenhuma pena padecem.”²¹⁸

Numa articulação bastante comum à dimensão escatológica do pensamento cristão, Frei António associa as desgraças de seu tempo e espaço à ira divina decorrente das injustiças da tirania. Sobre acontecimentos recentes em Portugal, comenta que “desde o ano de 1522, além da falta dos mantimentos por que tanta gente foi morta e desterrada por fome de suas terras e fazendas, não cessa o Senhor de castigar-nos com cruel peste”. As injúrias que despertaram a ira divina, entretanto, não se localizam para Frei António em Portugal, e sim em outras partes da Europa. Trata-se de mais uma alusão à Reforma Protestante:

Quem duvida, príncipe excelente, que os clamores dos agravados pobres e outros vícios em que por nossas maldades cada dia caímos, hajam causado que soframos tanto mal e perda como em o estado eclesiástico e secular em nossos dias experimentamos, porque, muitas vezes, merecem nossas culpas e negligências, tais penas. (...) Tudo isto disse, Felicíssimo Rei, não porque haja agora esta fama, nem queira Deus que em vida de Vossa Alteza a vejamos.²¹⁹

²¹⁷ BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 141.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 141.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 142.

Diante dos conflitos e descaminhos dos estados seculares e eclesiásticos da Europa, a paz se afigura para Frei António de Beja como finalidade maior do exercício da justiça enquanto virtude moral e execução de justas sentenças. Em três consecutivos capítulos, ele descreve as “maneiras em que se conserva o reino e bem comum per justiça”. A primeira consiste em favorecer aos pobres e agravados, a segunda em castigar os malfeitores, a última em garantir a manutenção da paz. Para que a terceira condição seja alcançada, é necessário que a primeira prevaleça sobre a segunda. Ou seja, que se governe mais “por amor que por temor”, porque “mais vale ao rei ser amado que temido” para a manutenção da paz.²²⁰ Trata-se de outro tema recorrente na literatura quinhentista sobre educação de príncipes. Numa metáfora anatômica, Frei Heitor Pinto associa ao braço direito o ato de “fazer mercês”, e ao esquerdo o de “punir culpas”, “e assim, como mais nos servimos e prezamos do direito que do esquerdo, assim é cousa mais gloriosa favorecer virtudes, que castigar vícios, porque na primeira resplandece o amor, e na segunda o temor”.²²¹ Também para Lourenço de Cáceres, é mais importante ao príncipe “saber ser liberal nas mercês, largo nas honras, pródigo nos favores” que cruel nos castigos.²²²

Um aspecto chama atenção no tratado de Frei António de Beja se o confrontarmos aos outros de mesma espécie. Trata-se do (quase) incontornável tema da “guerra justa” contra os infiéis e inimigos da cristandade. Desde Diogo Lopes Rebelo e ao longo do século XVI, é comum que se defenda a legitimidade da ofensiva militar quando esta se dirige à conquista das terras dos infiéis. Lourenço de Cáceres na *Doutrina ao Infante D. Luís* celebra o sossego do reinado de D. João III, que “nos faz ser herdeiros neste pacífico testamento de Cristo que ouse nomear, nem louvar nenhuma guerra, senão a que sobre todos os Reis Cristãos, faz aos inimigos da Santa Fé Católica”.²²³ Por vezes, mesmo a guerra que não se move contra o inimigo da cristandade é tida como justa e legítima. Em seu *De Republica gubernanda per regem*, Rebelo afirma que, “se não se puder manter a paz, senão com vergonha e nota de infâmia, então é mais conveniente ao rei a guerra do que a paz”.²²⁴ O tema é recorrente também no pensamento dos doutores da Igreja a cujas doutrinas Frei António frequentemente

²²⁰ BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 149.

²²¹ PINTO, Fr. Heitor. *Imagem da vida christã*. Coimbra, 1563. p. 160.

²²² CÁCERES, Lourenço de. Doutrina ao Infante D. Luís sobre as condições e partes que deve ter um bom príncipe. In: ANDRADE, A. A. Banha de. *Antologia do Pensamento Político Português, século XVI*. Separata de Estudos Políticos e Sociais, vol. III, n.ºs 2 e 3, 1965. p. 35.

²²³ *Ibid.*, p. 34.

²²⁴ REBELO, Diogo Lopes. *Do governo da república pelo rei*. Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Ed. Távola Redonda, 2000. p. 143.

se reporta, Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino.²²⁵ O curioso é que, na *Breve doutrina e ensinância de príncipes*, o tema da “guerra justa” é absolutamente ausente, e a virtude da fortaleza é mencionada apenas para inferir a utilidade da sabedoria para as campanhas militares, como já foi comentado. Tal ausência levou Mário Tavares Dias, na monografia introdutória da edição de 1965, a sugerir ter sido Frei António de Beja um “pacifista”. A preocupação de Dias é de aferir a exortação da paz por parte do teólogo português em relação à do humanista espanhol Luís Vives, e acaba concluindo pela precedência do primeiro em relação ao segundo. O pesquisador chega a especular sobre um possível encontro entre os dois humanistas na Universidade de Louvain, na qual Luís Vives ensinava e Frei António supostamente se licenciou, e onde poderia este porventura ter absorvido seu “pacifismo”.²²⁶

Longe de especulações por demais vagas e de terminologias quicá excessivamente anacrônicas, me limitarei a reportar o problema da ausência do tema da guerra e da negligência em relação à virtude da fortaleza à submissão desta última à sabedoria, e à preferência das letras às armas. Como vimos no caso de André de Resende e João de Barros, o repúdio à guerra acaba por se consolidar em diversos expoentes da filosofia humanista, ainda que em alguns autores se considere a ressalva da “guerra justa” contra os infiéis.

1.5.3 Prudência

A terceira e última parte da *Breve doutrina e ensinância de príncipes* trata da virtude da prudência. Seguindo a definição aristotélica, afirma Frei António ser a prudência “um juízo ou conhecimento perfeito por que o homem dispõe e ordena seus atos”, consistindo, basicamente, na articulação entre “a memória das cousas passadas, conhecimento das cousas presentes e providência das cousas futuras”.²²⁷ Assim como o que havia proposto no âmbito da sabedoria, na atenção aos acontecimentos presentes, torna-se imperioso, pela “diversidade dos quotidianos acontecimentos”, que o príncipe recorra aos aconselhamentos de varões mais experientes – não somente pela incapacidade de um só homem saber o que acontece alhures, como pela dificuldade de interpretação de tais acontecimentos. A vivência dos mais velhos lhes garante, neste sentido, uma condição mais proveitosa para o aconselhamento do príncipe, por relacionar-se a prudência não apenas à leitura, como à experiência.²²⁸

²²⁵ DIAS, Mário Tavares. Introdução. In: BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinância de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 28.

²²⁶ Ibid., p. 30-31.

²²⁷ BEJA, op. cit., p. 152.

²²⁸ Ibid., p. 155.

Frei António de Beja adota a divisão tripartida da “ciência dos costumes”, seguindo Aristóteles, abrangendo a monástica, a economia e a política:

A primeira dá regras e ensinança de viver a toda pessoa em particular, de que se faz largo processo, por ele (Aristóteles), em o livro das *Éticas*. A segunda dispõe e ensina a maneira que se deve ter em o regimento da família e da casa, como ele manifesta em o livro da sua *Economia*. A terceira põe leis e regras universais proveitosas para o bom regimento das cidades, como ele escreve em o livro das *Políticas*. E nenhuma destas sem prudência pode haver bom fim.²²⁹

À prudência importa, assim como à sabedoria, o estudo da história. Pela autoridade do *Livro das quatro virtudes*, então atribuído a Sêneca,²³⁰ “aquele que nenhuma coisa cuida das passadas, perde a vida; e o que não pensa em as por vir, cai como despercebido em muitos erros”, e segundo o próprio Frei António, “muito certo, esperta e faz prudente a lembrança das cousas passadas, que os príncipes devem de ler e saber, para que as boas movam seus pensamentos a maiores virtudes e as más tirem de seu juízo o descontentamento das penas.”²³¹

Para o entendimento das coisas presentes e a tomada das decisões importantes da governança, Frei António de Beja colhe nas *Tosculanas Questiones* de Cícero oito condições, que envolvem, resumidamente: a devida ponderação nas ordenanças do regimento; que o príncipe não faça nada contra sua vontade, e que se a isso for forçado, “em a mostrança de fora dê a entender que por si se move a o fazer (...) cá Santo Agostinho diz (que) nenhum faz bem contra sua vontade”; que se aja sempre com “gesto alegre”, e nunca de má vontade; que demonstre sempre constância e firmeza nas decisões – “digna cousa é de repreensão, especialmente no príncipe, a mudança da vontade e o desdizer sua palavra”; “que em todas as suas cousas mostre peso e gravidade”; que guarde sempre a honestidade, para que seja exemplo aos súditos; que não se deixe abater pelos acontecimentos trazidos pela fortuna, como ordena Sêneca que “não se entristecerá o sábio com toda cousa que lhe acontecer e vier”; e finalmente que procure ser sábio em todas as matérias para que, sempre que possível, consiga tomar sozinho as boas decisões. A passagem demonstra a presença marcante do pensamento de Cícero, mas também a preocupação do frade jerônimo em articular a moral

²²⁹ BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 151.

²³⁰ O *De quattuor virtutibus cardinalibus*, atribuído durante a Idade Média e início da Época Moderna a Sêneca, é na verdade uma derivação do *Formula Vitae Honestae* de São Martinho de Braga (500-580). Cf. SOARES, Nair de Nazaré Castro. *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994. p. 49.

²³¹ BEJA, op. cit., p. 153.

ciceroniana aos argumentos de autoridade colhidos de Sêneca, Santo Agostinho, Valério Máximo e dos evangelhos.²³²

Ao príncipe prudente deve caber ainda a providência das coisas futuras, dado que “o ofício do prudente é ordenar suas cousas para algum devido fim”. Nesta terceira via da prudência, é também marcante a influência dos moralistas Cícero e Sêneca. Do primeiro, Frei António colhe que diante de qualquer situação adversa, tenha o príncipe sempre “preste o remédio, sabendo o que há de fazer”; e do segundo, que não se deve confiar no “presente repouso e contentamento, cá em um momento se muda tudo, como o mar”.²³³

Nos três capítulos em que trata das comentadas três vias da virtude da prudência, é notável a forma como são tomadas por fundamento as obras dos três grandes mestres clássicos da filosofia moral – Aristóteles, Cícero e Sêneca –, a partir das quais Frei António compila como exemplo passagens bíblicas, relatos históricos e doutrinas da patrística. A escolástica de Tomás de Aquino em seu *De regimine principum* só chega a ser amplamente citada nos capítulos finais da prudência, em que procura demonstrar “o rei ser prudente se for amigo de Deus e de tudo o que pertence a seu serviço e louvor”. Assim, a operação se repete: a partir da formulação tomista sobre a maior obrigação dos reis em fazer reverência a Deus – “a primeira, porque o fez homem; a segunda, porque é senhor; a terceira, porque é rei” – Frei António busca nas escrituras os exemplos para cada uma destas razões. Por ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, segundo o *Gênesis*, é o homem obrigado à Sua reverência, e sendo os reis homens, ao mesmo estão ainda mais obrigados. Da mesma forma, do ponto de vista temporal, o rei participa mais do que os demais indivíduos da “nobreza da natureza e condição humana”, como afirma Aristóteles na *Retórica*. Sendo o rei homem, entretanto, não deve ser adorado como a um Deus, donde o frade recorre a uma passagem do *De regimine principum*, de Tomás de Aquino:

E daqui veio que movido César Augusto Otaviano por esta consideração, como contam as histórias, não podendo sofrer as honras divinas que do povo romano lhe eram feitas, assim pela formosa disposição de seu corpo, como por a bondade de seu coração, buscou seu fazedor e criador, perguntando por ele a sibila Tiburtina; e, depois de achado, o adorou, e

²³² BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 156-159. A passagem de Cícero sobre as oito condições consiste basicamente numa enumeração, e é transcrita pelo próprio Frei António de Beja como se segue: “Viri sapientis et prudentis proprium est; nihil quod penitere possit facere: nihil invictum, sed splendide, constanter, graviter, honeste, nihil expectatita quiquest certum sit sibi futurum, nihil eius eum decet admirari suis stare judiciis”.

²³³ *Ibid.*, p. 160.

defendeu, por mandado público, que nenhum mais adorasse sua mortal pessoa, nem o chamasse Deus, nem Senhor.²³⁴

É claro, portanto, que Frei António de Beja defende a idéia de que, apesar do poder dos reis ser investido por Deus, com ou sem a mediação da comunidade, isto não justifica a adoração dos monarcas enquanto divindades, em nenhuma circunstância.

O príncipe que satisfaz tais condições pode colher, então, os frutos de seus bons costumes, e tornar-se amado por seu povo louvando a Deus, não apenas do ponto de vista ascético e beatífico, mas também através das obras de caridade, da construção de igrejas, hospitais e casas para os pobres. Neste ponto, Frei António presta homenagem ao falecido rei D. Manuel, “que em este gênero de honrar a Deus excedeu a todos os nascidos, como dão testemunho os eclesiásticos edifícios que assim em nosso Portugal, como fora, por ele foram edificadas e concertadas.”²³⁵

1.5 Filosofia e ação

Se nos debruçarmos sobre as concepções de sabedoria e prudência em Frei António de Beja à luz das tradições intelectuais que fundamentam sua descrição das virtudes, poderemos intuir articulações entre ambas as faculdades, que apontam um horizonte de práticas políticas e intervenções culturais.

Na *Ética a Nicômaco*, a idéia de prudência identifica-se à de “sabedoria prática” (*phronesis*), que se distingue, em primeiro lugar, da “ciência” ou “conhecimento científico”, já que a primeira é a capacidade do homem de “deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, (...) mas sobre aqueles que contribuem para a vida boa em geral”, e a segunda investiga as “coisas que não podem ser de outro modo”, que sucedem necessariamente da mesma forma.²³⁶ Em outras palavras, a sabedoria prática se relaciona à habilidade de efetuar escolhas acertadas numa dada conjuntura, que se materializam na ação, o que a torna a virtude dos governantes por excelência. Em segundo lugar, e mais importante ao presente propósito, a sabedoria prática difere da “sabedoria filosófica” (*sophia*). Esta última não tem por fim a procura das boas ações e dos bens humanos, e sim das coisas de natureza superior, dos “mais elevados objetos”, como são os “corpos de que foram povoados os céus”.²³⁷ A sabedoria filosófica constitui, sempre para

²³⁴ BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 164.

²³⁵ *Ibid.*, p. 171.

²³⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Ed. Abril, 1984 (Col. Pensadores). p. 144.

²³⁷ *Ibid.*, p. 146.

Aristóteles, a mais perfeita das formas de conhecimento, dada a eternidade e incorruptibilidade de seu objeto. Porém, tal faculdade de pouco serve às matérias que podem ser objeto de deliberação, de escolhas tomadas tendo como fim a felicidade e os bens humanos. Destas se ocupa a sabedoria prática, a *phronesis*, trasladada pelo pensamento latino na *prudentia*.²³⁸

A sabedoria prática, enquanto se caracteriza como virtude, não pode prescindir nem da concretude da boa ação, e nem da vontade ou da disposição de caráter para bem realizá-la. Isto é, em relação à capacidade de “operar coisas nobres e justas devido à sabedoria prática, (...) é preciso praticá-las em resultado de uma escolha e no interesse dos próprios atos”.²³⁹ Tal implica que uma escolha que engendra a boa ação não é em si mesma virtuosa se não há disposição de caráter ou virtude moral na sua intenção. Já a sabedoria filosófica, ainda que não verse sobre a deliberação das escolhas visando boas ações, enquanto parte da “virtude inteira”, torna os homens que a praticam felizes, mas não diz respeito à felicidade dos outros homens, lograda por meio das boas ações.²⁴⁰

Platão já havia, na *República*, formulado a idéia de superioridade da *sophia* em relação à *phronesis*, mas em termos bastante distintos daqueles que Aristóteles define. Se este último atribui à *phronesis* ou sabedoria prática a deliberação visando a “vida boa em geral” – no sentido político, o bem comum e a felicidade de todos que constituem em si mesmos o “sumo bem” – Platão a tomará como a mesma habilidade de deliberar sobre as ações, mas regida de forma direta pela *sophia*: “A cidade que fundamos, digo eu, parece realmente *sábia*, pois é *prudente em suas deliberações*”.²⁴¹ A prudência na política associa-se assim, em Platão, à sabedoria filosófica, enquanto que para Aristóteles, a maior perfeição da segunda em relação à primeira limita-se à superioridade de sua matéria, mas não há uma relação prática entre as duas. Como claramente formula, em seus recentes trabalhos de pesquisa, Felipe Charbel Teixeira sobre tal aspecto em Platão, “a consequência imediata de tal assertiva é a exigência de que tanto magistrados como legisladores devam ser, além de homens experimentados nos assuntos políticos, sábios em sentido filosófico”.²⁴²

²³⁸ No Brasil, recentemente, um interessante estudo da trajetória do conceito de prudência, de Aristóteles ao Renascimento, foi feito por TEIXEIRA, Felipe Charbel. Breve excuroso: da *phronesis* à *prudentia*. In: Id., *Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini* (Tese de doutoramento) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História da PUC-Rio. Rio de Janeiro, junho de 2008. p. 49-64.

²³⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Ed. Abril, 1984 (Col. Pensadores). p. 152.

²⁴⁰ Ibid., p. 151.

²⁴¹ PLATÃO. *A República*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965. IV, 428 a-d.

²⁴² TEIXEIRA, op. cit., p. 52.

Expostas estas articulações entre prudência (sabedoria prática, *phronesis*) e sabedoria (sabedoria filosófica, *sophia*) em Platão e Aristóteles, vejamos como a concepção de sabedoria de Frei António de Beja remete em aspectos distintos aos dois conceitos.

Ainda que o conhecimento de Platão por parte de Frei António se dê de forma indireta, por meio de comentadores (principalmente Valério Máximo), sua concepção de sabedoria voltada para a governança aproxima-se, por um lado, da *sophia* atribuída à tradição platônica. Isto é claro na citação ao mito platônico do rei-filósofo, na orientação ao estudo das letras humanas e das artes liberais, na defesa da instrução pública e na exaltação dos mestres filósofos dos reis de Portugal – Diogo Ortiz de Vilhegas e Luís Teixeira, ambos ligados diretamente ao estudo das “humanidades”.²⁴³ Ao mesmo tempo, enquanto confere à virtude da sabedoria um carácter prático, prudencial, faculdade que “dá vitória aos príncipes” e que serve diretamente ao bom governo, articula-a à noção aristotélica de sabedoria prática. Não que estas duas vias inculquem um carácter “misto” à concepção de sabedoria na *Breve doutrina*, uma combinação dos dois conceitos; mas importa, sim, que a sua via prática acabe por conectá-la de forma direta à virtude da prudência. Disto podemos inferir que, para Frei António, assim como para a tradição platônica, a sabedoria “filosófica” serve diretamente às boas ações e à busca pelo bem comum, e deve reluzir nos príncipes não apenas visando a sua própria elevação intelectual e espiritual, mas a de todos.

Neste sentido, é significativo que na parte da *Breve doutrina* dedicada à sabedoria contemos apenas uma única citação a Aristóteles, e justamente à passagem da *Ética a Nicômaco* que admite contribuir a *sophia* à felicidade daquele que a retém: “o homem sábio grandemente é bem-aventurado”.²⁴⁴ De resto, predominam as referências aos evangelhos, a Cícero, Sêneca, Vegécio, Diógenes Laércio e, indiretamente, Platão. Mesmo que conheça muito bem e diretamente a *Ética a Nicômaco*, Frei António não recorre à mesma para caracterizar a sabedoria, e sim apenas a prudência e a justiça – estas sim, descritas em bases essencialmente aristotélicas.

Frei António de Beja dispõe seletivamente, portanto, suas fontes e sua orientação intelectual de modo a caracterizar uma idéia de sabedoria, que abrange o estudo das letras e a filosofia contemplativa (em suas apropriações da *Oratio* de Pico), mas que também constitui uma virtude imprescindível para a conduta ética e a boa governança. Importa também que o

²⁴³ Cf. *Infra*, seção 1.4.1.

²⁴⁴ BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 120; ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Ed. Abril, 1984 (Col. Pensadores). VI.12, p. 151: “a sabedoria filosófica produz felicidade; porque, sendo ela uma parte da virtude inteira, torna um homem feliz pelo fato de estar na sua posse e de atualizar-se.”

frade jerônimo não restringe sua concepção de sabedoria à teologia, à devoção cristã e à contemplação dos mistérios divinos. Ambos os aspectos da *Breve doutrina* foram sublinhados por Valeria Tocco num recente artigo sobre a formação cultural dos príncipes portugueses do século XVI: “O que é novo, em respeito aos seus semelhantes lusitanos precedentes, é que Fr. António articula a prudência à sabedoria e a sabedoria ao estudo das letras humanas, e não apenas à devoção cristã.”²⁴⁵ A “novidade” à qual chama atenção a pesquisadora italiana parece se confirmar com a caracterização da sabedoria por parte de Diogo Lopes Rebelo em seu *De Republica gubernanda per regem* (1496). No quarto capítulo da obra, Lopes Rebelo descreve a virtude da sabedoria da seguinte maneira:

A sabedoria, como a consideram os filósofos, é a ciência metafísica que trata de Deus, dos anjos e das substâncias separadas da matéria. Aristóteles, no primeiro livro da *Metafísica*, chama à Metafísica sabedoria ou teologia, porque trata e considera as coisas divinas e as causas mais elevadas. (...) A sabedoria, no nosso propósito, é a virtude pela qual se é levado ao conhecimento dos benefícios por Deus concedidos, e pela qual se conduzem os atos humanos, com certo sabor de espiritualidade, em ordem a Deus que ama e venera sobre todas as coisas.²⁴⁶

Enquanto orientação das práticas humanas, a sabedoria de Lopes Rebelo serve apenas ao culto divino. O teólogo fundamenta sua concepção no conceito aristotélico de “sabedoria filosófica”, dissociada completamente da prudência e das boas ações, e traduzida nos ideais cristãos de devoção.

Já Lourenço de Cáceres, no manuscrito da *Doutrina ao Infante D. Luís* – terminado, lembremos, por volta do ano de 1528 – evoca a mesma imagem platônica do rei-filósofo, e ressalta a importância da sabedoria no sentido filosófico para a formação do príncipe: “muito mísero é o sabedor das virtudes que nasce só da experiência, pois não pode vir, senão de cair e arrepender amiúde de muitos vícios”. Ao mesmo tempo, como Frei António de Beja, privilegia a sabedoria em sentido prático, enquanto “atalho para a prudência”, quando afirma ser conveniente “misturar as regras da doutrina com o uso das cousas”:

Assim queria que se entendesse o que digo que, louvando a ciência, não louvo o saber que fica nos livros, nem somente aquele pelo qual o entendimento se fez conhecedor de mais cousas senão o que dos livros se

²⁴⁵ TOCCO, Valeria. La formazione culturale del sovrano *daquém e dalém mar*, nel Cinquecento portoghese. *Artifara*, Turim, n. 3, julho-dezembro 2003, Seção Addenda. Disponível em: <http://www.artifara.com/rivista3/testi/sovrano.asp>. Acesso em 27 jan. 2010. “Ciò che è nuovo, rispetto ai suoi omologhi lusitani precedenti, è che Fr. António connette la prudenza con la sapienza e la sapienza con lo studio delle lettere humane e non solo con la devozione cristiana.”

²⁴⁶ REBELO, Diogo Lopes. *Do governo da república pelo rei*. Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Ed. Távola Redonda, 2000. p. 74.

tira para a vida, e aquele ao qual, depois de adquirido por meio da razão, a vontade obedece.²⁴⁷

No caso de Frei António de Beja, a influência do pensamento de Pico della Mirandola está longe de ocupar um lugar secundário para a compreensão de tais temas. Para Pico, a filosofia, mesclada com a teologia, é o que conduz o homem através do verdadeiro caminho em direção à sua dignidade; e trilhar este caminho voluntariamente conforma a ação que confere ao livre-arbítrio seu valor supremo. Se na *Oratio de hominis dignitate*, a filosofia contemplativa assume um lugar capital para a vida dos homens, ela não se esgota na pura contemplação: o amor ao sublime, segundo Pico em citação à qual já aludimos, é o que “devemos, primeiro que tudo, emular, investigar e compreender, de modo a sermos arrebatados até aos fastígios do amor e descer em seguida *instruídos e preparados para as tarefas da ação*”.²⁴⁸

A partir da década seguinte, a idéia de que a filosofia e as letras humanas, e não apenas a teologia, integram a virtude da sabedoria e servem à prática política apresenta-se recorrentemente na tratadística portuguesa sobre educação de príncipes, nomeadamente em Sancho de Noronha, Francisco de Monzón, António Pinheiro e Frei Heitor Pinto.²⁴⁹

Por outro lado, a ausência de regimentos de príncipes ou de obras políticas de semelhante natureza nas duas primeiras décadas do século XVI em Portugal constitui uma incômoda lacuna para os pesquisadores do tema. Torna-se tentadora a assunção de que, de uma concepção teológica da sabedoria, de motivos medievais e representada por Diogo Lopes Rebelo, salta-se, quase trinta anos depois, para uma concepção já carregada de aspectos da cultura humanística “moderna”. Mas nem é admissível assumir um salto “qualitativo”, na cultura portuguesa, do “teocentrismo” ao “antropocentrismo”; nem cabe atribuir às obras de Frei António e Lourenço de Cáceres uma ruptura em relação aos tratadistas precedentes. Cabe apenas intuir que, no início do reinado joanino, maiores esforços começaram a ser feitos pelos homens de letras ligados à coroa, com o incentivo da mesma, para o desenvolvimento cultural da corte e da sociedade política e uma maior integração da produção intelectual portuguesa à

²⁴⁷ CÁCERES, Lourenço de. *Doutrina ao Infante D. Luís sobre as condições e partes que deve ter um bom príncipe*. In: ANDRADE, A. A. Banha de. *Antologia do Pensamento Político Português, século XVI*. Separata de Estudos Políticos e Sociais, vol. III, n.ºs 2 e 3, 1965. p. 39-40.

²⁴⁸ PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Ed. bilíngue. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 57.

²⁴⁹ Todos já citados e comentados no presente trabalho, afora António Pinheiro, cujo tratado não pode ser localizado. Ao meu propósito, basta assumir a constatação de TOCCO, Valeria. La formazione culturale del sovrano *daquém e dalém mar*, nel Cinquecento portoghese. *Artifara*, Turim, n. 3, julho-dezembro 2003, Seção Addenda. Disponível em: <http://www.artifara.com/rivista3/testi/sovrano.asp>. Acesso em 27 jan. 2010.: “Egli svilupa ciò che già nel trattato di Beja, pur senza i dovuti approfondimenti metodologici, risultava fondamentale: l’importanza degli studi umanistici nella formazione di un futuro re, fin da piccolo.”

cultura europeia – o que se torna evidente com a proliferação de tratados políticos, regimentos de príncipes e diálogos filosóficos ao longo das décadas de 1530 e 1540.²⁵⁰

No sentido deste estreitamento da integração intelectual com as grandes questões europeias da época do Renascimento, foi publicado, ainda em 1523, o tratado *Contra os juízos dos astrólogos* de Frei António de Beja – parte da conjuntura filosófica e científica na qual adiante concentraremos os esforços.

²⁵⁰ Cf. DIAS, Sebastião José da Silva. *A política cultural da época de D. João III*. Vol. 1. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1969.

JUÍZOS DAS ESTRELAS

A conjunção de 1524 e a crítica astrológica de Frei António de Beja

*Vijmos a astrologia
mentir toda en todo mundo,
que toda juncta dizia,
que em vinte & quatro avia
de aver deluvio segundo;
& seco vimos o anno,
& bem claro o engano,
em que astrólogos estavã,
pois dâtes tanto affirmavã,
por chuvas aver gram dâño.*

(Garcia de Resende, *Chronica dos valerosos e insignes feitos del rey Dom Ioam II de gloriosa memoria e sua Miscellania*)

A redondilha de Garcia de Resende não é a única passagem da literatura portuguesa a fazer referência ao episódio da conjunção de 1524. João de Barros, em sua *Ropica pñefma*, refere-o casualmente num discurso da Vontade à Razão em defesa de suas “mercadorias” – os sete pecados capitais – exaltando os universais “milagres da luxúria”, força tão apetitosa que “subverte cidades, destrói reinos, derruba Tróia, perde Espanha”, e “busca mais cheiros para uma conjunção do que foram planetas na de vinte e quatro”.²⁵¹ Os apetites carnavais associam-se, no discurso “naturalista” da Vontade, à configuração celeste por meio de sua influência no mundo sublunar. Teófilo Braga, em livro de 1907,²⁵² chega a reportar à memória do fenômeno celeste os versos da Canção X de Luís de Camões:

Quando vim da materna sepultura
de novo ao mundo, logo me fizeram
Estrelas infelices obrigado;
com ter livre alvedrio, mo não deram,
que eu conheci mil vezes na ventura
o melhor, e pior segui, forçado.²⁵³

Que as “estrelas infelices” de Camões, que negam ao homem ainda menino o pleno

²⁵¹ BARROS, João de. *Ropica Pñefma*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983. p. 70-71.

²⁵² BRAGA, Teófilo. *Camões, época e vida*. Porto: 1907. Cf. CARVALHO, Joaquim de. *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XVI, vol. I*. Coimbra: Coimbra Editora, 1947. p. 201.

²⁵³ CAMÕES, Luís de. Canção X. In: *Redondilhas, canções, sonetos*. Rio de Janeiro: Real Gabinete Português de Leitura, 1980. p. 208.

exercício de seu livre-arbítrio, de fato remetam especificamente à conjunção de 1524 é matéria discutível; mas certo é que esta e outras referências apontam para o vigor da astrologia divinatória e da teoria da influência dos corpos celestes sobre o mundo sublunar na vida cultural do século XVI, seja pela afirmação de seu prestígio, seja por sua detração.

Nas primeiras décadas dos quinhentos, a difusão da idéia de que o alinhamento entre Marte, Júpiter e Saturno no signo de Peixes influenciaria de forma determinante o clima terreno, a ponto de causar ou significar um segundo dilúvio universal, mobilizou a intelectualidade européia.²⁵⁴ Entre detratores, praticantes e estudiosos da astrologia, manifesta-se em diversas obras impressas uma grande animosidade em relação à validade ou mormente à falácia do prognóstico. Neste contexto de grandes conjunções, determinismo astral e profecias apocalípticas, observamos também um esforço intelectual de apontar a ineficácia do método, o erro histórico e a sede de glória mundana da prática astrológica. Tal esforço redundou, em Portugal, na publicação do tratado *Contra os juízos dos astrólogos* de Frei António de Beja, sobre o qual nos concentraremos adiante.

Cerca de um século e meio depois, o matemático lusitano António Carvalho da Costa escreverá, na dedicatória de sua *Astronomia methodica*, oferecida ao rei D. Pedro II, sobre as “benévolas influências” dos astros:

Ver-se-á, como Sol, resplandecer sobre um e outro Pólo; e como a Lua, assistir com luzimento a um e outro Hemisfério. Ver-se-ão do longo Saturno, o maduro conselho: a prudente resolução; de Júpiter, os altos pensamentos: a Real Magnificência; de Marte, o intrépido valor, a constância invencível; de Venus, a Gentileza venusta, a Presença agradável: E a Graça dominante; finalmente de Mercúrio, se verá o eloquente, o fecundo, o erudito, e a pronta execução.²⁵⁵

A mudança de perspectiva em relação à teoria da influência dos astros é muito maior do que a passagem deixa transparecer, já que se trata de uma metáfora: um convite poético à leitura de três tratados “astronômicos” em nossa acepção moderna, sobre os movimentos do Sol, da Lua e dos “planetas menores”, que iniciam com um capítulo sobre “como se achará a declinação das estrelas sem erro causado da refração” e termina com uma lição sobre o cálculo da latitude dos planetas. Não cabe aqui proferir constatações sobre a decadência da astrologia divinatória até fins do século XVII, e nem delinear o caminho que acabou trazendo a matematização e o empirismo à ciência moderna. O que podemos intuir a título de exemplo é que, para António Carvalho da Costa, a atribuição de características humanas aos planetas e

²⁵⁴ Um inventário das obras sobre a controvérsia foi reunido por THORNDYKE, Lynn. *The 1524 Conjunction*. In: *History of Magic and experimental science vol. V*. New York: The Macmillan Company, 1923.

²⁵⁵ COSTA, António Carvalho da. *Astronomia methodica*. Lisboa, 1683.

suas “benévolas influências” serve apenas como uma distração inofensiva para amainar as exposições matemáticas e demonstrativas de seu tratado.

Em princípios do século XVI, o tema parecia provocar mais controvérsia, ou pelo menos envolver um debate de natureza distinta.

As doutrinas platônicas de divindade da alma, que acabavam por afirmar a superioridade da filosofia moral em relação à natural, somadas ao ideal cristão de livre-arbítrio, operavam também uma hierarquia que colocava o espírito humano e sua capacidade de livre escolha acima de qualquer determinismo astrológico. Em outras palavras, o mesmo princípio que proporcionava ao homem sua suma dignidade libertava-o de qualquer sujeição ao mundo natural, inclusive da influência dos corpos celestes. Desta forma, o debate astrológico no século XVI encontrava-se, em grande medida, impregnado das mesmas oposições intelectuais que caracterizavam a controvérsia acerca da imortalidade da alma. Grosso modo, temos de um lado as interpretações mais “naturalistas” da filosofia aristotélica – como aquela de Pomponazzi e da tradição paduana²⁵⁶ –, que, questionando a doutrina platônica da divindade da alma, submetiam esta última às forças da natureza; e de outro, o combate dos neoplatônicos e dos moralistas aristotélicos à idéia de que a alma possa ser submetida a qualquer uma dessas forças.

Entretanto, não é apenas nestas bases que se dá a crítica astrológica na época do Renascimento. A recusa da submissão da alma aos influxos astrais dificilmente valeria como argumento incisivo contra a significação ou causalidade astrológica no que concerne às alterações climáticas e aos demais fenômenos naturais – como é o caso das predições sobre a conjunção de 1524. Neste sentido, o combate à astrologia divinatória se estende também a um questionamento de seus métodos e de suas práticas.

A seguir, procuraremos entender os pormenores de tais embates intelectuais. Em primeiro lugar, articulando sucintamente as diferentes tradições em que se baseavam as práticas astrológicas e suas críticas na época do Renascimento; em segundo, comentando o contexto da polêmica sobre a conjunção de 1524 e, finalmente, formulando uma interpretação minuciosa do tratado *Contra os juízos dos astrólogos*, em que se fazia pela primeira vez presente na produção intelectual de Frei António de Beja a influência de Giovanni Pico della Mirandola.

²⁵⁶ Cf. infra, seção 1.2.

2.1 A controvérsia astrológica na época do Renascimento

Os processos que vieram a interferir na formação da cultura científica de nosso tempo estão longe de constituir um movimento linearmente evolutivo. As tentativas de uma periodização rígida e do estabelecimento de marcos como o da Revolução Científica foram historicamente construídas a partir de modelos explicativos em constante transformação, e através dos quais não podemos deixar de perceber o embate de idéias e uma série de tensões intelectuais que são parte fundamental e imprescindível da escrita histórica.

Uma percepção clássica da formação da ciência moderna costuma opor ao florescimento de uma cultura científica no século XVII as ações obstaculizadoras, ora do movimento das idéias religiosas, ora das tradições de caráter “supersticioso” e especulativo como a magia natural, o hermetismo e a astrologia.²⁵⁷ A historiografia deste século e do passado tem procurado, em grande medida, problematizar tais proposições.²⁵⁸ De um ponto de vista sincrônico, nem se faz presente categoricamente tal oposição, nem é sustentável um modelo explicativo que suponha uma linearidade na forma pela qual os embates filosófico-científicos, desde o Renascimento até o século XIX, acabaram por desestruturar o antigo sistema cósmico inspirado na física aristotélica e introduzir novos elementos à cultura científica, como o empirismo e a matematização do universo sensível. O nascimento da ciência moderna se deu, portanto, a partir da tensão entre “visões metafísicas divergentes e opostas”, e “por caminhos tortuosos e difíceis, de múltiplas e discordantes tradições.”²⁵⁹

Neste sentido, o contributo do Renascimento ao pensamento científico tem sido um dos temas mais debatidos por historiadores e filósofos da ciência, e pode-se dizer, dos mais controversos. Um forte caráter anti-naturalista do primeiro humanismo²⁶⁰, impulsionado por um novo afluxo de idéias, transformações sócio-culturais e novas traduções de textos antigos, parece sugerir, grosso modo, uma aproximação de alguns expoentes da filosofia quatrocentista italiana a uma cultura moral, cívica e retórica, que teve seu ápice no pensamento da antigüidade latina; e um conseqüente afastamento das leituras escolásticas da

²⁵⁷ Cf. DRAPER, John William. *History of the intellectual development of Europe*. Nova York, 1876; Id., *History of the conflict between religion and science*. Nova York, 1874; WHITE, A. Dickson. *A history of the warfare of science with theology in christendom*. Nova York, 1896.

²⁵⁸ Cf. GARIN, Eugenio. *O zodíaco da vida: A polémica sobre a astrologia do século XIV ao século XVI*. Lisboa: Editorial Estampa, 1988; ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos: Aspectos da Revolução Científica*. São Paulo: Ed. Unesp, 1992; YATES, Francis. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1964; ZAMBELLI, Paola. *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*. Boston: Brill, 2007.

²⁵⁹ ROSSI, op. cit., p. 212.

²⁶⁰ GARIN, op. cit., p. 44.

física e da lógica aristotélicas – senão através de uma crítica de fato, pelo menos de uma realocação tanto do pensamento clássico quanto da escolástica em seus devidos tempos históricos. De Petrarca a Marsilio Ficino e desta primeira fase até a segunda, o que se observa ao mesmo tempo é uma trajetória de idéias que se distancia da rigidez aristotélica da física natural e da lógica em direção a uma filosofia da alma, derivada das concepções neoplatônicas e centrada no elemento humano e nas formas pelas quais ele procura atuar e modificar o mundo que o circunda.²⁶¹ E é justamente a partir deste movimento que foram formuladas as mais contundentes críticas à astrologia divinatória de fins do século XV e princípios do XVI; e não, como se poderia esperar, dos primórdios de uma cultura “científica” à maneira moderna, oposta ao caráter supersticioso e supostamente anti-naturalista da astrologia.²⁶²

Ora, Alexandre Koyré, ainda nos anos de 1940, chama atenção muito incisivamente para o fato de que “a grande inimiga da Renascença, do ponto de vista filosófico e científico, foi a síntese aristotélica, e pode dizer-se que sua grande obra foi a destruição dessa síntese.”²⁶³ Grandes oposições categóricas à parte, só com uma certa retração da física aristotélica, que teria dado margem inclusive “à credulidade, à crença na magia, etc.”, poderia a ciência de Copérnico, Kepler e Galileu encontrar espaço para sua solidificação.

Por outro lado, já foi amplamente discutida e demonstrada a fundamentação aristotélico-ptolomaica da prática divinatória da astrologia na época do Renascimento.²⁶⁴ Aristóteles não explicita em nenhum momento de sua obra uma opinião favorável à teoria da influência dos corpos celestes no mundo sublunar, mas algumas de suas proposições acerca da perfeição, da eternidade e da incorruptibilidade dos céus, sobretudo em *De caelo*, *De generatione et corruptione*, na *Física* e na *Meteorologica*, acabaram por dar um impulso teórico à antiqüíssima tese de que o movimento dos astros, suas conjunções e posições, constituem não apenas signos pelos quais se pode predizer eventos futuros, como também adquirem uma relação causal com os fenômenos terrenos. A difusão medieval do *Tetrabiblos* de Ptolomeu constitui um dos principais suportes teóricos de tal interpretação, na medida em

²⁶¹ Cf. GARIN, Eugenio. *L'umanesimo italiano*. Bari: Laterza, 1973.

²⁶² Exemplos destas críticas são FICINO, Marsilio. *Disputatio contra iudicium astrologorum*. Trad. italiana de Ornella Pompeo Faracovi, Milão: RCS Libri, S.p.A., 2000; PICO DELLA MIRANDOLA, Id., *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Ed. crítica de Eugenio Garin, Florença: Valecchi, 1946-52; SAVONAROLA, Girolamo. *Trattato contra li astrologi*. In: *Scritti filosofici vol. 1*. Ed. crítica de Eugenio Garin e Giancarlo Garfagnini. Roma: Angelo Belardetti, 1982.

²⁶³ KOYRÉ, Alexandre. A contribuição científica da Renascença. In: *Estudos de história do pensamento científico*. Brasília: Ed. UNB-Forense Universitária, 1982.

²⁶⁴ Cf. BROECKE, Steven vanden. *The limits of influence*. Boston: Brill, 2003; KOYRÉ, op. cit.; ROSSI, Paolo. Sobre o declínio da Astrologia nos inícios da Idade Moderna. In: ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos: Aspectos da Revolução Científica*. São Paulo: Ed. Unesp, 1992. p. 29-48. E para o caso específico de Portugal, cf. CAROLINO, Luís Miguel. *Astrologia, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Access Editora, 2002.

que o texto transformava a idéia de uma hierarquia entre o mundo celeste e o mundo terreno, na obra aristotélica, em fundamento para a prática de uma astrologia conjectural, porém ainda ausente do fatalismo e necessidade astrais que uma outra tradição imprimirá de forma decisiva ao pensamento astrológico da baixa Idade Média.²⁶⁵

Na década de 40 do século XII, João de Sevilha e Erasmo de Carinzia traduzem um tratado do filósofo árabe conhecido no ocidente como Albumasar, sob o título de *Liber Maioris Introductorii ad scientiam iudiciorum astrorum*, de onde se difunde pela Europa a designação de “astrologia judiciária”.²⁶⁶ O termo aparece novamente em traduções latinas dos também islâmicos Abenragel, Albohali e Ibn Ezra, e passa a fazer parte da linguagem astrológica ocidental, designando uma prática astrológica que prediz acontecimentos futuros de forma fatalista, e não apenas conjectural, a partir de grandes conjunções e outros fenômenos celestes. Ora, além de uma fortíssima fundamentação aristotélico-ptolomaica, a tradição islâmica incorporou também a noção de *necessidade universal*, a partir de uma releitura de proposições estoicas que havia eliminado da física aristotélica a idéia de um futuro contingente imprevisível – que se dá indiferentemente a partir de uma causa ou de uma cadeia causal – e articulado aos signos celestes um caráter de *lei*, fatalista e necessária.²⁶⁷

É através desta chave de interpretação que a astrologia judiciária e a “teoria das grandes conjunções” puderam ganhar espaço no discurso filosófico-científico das maiores universidades européias dos séculos XV e XVI²⁶⁸. Tal interpretação estava longe de constituir um pensamento minoritário e intelectualmente depreciável e, assim como a própria filosofia aristotélica, gozava de grande respaldo e credulidade na época do Renascimento.

Como já foi sublinhado, algumas das críticas mais loquazes à astrologia divinatória durante o *Quattrocento* italiano partiram dos filósofos ligados ao neoplatonismo. À primeira vista tal afirmação pode aparentar uma descabida contradição, já que é conhecido o apreço de neoplatônicos como Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola pelo hermetismo, a

²⁶⁵ Vanden Broecke traduz o aspecto conjectural, e não necessário, da astrologia ptolomaica no termo “epistemic secrecy”. BROECKE, Steven vanden. *The limits of influence*. Boston: Brill, 2003. p. 20-22.

²⁶⁶ Cf. GARIN, Eugenio. *O zodíaco da vida: A polémica sobre a astrologia do século XIV ao século XVI*. Lisboa: Editorial Estampa, 1988. p. 38. e FARACOV, Ornella Pompeo. *Introduzione*. In: FICINO, Marsilio. *Disputatio contra iudicium astrologorum*. Milão: RCS Libri, S.p.A., 2000. p. 14-15.

²⁶⁷ Esta tendência estoica tem como principal fundamento os escritos de Posidonio de Apaméia e se faz fortemente presente através da Idade Média árabe e bizantina. Tal tradição se relaciona à doutrina das simpatias e dos quatro elementos, e via os corpos celestes “como agentes de uma cadeia cósmica que dispunham fatalmente a vida na Terra.” (CAROLINO, Luís Miguel. *Astrologia, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Access Editora, 2002. p. 48).

²⁶⁸ Cf. BROECKE, op. cit. para o caso de Lovaina e outras escolas e CAROLINO, op. cit. para o caso das universidades portuguesas. Cf. também NORTH, John D. *Celestial Influence: The Major Premiss of Astrology*. In: ZAMBELLI, Paola. *Astrologi Hallucinati: Stars and the End of the World in Luther's Time*. Berlim: Walter de Gruyter, 1986.

cabala, a magia natural e pela própria ciência astrológica. Contudo, ainda que o primeiro tenha admitido em certa medida e em certo período o estatuto científico da astrologia genetliaca (aquela que atribui certa influência dos astros na personalidade e no temperamento de um indivíduo a partir da configuração celeste no momento de seu nascimento), ambos terminam por condenar sem ressalvas a prática da astrologia judiciária ou divinatória como vã, supersticiosa e contrária à religião cristã. Em suas argumentações, de uma riqueza lógica e de uma variedade de frentes de ataque filosófico-teológicas que em nada perdem para os grandes tratados escolásticos, a astrologia divinatória é refutada, entre outras razões, por ser sua prática incompatível com o pleno desfrute do livre-arbítrio dos homens, articulado por Pico e Ficino à tradição neoplatônica fundamentada nas *Enéades* de Plotino, que impunha às influências astrais o limite intransponível da superioridade da alma em relação aos corpos terrestres e inclusive os celestes. Segundo esta tradição – reforçada pelos neoplatônicos medievais e da Antigüidade tardia – os astros, sendo corpos celestes e hierarquicamente superiores, poderiam influir nas estruturas corpóreas terrenas, mas não nas almas dos homens, sendo estas superiores e substancialmente diferentes.²⁶⁹

A reflexão sobre a astrologia por parte da metafísica neoplatônica assume, assim, o ponto de vista de que a característica mais específica e essencialmente humana dos homens é a alma. As leituras que procuraram associar tal tradição à doutrina cristã, desde a *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, até a *Teologia platônica* de Marsilio Ficino, fazem adentrar no debate astrológico de forma crucial o conceito de livre-arbítrio, propriedade inalienável dada por Deus aos homens através da alma. No caso da polêmica astrológica em Ficino, este ponto de vista o faz negar o fatalismo astrológico e o poder de *causa* dos corpos celestes sobre as ações humanas que a leitura islâmica das tradições ptolomaica e estóica haviam enunciado, mas não deixa de dar margem em alguma medida ao poder *significante* e mesmo inclinante dos astros, em conformidade com a máxima latina: *Astra inclinant non necessitant*.²⁷⁰

O jovem Giovanni Pico della Mirandola, apesar de ter se debruçado de forma intensa sobre todos os aspectos da ciência astrológica, nos últimos anos de sua breve existência acaba por dedicar-se à redação daquilo que viria a ser o mais contundente, extenso e completo tratado anti-astrológico escrito até então: as *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*.²⁷¹ A obra apresentava, em doze livros, refutações à prática divinatória da

²⁶⁹ Cf. FICINO, Marsilio. *Scritti sull'astrologia*. Milão: RCS Libri, S.p.A., 2000, e a introdução de Ornella Pompeo Faracovi da mesma obra. p. 14-20.

²⁷⁰ Cf. FARACOVI. Introduzione. In: FICINO, op. cit., p. 12.

²⁷¹ PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Florença: Valecchi, 1946-52.

astrologia, fundamentadas tanto em argumentações teológicas quanto filosófico-científicas. Seu autor não viveu para organizar e publicar definitivamente o tratado. Coube a seu sobrinho, o também filósofo Gian Francesco Pico della Mirandola, e a Giovanni Mainardi a sistematização de um extenso manuscrito disperso e fragmentado, e sua primeira impressão de 1496, na cidade de Bolonha.²⁷²

A repercussão do tratado anti-astrológico de Pico não foi pequena. Ainda em 1494, seu amigo Marsilio Ficino escreve uma carta a Angelo Poliziano em que comenta o recente esforço de seu “confilósofo” em “refutar um por um (...) os prognósticos dos astrólogos”, manifestando seu próprio desacordo com “a monstruosidade dos astrólogos e de outros monstros”, seguindo os passos de Plotino.²⁷³ Um ano depois da primeira edição das *Disputationes*, o frei dominicano Girolamo Savonarola de Ferrara, também amigo e tutor teológico de Pico, publica seu *Trattato contra li astrologi*, obra em que compila resumidamente os principais argumentos anti-astrológicos das *Disputationes* em língua vernácula, com o objetivo explícito de “vulgarização” e de “falar tanto aos doutos quanto aos indoutos” sobre a prática da astrologia divinatória que considera “fátua, vã, ridícula (...) e totalmente inútil”.²⁷⁴

As críticas às proposições anti-astrológicas de Pico também se fizeram presentes no final do século XV e início do XVI, sobretudo por iniciativa da escola peripatética e dos escritos de Pietro Pomponazzi. Este chega a acusar o já falecido autor das *Disputationes* de “não científico”, e procede numa defesa da astrologia contra suas críticas e aquelas de Averróis às quais Pico fazia referência, alegando não ter encontrado, em seus livros, “nada além de uma presunção arrogante e petulante: eles não contêm nada de bom além de seu estilo.”²⁷⁵ Ora, Pomponazzi, assim como outros defensores da astrologia, seguia uma linha de pensamento naturalista e de inspiração fundamentalmente aristotélica, que via na natureza, e não tanto na alma dos homens, o próprio veículo da ação de Deus. Ou, segundo Jim Tester, “enquanto a visão de mundo de Pico não demanda e quase não deixa espaço para uma ciência física, a de Pomponazzi a assume como base essencial.”²⁷⁶

²⁷² Cf. nota crítica de Eugenio Garin em SAVONAROLA, Girolamo. *Trattato contra li astrologi*. In: *Scritti filosofici vol. 1*. Roma: Angelo Belardetti, 1982.

²⁷³ FICINO, Marsilio. Marsilio Ficino ad Angelo Poliziano. In: Id., *Scritti sull'astrologia*. Milão: RCS Libri, S.p.A., 2000. p. 253. Trad. minha do texto em italiano: “In conclusione, che i pronostici degli astrologi siano stati confutati uno per uno dal nostro Pico della Mirandola, non mi dispiacerà. Quei pronostici non li sostengo da nessuna parte, e anzi, insieme con Plotino, li derido (...) Sei solito, in verità, perseguitare da gran tempo le mostruosità degli astrologi e degli altri mostri.”

²⁷⁴ SAVONAROLA, Girolamo. *Trattato contra li astrologi*, op. cit., p. 300.

²⁷⁵ Apud. TESTER, S. J. Renaissance and enlightenment: the second death of astrology. In: *A History of Western Astrology*. New York: Ballantine Books, 1989. p. 216. Trad. minha.

²⁷⁶ Ibid., p. 216.

O ataque à astrologia divinatória – e mais especificamente à proliferação dos prognósticos baseados na teoria das grandes conjunções de Albumasar – não é desferido por Pico a partir de um “naturalismo científico”, como querem alguns,²⁷⁷ e sim de uma concepção filosófica, estreitamente associada à teologia, que recusa veementemente a submissão da alma humana à influência de qualquer categoria de causa eficiente, seja ela celeste ou mundana. A filosofia de exaltação do livre-arbítrio dos homens já tinha em Pico uma de suas máximas expressões no contexto do *Quattrocento* italiano, vide a já amplamente comentada introdução de sua *Oratio de hominis dignitate* – aquela em que entoa a fala de Deus a Adão sobre o aspecto “camaleônico” do ser humano, “centro do mundo”, “modelador e escultor da própria imagem”.²⁷⁸ Ora, se o comportamento dos homens pudesse ser lido nos signos celestes, o exercício de seu livre-arbítrio estaria completamente neutralizado por uma *necessidade universal*, pela idéia de um destino sobre o qual a vontade dos homens não tem poder algum. Em seu *Heptaplus*, de 1480, Pico nega que se deva “medir nossa condição de acordo com o corpo frágil, pois este homem não se reduz àquela coisa fraca e terrena, (...) *ele é alma, intelecto*, o qual supera todos os círculos do céu, e todo o curso do tempo”. Donde se conclui que “um determinismo astrológico materialista havia de ser descartado e, já que este era tão universalmente aceite, rejeitado firme, convincente e finalmente.”²⁷⁹

A refutação de Pico, entretanto, não se limita ao aparato teórico anti-astrológico de Plotino e do neoplatonismo. O jovem conde da Mirandola expõe também argumentações baseadas na própria física de Aristóteles e Ptolomeu, e na prática astrológica da latinidade medieval. A influência dos astros em alguma medida como causa eficiente dos acontecimentos sublunares não é negada categoricamente por Pico, mas a natureza de tal influência seria por demais dispersa se considerarmos as longas distâncias e a densidade dos corpos celestes que não o Sol e a Lua. O céu constituiria um “espelho demasiado alto” para a “debilidade dos olhos” terrenos.²⁸⁰ Não haveria espaço para o determinismo astral operado então pelos astrólogos judiciários e seus prognósticos fatalistas, e não apenas pela violação da liberdade humana, mas também pelo problema da falta de rigor intrínseca ao sistema de “humanização do cosmos” – a visão de mundo astrológica por excelência, nascida no “terreno de uma mistura híbrida de 'religião' e de 'ciência', (...) de uma extensão a todo o universo dos

²⁷⁷ CARVALHO, Joaquim de. Prefácio. In: BEJA, Frei António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1944. p. 19.

²⁷⁸ PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Ed. bilíngue. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 53.

²⁷⁹ TESTER, S. J. Renaissance and enlightenment: the second death of astrology. In: *A History of Western Astrology*. New York: Ballantine Books, 1989. p. 208. Pico apud. Id., *Ibid.*, p. 208.

²⁸⁰ GARIN, Eugenio. *O zodíaco da vida: A polémica sobre a astrologia do século XIV ao século XVI*. Lisboa: Editorial Estampa, 1988 p. 100.

comportamentos e das emoções do homem.”²⁸¹ Rossi atenta para o direcionamento da crítica astrológica de Pico a este aspecto em específico, e não a todo o sistema cosmológico aristotélico. Neste sentido, trava uma polêmica direta com as formulações de Lynn Thorndyke, para quem as *Disputationes* foram entendidas como “a manifestação de uma mentalidade ‘incoerente e desordenada’”, justamente por enxergar a relação entre a antiga astrologia e a moderna astronomia em termos de uma simples substituição de um sistema de leis universais por outro, grosso modo, o sistema aristotélico pelo copernicano.²⁸² Segundo Thorndyke, por situar sua crítica nos limites da cosmologia aristotélica, Pico não teria contribuído para tal substituição sistêmica; mas o que importa perceber é que considerar que a astrologia, baseada de fato em processos mentais sinuosos que engendram simbolismo, retórica, persuasão e um hibridismo científico-religioso, compreende um sistema físico que num determinado momento dá lugar a outro, é reduzir um movimento de profundas contendas intelectuais sobre problemas culturais, místicos, cosmogônicos, em termos demasiado simplistas.

Num outro sentido, Steven Vanden Broecke propõe que, apesar do teor crítico radical das *Disputationes*, o mais focado alvo dos seus ataques não é a astrologia ou a prática astrológica em todo seu conjunto teórico e instrumental, e sim a proliferação dos prognósticos baseados na teoria das grandes conjunções de Albumasar através de toda a península itálica durante o fim do século XV, e finalmente o impacto social que a difusão de tais prognósticos acarretava.²⁸³ Diversos autores já chamaram a atenção para a “atmosfera de anúncios escatológicos entre conjunções e mudanças fatais” do final dos quatrocentos e início dos quinhentos.²⁸⁴ É bastante razoável, portanto, que em meio a tal surto de credulidade, um grupo de filósofos naturais, teólogos e mesmo astrólogos que não adotavam diretamente a teoria das grandes conjunções procurasse refutar o fatalismo dos prognósticos não apenas visando o público culto das academias e universidades, como também os setores populares da sociedade, onde estes prognósticos se difundiam com mais alarde, resultando mesmo em “casos de pânico coletivo”.²⁸⁵

²⁸¹ ROSSI, Paolo. Sobre o declínio da Astrologia nos inícios da Idade Moderna. In: Id., *A ciência e a filosofia dos modernos: Aspectos da Revolução Científica*. São Paulo: Ed. Unesp, 1992. p. 36.

²⁸² Ibid., p. 31.

²⁸³ Cf. BROECKE, Between astrological reform and rejection: Giovanni Pico's *Disputations*, In: Id., *The limits of influence*. Boston: Brill, 2003.

²⁸⁴ GARIN, Eugenio. *O zodíaco da vida: A polêmica sobre a astrologia do século XIV ao século XVI*. Lisboa: Editorial Estampa, 1988. p. 95. Cf. também BROECKE, op. cit., e ZAMBELLI, Paola. *Astrologi Hallucinati: Stars and the End of the World in Luther's Time*. Berlin: Walter de Gruyter, 1986. Um estudo minucioso do impacto popular das profecias foi escrito por NICCOLI, Ottavia. *Prophecies and People in Renaissance Italy*. Princeton University Press, 1990.

²⁸⁵ NICCOLI, Ibid., p. 141.

É exatamente sob esta ótica que devemos entender os tratados anti-astrológicos de fins do século XV e princípios do XVI, escritos em língua vernácula, como o já comentado tratado de Girolamo Savonarola e, para o caso específico a ser estudado a seguir, o livro de Frei António de Beja, publicamente inserido no contexto da literatura sobre a conjunção de 1524.

2.2 A polêmica acerca da conjunção de 1524

Nas últimas décadas, a historiografia sobre as profecias apocalípticas entoadas na eminência de uma grande conjunção planetária ocorrida em fevereiro de 1524 tem ganhado alguns poucos, porém valorosos, trabalhos de pesquisa.²⁸⁶ A dimensão da controvérsia e a proliferação de impressões favoráveis ou contrárias à predição de um segundo dilúvio universal como aquele descrito no Velho Testamento têm permitido que venham à baila ricos estudos sobre diversos aspectos de tal polêmica, e em variados contextos políticos em diferentes localidades da Europa.

Antes de um exame detido do tratado *Contra os juízos dos astrólogos*, de Frei António de Beja, caberá aqui uma breve contextualização das posições adotadas pelos filósofos naturais, astrólogos e teólogos que, com tratados e comentários impressos, atuaram na controvérsia; bem como da natureza de suas argumentações favoráveis ou contrárias ao prognóstico astrológico.²⁸⁷

A polêmica foi deslanchada por uma tábua de prognósticos publicada pela primeira vez em 1499 pelos astrólogos alemães Johan Stöffler e Jakob Pflaum na cidade alemã de Ulm: o *Almanach nova plurinis annis venturis inserniens*, que teria cinco reedições até 1521. O *Almanach* continha prognósticos anuais do ano de sua publicação até 1531, e a constatação dos efeitos decorrentes da conjunção de Júpiter, Marte e Saturno no signo de Peixes em 1524 é manifesta pelos autores de forma breve e vaga:

In this year we shall see eclipse neither of sun nor moon But in this year will occur positions of the planets well worthy of wonderment. For in the month of February will occur twenty conjunctions, small, mean and great, of which sixteen will occupy a wattery sign, signifying to well nigh the whole world, climates, kingdoms,

²⁸⁶ Cf. BROECKE. Humanism and Court Astrology: The 1524 Conjunctions in Lovain. In: Id., *The limits of influence*. Boston: Brill, 2003; ZAMBELLI, Paola (org.) *Astrologi Hallucinati*, op. cit; NICOLLI, Ottavia. Between Astrology and Prophecie: the 1524 Flood. In: Id., *Prophecie and People in Renaissance Italy*. Princeton University Press, 1990.

²⁸⁷ Para esta contextualização, empregarei como bibliografia os livros recentes acima citados, e também THORNDYKE, Lynn. The 1524 Conjunction. In: *History of Magic and experimental science vol. V*. New York: The Macmillan Company, 1923.

provinces, estates, dignitaries, brutes, beasts of the sea and to all dweller on earth indubitable mutation, variation and alteration such as we have scarce perceived for many centuries from historiographers and our elders. Lift up your heads, therefore, christian men.²⁸⁸

Nenhuma menção proferida, portanto, a um novo dilúvio de proporções bíblicas, apenas a “indubitável mutação, variação e alteração”. A previsão se enquadra claramente, entretanto, no contexto de proliferação dos prognósticos baseados na teoria das grandes conjunções.

A partir destas vagas predições, o célebre astrólogo italiano Luca Gaurico passa a difundir a idéia de que uma tal conjunção num signo aquático seria causa de um grande dilúvio universal, nas mesmas proporções daquele descrito no Velho Testamento, que teria lugar a partir de 1507.²⁸⁹ Em diversos lugares da Europa, seguiram-se intensas manifestações de pânico coletivo: pessoas construía barcos, refugiavam-se nas montanhas e acumulavam provisões para sobreviver ao pretense cataclismo.²⁹⁰

É curioso que a primeira manifestação impressa contrária a tais proposições tenha sido publicada em Paris somente em 1519, por Alberti Pigghe (ou Pigghe) e intitulada *Adversus prognosticatorum vulgus qui annuas predictiones edunt et se astrologos mentiuntur Astrologiae defensio*, dedicado ao filósofo italiano Agostino Nifo, que publica no mesmo ano um tratado semelhante, *De falsa diluvii prognosticatione*. Nifo vinha se empenhando nos comentários do *Quadripartitum* de Ptolomeu, em que procurava corrigir os erros de interpretação da física ptolomaica em que incorrera Albumasar.²⁹¹ Ambos os autores, portanto, se esforçavam por atacar alguns aspectos da astrologia judiciária e a tradição islâmica de fatalismo astral, questionando a ênfase nas conjunções planetárias e sua influência nos grandes eventos mundanos, mas não chegam a negar completamente a possibilidade de alterações climáticas, como enchentes locais e uma excepcional pluviosidade como decorrência da conjunção de 1524. O cerne do problema, em tais tratados, paira mais sobre o plano discursivo de um desacordo entre astrólogos a respeito da própria prática astrológica que de uma radical oposição teórica e fundamental entre eles. Trata-se mais de uma substituição de prognósticos que de uma negação dos mesmos. No caso de Nifo, um dilúvio

²⁸⁸ Apud THORNDYKE, Lynn. The 1524 Conjunction. In: *History of Magic and experimental science vol. V*. New York: The Macmillan Company, 1923. p. 181.

²⁸⁹ Cf. ZAMBELLI, Paola. Many ends of the world: Luca Gaurico Instigator of the Debate in Italy and in Germany, In: Id., *Astrologi Hallucinati: Stars and the End of the World in Luther's Time*. Berlim: Walter de Gruyter, 1986. p. 239-263.

²⁹⁰ Sobre a imensa repercussão popular dos vaticínios diluvianos, Cf. NICCOLI. A case of collective panic. In: Id., *Prophecie and People in Renaissance Italy*. Princeton University Press, 1990.

²⁹¹ THORNDYKE, op. cit., p. 184,185. Alguns afirmam ser a obra de Nifo anterior, Thorndyke apresenta argumentos contrários.

parcial não é nem sequer refutado, apenas adiado em mais ou menos um século, considerando o filósofo uma velha teoria de que o efeito das grandes conjunções dificilmente se manifestaria imediatamente. Nifo admite inclusive que a epidemia de peste bubônica de 1348 teria sido anunciada por uma conjunção de Saturno, Júpiter e Marte. Entretanto, rejeita a predição de um dilúvio universal de causas sobrenaturais, baseado na promessa divina de que tal cataclismo não se repetiria e na ausência de causas naturais para que tal efeito tivesse lugar.²⁹² Veremos que tais argumentações foram freqüentes na literatura sobre a conjunção, inclusive na obra de Frei António de Beja.

Em 1521, o frade italiano Miguel de Pietrasanta publica em defesa da astrologia seu *Defensionem astrologorum iudicantium* – uma grande exposição escolástica em que apresenta sistematicamente os argumentos favoráveis e contrários ao fatalismo do alinhamento planetário, para concluir pela validade da ciência astrológica e do prognóstico de um dilúvio parcial por uma causalidade natural e, assim como os tratadistas anteriores, refutar a possibilidade de um dilúvio universal.²⁹³

De fato, a lista daqueles que negaram a significação de um dilúvio universal a partir do fenômeno astral reuniu uma maioria esmagadora de astrólogos de corte e filósofos naturais. Mesmo o astrólogo Paolo de Middelburgo, professor de astrologia e astronomia da Universidade de Pádua e posteriormente nomeado bispo de Fossombrone, incrementa a referida lista. Paolo de Middelburgo seguia os passos dos medievais Pierre D'Ailly e Roger Bacon na velha tradição islâmica de Albumasar pelo menos desde 1484, quando publica o livro *Praenostica ad viginti annos duratura* – uma exaltação das teorias conjuncionistas que corroborava com a proposição de D'Ailly sobre o alinhamento planetário que prenunciou o nascimento de Cristo e ainda aquele que precedeu o dilúvio de Noé.²⁹⁴ Ainda no século XV, Middelburgo travara um duelo tratadístico com o também astrólogo Johannes Lichtenberger, da corte de Frederico III. Lichtenberger havia produzido um grande elenco de prognósticos, nos quais o teor profético e messiânico de seus títulos não desmereciam seus conteúdos, escritos, diferentemente de Middelburgo, em língua vernácula (alemão, com diversas traduções italianas). Steven Vanden Broecke ressalta que a revolta de Middelburgo, até então um defensor da astrologia judiciária, contra Lichtenberger partia justamente da forma pela qual os prognósticos deste último repercutiam em meio à população, causando alarde numa situação política tensa e preocupante para os italianos: Lorenzo de Médici morrera em 1492,

²⁹² THORNDYKE, Lynn. The 1524 Conjunction. In: *History of Magic and experimental science vol. V*. New York: The Macmillan Company, 1923. p. 191-6.

²⁹³ Ibid., p. 19

²⁹⁴ BROECKE, Steven vanden. *The limits of influence*. Boston: Brill, 2003. p. 61-2

abalando as relações diplomáticas entre Florença e a França de Carlos VIII, que já ameaçava uma invasão militar a Nápoles.²⁹⁵

É justamente de uma preocupação com a repercussão social do prognóstico diluviano que parte a crítica à astrologia judiciária de Paolo de Middelburgo, e o mesmo poderíamos dizer de diversos outros tratadistas envolvidos com a controvérsia, grupo em que também figura Frei António de Beja e seu *Contra os juízos dos astrólogos*. É claro que para tanto, o puro pragmatismo social e a consciência cívica não podem justificar por eles mesmos a crítica à astrologia – esta se relaciona, como já foi observado no tópico anterior, a princípios filosóficos e teológicos, à tensão entre tradições intelectuais distintas e ao debate sobre o estatuto epistemológico da astrologia divinatória.

2.3 A crítica astrológica de Frei António de Beja

Como já ressaltamos, as demonstrações de pânico coletivo diante dos prognósticos sobre a conjunção de 1524 estimularam diversos homens de letras a redigir, em língua vernácula, tratados combativos em relação à prática astrológica; por um lado refutando qualquer possibilidade de um segundo dilúvio universal, e, por outro, esclarecendo os pormenores da ciência astrológica para atacar o fatalismo astral dos prognósticos judiciários.²⁹⁶ Em Portugal não foi diferente.

O empenho da corte de D. João III em tornar pública a falsidade da astrologia divinatória e neutralizar o alarmismo gerado pelas profecias culmina com a impressão do tratado *Contra os juízos dos astrólogos*, de Frei António de Beja. O livro foi encomendado e financiado pela rainha D. Leonor, escrito em português com a intenção explícita de esclarecimento sobre a falácia da astrologia divinatória, não descartando porém as partes da ciência dos astros que são dignas de fé.

Empregaremos aqui a edição crítica de Joaquim de Carvalho, publicada em 1944, que contém um prefácio do estudioso português a ser citado e comentado criticamente quando for cabível. A meu ver, as proposições de Carvalho sobre a obra de Frei António de Beja são desferidas com excessiva desconfiança quanto a sua relevância para o debate sobre a

²⁹⁵ BROECKE, Steven vanden. *The limits of influence*. Boston: Brill, 2003. p. 62-3.

²⁹⁶ Alguns destes tratados: CELEBRINO, Eustachio. Dichiarazione perchè non è venuto il diluvio nel 1524, Veneza, 1524; NIFO, Agostino. Rebrobacion neuvamente ordenada contra la falta de prognosticacion del diluvio, Sevilha, 1524; SAVONAROLA, Girolamo. Trattato contra li astrologi. In: *Scritti filosofici*. Vol. 1. Roma: Angelo Belardetti, 1982.

conjunção de 1524, conferindo ao tratado uma perspectiva meramente teológica, “medieva”, distante do ponto de vista de Pico, que considera “naturalista”.²⁹⁷ Já procurei demonstrar o quão pouco naturalista é a filosofia de Pico e de toda uma tradição intelectual que, ainda que distante das concepções modernas da ciência, constitui uma das mais firmes fundações da crítica astrológica.

2.3.1. A ação dos homens de letras na vida civil e espiritual

No frontispício do tratado, temos o resumo como se segue:

Breve tratado contra a opinião de alguns ousados astrólogos, que por regras de astrologia não bem entendidas, ousam em publico juízo dizer que a quatro ou cinco dias de fevereiro do ano de 1524, por ajuntamento de alguns planetas em o signo de Piscis, será grão dilúvio na terra. No qual tratado para consolação dos fiéis, fez & compilou de muitos doutores católicos & santos o licenciado Frei António de Beja, da ordem do bem aventurado padre & doutor esclarecido da Igreja São Jerônimo, & foi por ele dedicado & oferecido à cristianíssima senhora rainha dona Leonor de Portugal. Aqui verão também que cousa é astrologia; & os males & erros que causam sua incerteza & pouca verdade: como se não deve dar fé em nenhuma cousa aos astrólogos. O que também manifesta por ditos mui antigos e santos doutores. A qual obra se imprimiu por mandado de Sua alteza.²⁹⁸

Frei António de Beja emprega os termos *astrologia* e *astrólogos* relacionados à prática divinatória. Veremos que o teólogo distingue desta última, no decorrer do discurso, a astrologia “verdadeira”, que integra o grupo das sete artes liberais, tão celebradas pelo frade em sua *Breve doutrina e ensinança de príncipes*.

O primeiro capítulo de *Contra os juízos dos astrólogos* traz uma justificativa enfática do impulso “vulgarizador” que levou o autor a redigir o tratado, inserindo-se no debate com a manifesta intenção de esclarecer aqueles que menos sabem. O frade considera tal atitude necessária por parte dos mais doutos e estudiosos, tanto no que concerne à salvação das almas, quanto ao bem da comunidade; e, assim, atribui à “ignorância e pouco saber” a credulidade do vulgo em relação aos prognósticos diluvianos:

De muitos males que faz a ignorância e pouco saber, é este um grande, que faz de ligeiro crer o que nos dizem, e dá licença e ousadia aos não prudentes sábios para que, desejando ser estimados, passem os termos da verdadeira ciência procurando contra o preceito apostólico saber mais do que a eles,

²⁹⁷ CARVALHO, Joaquim. Prefácio. In: BEJA, Frei António de, *Contra os juízos dos astrólogos*, ed. crítica de Joaquim de Carvalho. Coimbra: Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra, 1944.

²⁹⁸ BEJA, Ibid., p. 21.

segundo a fraqueza humana é necessário, e digam cousas que por sua novidade dêem a eles nome de falsa fama e, nos pouco exercitados juízos, ponham espanto quando as ouvem.²⁹⁹

Contra a indevida profecia, que “se diz ser fundada em ciência astrológica”, devem agir aqueles que têm conhecimento e instrumentos para tanto, “porque, neste caso e outros que à honra de Deus pertencem, se me eu calar, diz o profeta, as pedras bradarão.”³⁰⁰

As justificativas bíblicas e teológicas para tal obrigação esclarecedora são abundantes nesta introdução. Nas palavras de Deus ao profeta Ezequiel, Frei António enxerga uma exortação à aberta declaração das “doutrinas santas e divináveis” ao povo, por parte dos que as conhecem: “diz Deus que se por teu calar e falta de tua doutrina, o pecador e mau se não aparta de sua maldade, ele morrerá mau, *e tu não serás sem culpa de sua danação.*”³⁰¹ A mesma idéia o frade vai buscar em São Jerônimo, distinguindo os pecadores que “nunca receberam doutrina por não terem nem haver quem lha ensinasse, e tais como estes morrerão em sua maldade, *mas não sem culpa de quem os não quis ensinar tendo lugar, ofício e tempo para o fazer.*”³⁰² Com São João Crisóstomo, prega que “todas as cousas façamos para comum proveito de nossos irmãos e próximos (...) naquilo que pertence ao bem e salvação das criaturas racionais”³⁰³; e com Santo Agostinho, que “se algum tem bom juízo e conselho, encaminhe o errado e tire dele as trevas da dúvida, com a luz de seu peito (...) e o que for dotado de doutrina, *comunique-a, pois para isso lhe foi dada.*”³⁰⁴

Para além do recurso à autoridade dos evangelhos ou dos doutores católicos medievais no que concerne ao esclarecimento direcionado à salvação das almas, faz-se igualmente presente no discurso de Frei António de Beja o caráter secular de seu esforço de divulgação, voltado para o “comum proveito dos próximos” e para o “bem da comunidade”. A finalidade temporal anda, desta forma, sempre ao lado da espiritual:

O que tem arte e particular ofício por quem só governa e vive, há de pôr diligência em repartir o uso e proveito dela com seu próximo, e o que tem privança e favor com os reis e príncipes temporais é obrigado a trabalhar por o bem dos pobres, *bem assim o que é dotado de entendimento e dom da sabedoria, em qualquer grau que seja, é obrigado a aproveitar com ela e não deve calar, mas pregar e dizer toda cousa que pertencer ao louvor de Deus e comum proveito dos próximos.*³⁰⁵

²⁹⁹ BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 22.

³⁰⁰ Ibid. p. 23.

³⁰¹ Ibid. p. 23-24.

³⁰² Ibid. p. 24.

³⁰³ Ibid. p. 25.

³⁰⁴ Ibid. p. 24.

³⁰⁵ Ibid. p. 24.

Apresentando já uma noção prática da sabedoria, que caracterizará suas orientações acerca da educação dos príncipes, Frei António atribui à interferência dos homens de letras na sociedade um lugar prioritário, já que mesmo “nos *seculares negócios*, nenhum vive pera si só, mas *todos vivem e exercitam seus ofícios para o que cumpre ao bem da comunidade*.”³⁰⁶

Frei António de Beja dirige-se sempre contra aqueles que se calam diante da necessidade de manifestação, especialmente os próprios portugueses:

Não deixarei de culpar a pouca diligência de *alguns naturais nossos* que, tendo letras e poder para isso, não o querem (...) mas, *calando-se, quase consentem em novas de tanto dano*, posto que de menos saber de todos seja.³⁰⁷

O emprego da noção de “bem comum” e a exaltação do lugar social da virtude da sabedoria não se limita, no pensamento de Frei António de Beja, a estas páginas. Como já procuramos inferir no capítulo anterior, tais idéias são manifestas pelo teólogo português em seu regimento de príncipes, e com um forte caráter pragmático de atuação social dirigida pela virtude intelectual. O saber filosófico, aquele que podemos associar à virtude da sabedoria na *Breve doutrina*, decerto abarca o saber astrológico para Frei António. O próprio esforço de esclarecimento presente em *Contra os juízos dos astrólogos* não deixa de constituir um meio pelo qual o frade de fato coloca sua sabedoria (e aquela que colheu nos livros) em favor da ação, consubstanciada na divulgação dos erros astrológicos que, para ele, estorvam a ordem social, dão glória aos injustos astrólogos e fazem frente à busca pelo bem comum. A responsabilidade sobre tal empresa é posta integralmente nas mãos dos sábios.

2.3.2. A refutação do prognóstico

Dadas as justificativas para sua douda intervenção na polêmica, Frei António de Beja começa sua exposição, que segue os cânones da formalidade escolástica, apresentando as opiniões favoráveis à significação catastrófica da conjunção de 1524, a serem posteriormente refutadas: “Pergunto se a vulgar opinião que (afirma que) será dilúvio na terra é verdadeira, e parece que sim, por duas razões”.³⁰⁸ A primeira razão tem fundamento nos escritos de Ptolomeu e sua interpretação do aristotelismo físico. Defende que

³⁰⁶ BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 25.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 23.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 26.

toda conjunção e ajuntamento de planetas é causa de geração ou corrupção nas cousas inferiores, donde podemos dizer que quanto maior for a conjunção, que se prega e diz que será no signo de Piscis [esta de 1524] qual nunca foi, tanto causará e fará maior geração e corrupção nas cousas de baixo.³⁰⁹

A segunda opinião, compilada por Frei António da obra de Agostino Nifo, *De falsa diluvii prognosticatione*, e fundamentada pelos astrólogos judiciários no primeiro livro das *Meteorológicas* de Aristóteles, afirma “nunca vir nem ser feito dilúvio sem algum ajuntamento ou disposição celestial que haja poder de o fazer”.³¹⁰ Tal disposição ocorreria com a conjunção de planetas de qualidade úmida, que seria causa de “abundância de águas”.

Ambas estas razões, afirma o teólogo, são falsas, e deduzidas a partir de equivocadas leituras das obras dos filósofos antigos: “em contrário é a verdade, assim dos *verdadeiros astrólogos*, como dos santos e sábios teólogos per cuja doutrina e autoridade provaremos e diremos que tal dilúvio não pode ser, nem será como eles dizem.”³¹¹

A refutação das duas razões pelas quais se deveria crer no prognóstico começa com a contextualização de sua origem – o *Almanach* de Stöffler e Pflaum:

É de saber que a vulgar opinião dos que afirmam que há de ser dilúvio houve seu princípio e fundamento em as palavras de um doutor que fez o livro que chamam em arábico *Almanach*, e em grego *Ephemerides*, que nós dizemos ser livro em que as particulares cousas que acontecem a cada dia estão escritas. Este doutor imagina (...) uma conjunção do Sol e Lua que confessa haver de ser no ano de 1524, a quatro dias de fevereiro em o signo de Peixes (...), que de sua natural propriedade é produtivo de águas. Afirma sem temor que do tal ajuntamento há de ser feita uma grande e tão comum alteração quanto nunca ouvimos de nossos maiores que será.³¹²

O prognóstico original, portanto, não se refere especificamente à possibilidade de um dilúvio, como mostra bem saber Frei António de Beja, mas apenas a “uma grande e tão comum alteração, (...) da qual sentença tomaram estes [os astrólogos de vulgar opinião] a ousadia e disseram sem nenhum conselho que há de vir dilúvio na Terra.”³¹³ A essência do problema se constitui, portanto, não do prognóstico contido no *Almanach*, e sim a partir da “vulgar opinião” que acaba por se espalhar e atijar os ânimos populares, “deitando juízos por que dão novas de triste alvoroço ao mundo.”³¹⁴

³⁰⁹ BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 27.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

³¹¹ *Ibid.*, p. 27.

³¹² *Ibid.*, p. 28.

³¹³ *Ibid.*, p. 29.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 28. Tanto Joaquim de Carvalho no prefácio a esta edição quanto José V. de Pina Martins no artigo “Frei António de Beja contra a astrologia judiciária” (In: NEMÉSIO (org.). *As grandes polémicas portuguesas*. Lisboa: Verbo, 1962) ignoram o fato de não ter sido o *Almanach* a explicitar a significação de um dilúvio

A reação popular às profecias diluvianas constitui o motivo principal da publicação de Frei António de Beja, que descreve alguns aspectos do alvoroço entre os “nossos portugueses e naturais,

(...) postos em tanto temor que não ousam alguns edificar casas, nem fazer outros edifícios, com medo que hão pouco de durar, e outros buscam lugares postos em altos montes onde pera o dito ano se vão e acolham, outros imaginam e cuidam em seus pensamentos fazer navios e arcas em que se metam e escapem de tanta tormenta.³¹⁵

Cenas semelhantes foram descritas por fontes documentais das mais variadas procedências, muitas delas enfileiradas por Ottavia Niccoli no capítulo dedicado à conjunção de 1524, de seu livro *Profezie in piazza: note sul profetismo popolare nell'Italia del primo Cinquecento*. Niccoli atenta para um aspecto menos “escatológico” e mais mundano das profecias, observando que, na Itália do século XVI, a palavra *diluvio* seria sinônimo de *alluvione* (enchente), e ressaltando a recorrência de enchentes causadas por excesso de chuvas e cheias dos rios na Itália de fins dos '400 e princípios dos '500.³¹⁶ De fato, como referimos anteriormente, a maioria dos tratados que procuraram refutar a iminência de um dilúvio universal em 1524 acabam por ceder à aplicabilidade da influência astral que redundaria em dilúvios “particulares”, altas pluviosidades e grandes cheias fluviais.³¹⁷ A plausibilidade da ocorrência de dilúvios locais e particulares parecia ser, portanto, bastante razoável para uma boa parte da sociedade letrada e mesmo das camadas mais populares; assim como a causalidade astral de tais catástrofes menores.

Depois de distinguir os fenômenos diluvianos entre particulares e universais, António de Beja expõe as causas pelas quais os primeiros podem vir a ocorrer naturalmente, segundo Aristóteles, em cidades ou regiões específicas; a saber: simples excesso de chuvas, abundância de águas subterrâneas (o “abismo”), terremotos ou “multidão de ventos”. Através de uma ou mais destas causas naturais, pode uma localidade sofrer os danos de uma grande enchente, “e isso concedem todos. Negam, entretanto, poder se fazer naturalmente cataclismo, e universal dilúvio que venha e alague toda a terra, ou todo um reino”.³¹⁸ Para ilustrar a

universal. Pelo contrário, atribuem ao livro de prognósticos uma categórica previsão para o dilúvio de 1524, o que vimos não ser correto no item anterior.

³¹⁵ BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 29.

³¹⁶ NICCOLI, Ottavia. *Prophetic and People in Renaissance Italy*. Princeton University Press, 1990. p. 142-3. Niccoli enumera nada menos que sete enchentes na região da Lombardia entre 1450 e 1500, e mais seis entre 1500 e 1550.

³¹⁷ Cf. THORNDYKE, Lynn. The 1524 Conjunction. In: *History of Magic and experimental science vol. V*. New York: The Macmillan Company, 1923. p. 193-233. Veremos que Frei António de Beja não figura entre esta maioria - sobretudo por seguir mais de perto as argumentações anti-astrológicas de Pico della Mirandola.

³¹⁸ BEJA, op. cit., p. 35.

ocorrência de tais dilúvios particulares, Frei António fala sucintamente sobre alguns de que se teve notícia ao longo da história; começa pelas cheias do Nilo nos tempos de Hércules, passando pelos de Atenas e da Tessália de que falam Santo Isidoro e Diodoro Sículo, e pelo de Alexandria, no Egito, narrado por Heródoto, e chega até uma enchente ocorrida em 1503, na Itália.

O mais interessante é que a esta enumeração de pequenas catástrofes históricas, segue-se um capítulo em que demonstra “porque não contam particulares dilúvios em Portugal (...) e se porventura isso foi, não está em memória”.³¹⁹ Não deixa, entretanto, de associar a esta ausência de dilúvios particulares o pouco cuidado histórico dos portugueses para com o registro dos acontecimentos:

É certo de muitas excelências, com que a magnífica e larga mão do Senhor dotou e ornou a esforçada e belicosa nação portuguesa, nisto os fez sobre outros tão remissos que, não curando mais que do presente os notáveis feitos de seus naturais (que as gentes alheias louvam e escrevem) deixaram eles e muitas vezes agora deixam (posto que não tanto como já foi) de notar e escrever para que ficassem em virtuoso exemplo, e memória notável aos que haviam de vir.³²⁰

Nisto percebemos uma aberta crítica ao escasso desenvolvimento das letras na cultura portuguesa, contra o que alguns esforços vinham já sendo feitos, mas ainda insuficientemente. O tema não ficará de fora dos debates humanistas das décadas seguintes. Já foi destacada, no capítulo anterior, a ênfase posta por André de Resende em sua *Oração de sapiência* no atraso histórico das letras portuguesas, e seu ímpeto de reforma das estruturas de ensino, de modo a buscar “que a Universidade de Lisboa se torne não menos celebrada, no mundo, do que a própria cidade”.³²¹ Parece somar-se a isto, ainda que de forma velada, um certo desdém pela belicosidade dos empreendimentos ultramarinos do início do século XVI, ou pelo menos uma atitude questionadora no sentido de tais empreendimentos não serem acompanhados pelo desenvolvimento das letras. Em Frei António, não podemos mais que especular sobre este ideal, mas a crítica à forma pela qual se desenrolava a expansão ultramarina aparecerá de forma clara no pensamento de João de Barros, tanto nas suas *Décadas de Ásia* quanto na abnegação do comércio e da mundaneidade em sua *Ropica pñefma*.³²²

De qualquer forma, a passagem acusa uma atenção ao presente dos empreendimentos

³¹⁹ BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 32.

³²⁰ *Ibid.*, p. 33.

³²¹ RESENDE, André de. *Oração de sapiência*. In: Id., *Algumas obras de André de Resende, vol. I (1531-1551)*. Lisboa: Ed. Távola Redonda, 2000. p. 53.

³²² CALAFATE, Pedro. João de Barros. In: Id., *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 2. Lisboa: Ed. Caminhos, 1999. p. 77.

portugueses que não é acompanhada pelo apreço à memória e à história das coisas passadas. Como que para pôr princípio a uma correção de tais omissões, Frei António narra em detalhe uma enchente que testemunhou no seu mosteiro de Penha Longa (ou Pera Longa) no ano de 1518:

E posto que eles muitas e grandes cousas calassem, não deixarei eu para meu propósito de dizer um excesso particular de águas que a muitas pessoas de virtude e grã religião deu não pouca torvação, em o deleitoso e secreto lugar, e por seu apartamento, divino mosteiro de meu santíssimo padre São Jerônimo de Peralonga (casa de minha profissão).³²³

Segue uma detalhada descrição do poder destrutivo das águas, que “romperam as paredes do cerco por sete partes”, enchendo “muitas casas de água em grande altura”, arrancando árvores, derrubando uma fonte e “levando consigo a ponte de Cascais, o que tudo contei e disse, porque assim *foi particular este dilúvio*, que fazendo tanto em Peralonga, em os lugares pouco mais de meia légua em derredor *não fez nada*, nem quase choveu.”³²⁴

Possíveis e freqüentes são, portanto, os dilúvios particulares, que têm como causa eficiente fenômenos naturais, passíveis de serem identificados com base na física aristotélica. Já para os dilúvios universais, a lógica causal deve ser necessariamente outra: “Pera vir universal dilúvio na terra, não pode ser sem multidão e excesso de águas em toda ela. Isto não se pode causar naturalmente, logo, virá que naturalmente não possa chover em toda a terra”, ao menos não “sem virtude e poder de Deus”.³²⁵ Frei António volta então à falta de argumentos que fundamentem a significação astral do dilúvio:

Cá é certo que nenhum dos planetas, estrelas ou qualquer celestial constelação tem nem a igual influência, força, nem poder sobre toda a terra, porque *se isto assim fosse (...) todo efeito e cousa que procede das estrelas ou influência celestial, vindo em uma parte, de necessidade aconteceria em todas*, mas nós experimentamos isto não ser assim.³²⁶

Ora, se assumíssemos que um dilúvio pudesse cair sobre toda a terra por causas naturais, e que tal fenômeno pudesse ser previsto a partir de um alinhamento planetário, teríamos que admitir que esta conjunção devesse influir em todo o mundo, e não apenas em uma parte, o que é improvável, já que

por influência ou qualquer outra ordenança celestial (se há alguma que sem Deus tenha poder de fazer movimentos nas coisas de baixo assim como

³²³ BEJA, Fr. António de. *Contra os júzcos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 33-34.

³²⁴ *Ibid.*, p. 34.

³²⁵ *Ibid.*, p. 35-6.

³²⁶ *Ibid.*, p. 36.

pestes, guerras e outras cousas, em que duvidam muitos, e nós o determinamos em outra parte) (...) vemos que um efeito destes, quando vem, não dana em toda parte.³²⁷

Além das catástrofes de ordem natural, era então objeto privilegiado dos astrólogos judiciários a previsão de fenômenos como pestes e guerras – grandes acontecimentos de causas unicamente humanas. Frei António de Beja se refere a tal sorte de acontecimentos para demonstrar, por experiência, que eles nunca ocorrem em todos os lugares ao mesmo tempo. Assim foi a peste que havia recentemente atacado Lisboa, “onde, morrendo milhares cada dia, em alguns lugares a ela mui chegados não tocou este mal”, e outra que tomou Évora em anos sucessivos de 1519 até princípios de 1523, e não chegou aos lugares vizinhos. O mesmo Frei António deduz de guerras recentes: “vimos Itália muitas vezes em armas revolta, e na Espanha muito sossego”³²⁸. O teólogo chega a fazer referência à revolta dos *comuneros* de 1520, em Castela,³²⁹ “posta em muito perigo por as grandes dissensões que houve entre os grandes e gente comum por causa de Carlos, seu rei, agora imperador, e em nossa Lusitânia, sendo ela mui propícia, nem em outras partes da cristandade ouvimos alvoroço algum, mas muito repouso.”³³⁰

Guerras e pestes: acontecimentos freqüentemente preconizados por astrólogos judiciários que obviamente não ocorrem ao mesmo tempo em todo o mundo,

onde parece que se nenhum planeta nem celestial constelação há, como dizemos, igual e universal influência em toda parte, menos o haverão aquelas que não poder de causarem chuvas, pera que façam naturalmente o dilúvio que há de vir, segundo estes, em muitas partes.³³¹

Adentrando a seguir uma argumentação mais especificamente astrológica, Frei António alude pela primeira vez aos escritos anti-astrológicos de Giovanni Pico della Mirandola, a quem se refere como “varão, além de sua nobreza, digno de louvor por sua ciência e mui honestos costumes (que poucas vezes em pessoas de tanto sangue se acham juntas)”³³². O conteúdo do livro quinto das *Disputationes* é evocado para que se mostre a falsidade de uma “sentença de Frei Gregório de Módica da ordem dos pregadores, a qual divulgou em um juízo que veio da Itália, mui notório a todos e a quem se dá muita fé nesta terra”.³³³ O dito juízo do

³²⁷ BEJA, Fr. António de. *Contra os júzcos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 36.

³²⁸ *Ibid.*, p. 36.

³²⁹ Cf. PEREZ, Joseph. *La révolution des “comunidades” de Castille*. Bordeaux, 1970.

³³⁰ BEJA, op. cit., p. 37. A sugestão da inclinação dos portugueses à belicosidade parece aqui novamente reforçar que o ímpeto humanista consubstanciado no tema da preferência das letras às armas anda na contramão da mentalidade das elites lusas.

³³¹ *Ibid.*, p. 37.

³³² *Ibid.*, p. 38.

³³³ *Ibid.*, p. 37. Não encontramos outra referência a Frei Gregório de Módica e seus escritos, nem no compêndio

monge pregador corroborava com a opinião mais freqüente entre os escritores envolvidos na polêmica – a de que a conjunção prenunciaria a ocorrência de dilúvios locais, grandes enchentes e destruição – e dizia, segundo Frei António, que

no ano de 1524 (...) será grandíssima contrariedade nos elementos. (...) também será entre cinco planetas grandíssimo ajuntamento, convém a saber, Saturno, Júpiter, Mars, Venus e Mercúrio, de tal sorte que se o senhor Deus não usa de sua acostumada misericórdia será grandíssima mortandade e destruição em as cousas criadas (...) e obrará este ajuntamento trovões e pedra, de tal sorte que os muros e telhados fortes e grandes não poderão sofrer.³³⁴

Frei António de Beja vê nas previsões de Gregório de Módica, em primeiro lugar, uma confirmação de seu próprio propósito, “porque não confessa que há de vir água em tão sobeja maneira que faça dilúvio [universal]”, e, em segundo, uma descabida contradição astrológica na significação de dilúvios particulares, devidamente destrinchada por Pico em suas *Disputationes*. Segundo esta proposição contraditória, o alinhamento na esfera celeste desses cinco planetas em um determinado signo teria mais poder de influência no mundo sublunar do que cada um dos mesmos planetas agindo sozinhos, cada qual com suas próprias propriedades elementares. Isto é, Frei Gregório parece crer que “hão maior poder estes cinco juntos do que tem cada um por si só”, o que seria razoável por esta lógica, apenas se “fossem todos de uma qualidade e condição, e não tão diferentes”.³³⁵ Escreve Frei António, expondo diretamente as argumentações de Pico:

Queria saber destes astrólogos por que razão cuidam Júpiter e Saturno haverem poder de fazer maiores cousas estando juntos que apartados, exercitando cada um por si suas próprias forças e vigor. Bem creio, diz ele, que o ajuntamento dos raios de tão desvairadas naturezas poderão fazer coisas algumas novas, que estando per si sós em sua própria condição não fariam, mas que juntos façam alguma maior, não cabe em razão, e cuido antes que por seu ajuntamento farão menos alguma cousa do que faria cada um destes planetas, se apartado por si obrasse tudo o que pudesse. (...) Como sejam de contrária condição e natureza, de necessidade um impediria o outro.³³⁶

Especificamente para o caso desta prevista conjunção, acompanhada pela hipótese de dilúvios particulares decorrentes de sua influência, seria inegável, segundo os argumentos empregados por Pico, que planetas de virtude seca como Marte, Mercúrio e o Sol (não citado

de Lynn Thorndyke, nem nos livros de Paola Zambelli e de Steven Vanden Broecke.

³³⁴ BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 37.

³³⁵ *Ibid.*, p. 38.

³³⁶ *Ibid.*, p. 38, 39.

por Frei Gregório de Módica, mas sim pelo prognóstico original de Stöffler) anulariam os efeitos úmidos de outros planetas como a Lua, Vênus e Júpiter. Ainda assim, veremos que ao fim e ao cabo, as proposições do conde da Mirandola, corroboradas por Frei António em seu tratado, não admitem de forma alguma tal sorte de influência astral por parte dos planetas que não o sol e a lua.

É bem verdade que nesse aspecto, a formulação de Frei António de Beja a partir da argumentação de Pico, que dá “verdadeiro entendimento a muitas palavras de Ptolomeu, que os não muito sábios de nossos tempos, carecendo de língua grega, não entendem”,³³⁷ serve à formalidade escolástica da exposição. Neste sentido, importa ao Frei António de Beja refutar, em todas as frentes argumentativas de que dispõe, a possibilidade de uma influência astral que determine a ocorrência de um cataclismo, mesmo empregando por vezes noções astrológicas que no decorrer da exposição serão invalidadas como parte do lado supersticioso e condenável da astrologia.

Frei António conclui esta parte voltando aos argumentos de caráter teológico, com a certeza de que um novo dilúvio universal por mandado divino de forma alguma se concretizaria, já que teria Deus, após o dilúvio de Noé, prometido ao mesmo que tal sorte de cataclismo não ocorreria novamente. E como prova disto, mostrou Deus a Noé um “arco da velha” (ou arco-íris), composto tanto das cores da água quanto das do fogo, o que significaria que este último, sim, seria o elemento fatal do juízo final, e não a água.³³⁸ Afirma, portanto, que “se somos cristãos verdadeiros, bem devemos crer que jamais há de vir dilúvio sobre a terra, porque assim o prometeu Deus, depois daquele grande que foi em tempo de Noé.”³³⁹

Mais uma vez, o texto remete à impossibilidade do dilúvio ocorrer especificamente em Portugal, segundo as proposições de Ptolomeu acerca da relação entre os signos zodiacais e as localidades geográficas da Europa. Pela tradição ptolomaica, assim como a Itália está submetida ao signo de Leão e a Germânia a Áries, Portugal e Espanha seriam regidos por Sagitário, o que minimizaria a influência de uma conjunção em Peixes para toda a Península Ibérica.³⁴⁰

Numa das passagens mais excursivas do tratado, Frei António, ao mesmo tempo em que condena o alarmismo escatológico das profecias diluvianas, redige um enfático sermão de teor moralizante sobre a proximidade do fim do mundo e os seus “sintomas”, que se fazem notar através da degeneração dos costumes de seu tempo. Apesar de ser falso o prognóstico do

³³⁷ BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 39.

³³⁸ *Ibid.*, p. 40.

³³⁹ *Ibid.*, p. 86.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 44-45.

dilúvio, é certo o merecimento de uma catástrofe semelhante por parte das gentes corruptas, para que os “não honestos costumes e desvairadas maldades das gentes sejam castigadas com tristes e espantosas penas em os perpétuos fogos do inferno”. Frei António compara os maus costumes da época do dilúvio bíblico com os de seu próprio tempo, concluindo “não ser agora menor malícia na terra, nem são nestes tempos nossas vontades e desejos menos inclinados ao mal” e, dirigindo-se à rainha D. Leonor, pergunta

que cousas (excelentíssima senhora), podiam ser naqueles dias [de Noé] de tanta ofensa para Deus que agora mais não haja? Certo conosco temos as causas, e não faltam os azos de pecar. Presentes são a nós tantas maldades quantas nunca puderam ser. Não faltam agora escusadas *tirantias nos reis*, nem pouco justas e encobertas *opressões e peitas no povo*, más governações e irosos mandadores.³⁴¹

O frade jerônimo recorre ainda aos diversos indícios que, segundo Santo Agostinho, antecipariam o final dos tempos: ganância dos bispos e senhores, povos sem reverência, clérigos sem castidade, ricos sem caridade, sábios sem obra. Todos estes “sintomas”, percebidos por Frei António em seu próprio tempo e lugar, anunciariam a iminência do apocalipse, que de qualquer forma viria pelo fogo, e não pela água.³⁴² A enunciação deve ser menos profética do que parece: como sabemos, o teólogo se embrenhará dois anos depois nas questões morais da política, lutando contra a tirania, a opressão e a má governança em sua doutrina ao jovem D. João III, com um revestimento mais ético, e menos escatológico. Além disto, o clima de renovação moral com o qual são desferidas tais palavras constitui, como comentei no primeiro capítulo, uma característica marcante do humanismo luso. Sua intensidade aumenta em meados do século XVI, sobretudo em nomes como André de Resende, Aires Barbosa e João de Barros, movimentando-se frequentemente para o âmbito do reformismo das estruturas eclesiais e da sociedade civil.³⁴³

Frei António de Beja articula tal sermão moralizante ao propósito anti-astrológico de sua obra, vociferando contra os astrólogos judiciários:

que buscando seu próprio e particular proveito, seguindo seus maus desejos, chamam-se doutores e mestres, por que havendo por estes nomes autoridade entre as pessoas de pouco saber, com sua falsa conversação, falem doces palavras, dizendo a uns o que há de vir, a outros olhando as mãos por arte

³⁴¹ BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 47.

³⁴² *Ibid.*, p. 49.

³⁴³ Cf. RESENDE, André de. *Oração do Sínodo de Évora*. In: . In: Id., *Algumas obras de André de Resende*, vol. I (1531-1551). Lisboa: Ed. Távola Redonda, 2000.; BARROS, João de. *Ropica Pnefma*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983; e BARBOSA, Aires. *Antimoria*. Lisboa: 1538.

de quiromancia, declarem e manifestem diversos fins e falsos acontecimentos, por que desta maneira, tirando-os da verdade, os façam assim tão familiares, que dêem crédito às fábulas, e fingidas novidades, que cada dia quiserem dizer. Destes fuja todo cristão!³⁴⁴

Assim como neste tratado, a polêmica contra a astrologia, em fins dos quatrocentos e início dos quinhentos, costuma assumir a forma de uma polêmica voltada diretamente para a prática dos astrólogos judiciários e a respeitabilidade de que estes gozavam diante da aristocracia e das cortes européias.

Pelo que podemos deduzir até aqui da análise do livro *Contra os juízos dos astrólogos*, Frei António se mostra muito mais interessado em refutar qualquer possibilidade de um dilúvio, e sobretudo um que possa atingir o reino de Portugal, do que em constituir uma sólida crítica à astrologia nos moldes das *Disputationes* de Pico della Mirandola. De fato, tal aspecto é marcante na redação de todo este tratado. Seu autor não escreve do mesmo ponto de vista dos astrólogos que polemizam entre si sobre as teorias conjuncionistas, ou mesmo dos filósofos naturais que procuram ressaltar as falhas de tal teoria, mas tampouco remete pura e simplesmente à defesa dos interesses teológicos que procurariam refutar os prognósticos apenas quando encontram-se ultrapassados os limites da providência divina e da doutrina cristã.³⁴⁵ Frei António de Beja escreve com um intuito divulgador, e esclarecedor das falsidades de uma ciência que considera vã e supersticiosa, com a finalidade de amainar o pânico difundido nas gentes de Portugal, em específico.

3.3.3. As duas faces da astrologia

Ainda que o debate acerca da astrologia se dê, nos séculos XV e XVI, repleto de tomadas de posição favoráveis ou contrárias à prática divinatória, é inevitável observarmos que a distinção entre duas partes principais da ciência astrológica permeia praticamente toda a reflexão que lhe foi devida desde tempos imemoriais. Não que a semântica moderna que opõe a astronomia científica à astrologia “esotérica” tenha seus contornos estabelecidos já desde a antigüidade clássica: as tensões entre uma e outra foram descontinuamente afirmadas ou amenizadas ao longo da história, e sua separação semântica passível de freqüentes inversões e reordenações. É comum no curso da história do pensamento astrológico a adoção de um significado invertido em relação à atual nomenclatura – ou seja, referir a *astronomia* como

³⁴⁴ BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 98.

³⁴⁵ Esta é a opinião de Joaquim de Carvalho, manifesta enfaticamente no prefácio que escreveu para a edição de *Contra os juízos dos astrólogos* de 1944.

uma prática divinatória e a *astrologia* como o estudo dos movimentos e posições astrais;³⁴⁶ mas o contrário é tão ou mais recorrente, bem como a adoção do termo geral *astrologia* para toda a ciência dos astros, seja a parte “natural” ou a “supersticiosa”.

Independentemente do tratamento semântico, a distinção entre uma parte “verdadeira” ou “científica” e outra “supersticiosa” da arte astrológica é ponto comum entre a maioria dos tratadistas que se debruçaram sobre o tema na época do Renascimento. Porém, os limites de tal distinção nem sempre são pontos de acordo entre astrólogos, filósofos naturais e teólogos.

Frei António de Beja dedica à parte segunda e principal de *Contra os juízos dos astrólogos* uma explanação detalhada da astrologia, dividindo-a em duas partes, como era habitual: o estudo contemplativo do movimento dos astros – ciência verdadeira e parte integrante das sete artes liberais, cujo estudo enaltece e torna completa a dignidade humana – e a arte de adivinhar o futuro a partir dos movimentos celestes – falsa ciência, supersticiosa e condenável. Veremos como o teólogo jerônimo que, lembremos, não é astrólogo, realiza um amplo e sólido compêndio sobre a ciência dos astros, fundamentando-se em filósofos gregos e latinos da Antigüidade, nos grandes doutores da Igreja nos renascentistas Giovanni Pico e Agostino Nifo.

O capítulo inicia-se com uma ressalva:

Não negarei haver algum dos mortais nesta parte, porventura tão zeloso dos alheios trabalhos, que diga eu ser ousado em meu processo, pois pareço compreender uma arte tão antiga como é astrologia, a quem pessoas de tanta autoridade sempre deram tanta fé. (...) Cá nem eu falo tão universal que negue ou repreenda todo exercício das estrelas, nem menos creio haver alguma ciência e arte tão falsa que não tenha e mostre (como diz Santo Agostinho) alguma verdade.

Em primeiro lugar, Frei António faz questão de dignificar a verdadeira ciência astrológica, “uma das sete artes liberais, que a sutil invenção do juízo humano achou porque usando delas houvesse virtuoso exercício e viesse em conhecimento de outras mais excelentes doutrinas”.³⁴⁷ A primeira parte de tal ciência, a “verdadeira”, abrange a observação dos movimentos das estrelas, a divisão do céu em sete esferas, etc.:

por esta sabemos as mudanças da lua e as diferenças que faz em seu crescer e minguar, esta nos ensina o nascimento e posição das estrelas, (...) por esta sabemos quais são os eixos ou pontos sobre que o mundo se move, que são dois: ártico e antártico. (...) Por esta parte de astrologia sabemos quantos

³⁴⁶ Inclusive Frei António de Beja adota parcialmente tal distinção. Para um estudo detalhado da semântica da ciência astrológica, Cf. BROECKE. Some preliminary remarks on astrology. In: Id., *The limits of influence*. Boston: Brill, 2003. p. 7-12.

³⁴⁷ BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 50.

dias há o ano e como o ano da lua é menor que o do sol, e assim alcançamos por ela os eclipses do sol e lua, as voltas que dá o sol sobre a terra, e assim ensina, segundo a diversidade das regiões, dividir a terra toda per climas. Esta parte é em si tão excelente e subida, e tão conforme à sutileza de nosso juízo, que bastara para seu contínuo exercício se só fora.³⁴⁸

À primeira parte, portanto, associa-se a contemplação do céu visando entender, calcular e prever seus fenômenos, mas também como tais fenômenos se relacionam à Terra e seus climas. Curioso que uma alusão ao empreendimento náutico não seja manifesta, mas, de qualquer forma, para Frei António de Beja, o conhecimento astrológico “verdadeiro” deve ser cultivado entre os homens como “excelente e subida” ciência. Na parte da *Breve doutrina e ensinança de príncipes* dedicada à virtude da sabedoria, Frei António irá tratar de como “a ciência honra e faz forte e dá virtuosa vida e fama a quem a tem”, aludindo como argumento de autoridade a Noé, “princípio do gênero humano passado o dilúvio”, que “ensinou a seus filhos verdadeira astrologia, artes mecânicas e natural filosofia”,³⁴⁹ e também a Carlos Magno, que de seu preceptor, Alcuíno, “aprendeu lógica, retórica e verdadeira astrologia”.³⁵⁰ Neste caso, apontando orientações voltadas diretamente à formação do príncipe, fica claro que para o autor a “verdadeira” astrologia, ainda que não sirva em termos práticos à ação política, é um conhecimento legítimo que, assim como as demais artes liberais, os governantes devem cultivar, para que “cresçam em virtude”, e sejam “ilustres e claros”.

O mesmo não se poderia dizer da outra parte da “ciência” dos astros. Esta o frade denomina *astronomia*, que “achou a falsa imaginação dos homens, os quais, deixando o virtuoso exercício da primeira, imaginaram haver algum poder em algumas particulares estrelas sobre as cousas de baixo”.³⁵¹ A descrição de Frei António da astrologia divinatória, baseada no livro sexto das *Disputationes* de Pico, remete a falsa arte à teoria das grandes conjunções, como foi desenvolvida e introduzida no ocidente por filósofos árabes como Al Burundi, Albumasar e Ibn Ezra. Projetadas as origens de tais concepções sobre tempos mais remotos, os homens antigos, “buscando diversas propriedades a estes signos e planetas per eles fingidos, disseram uns ser quentes, outros frios, uns masculinos, outros femininos” e que “alguns destes hão virtude e senhorio sobre algumas regiões, cidades, outros sobre árvores, sementes, animais”.³⁵² Frei António repete a caracterização de Pico do momento inicial de um grande processo de humanização, ou mesmo de bestialização, do cosmos. Do ponto de vista

³⁴⁸ BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 52.

³⁴⁹ Id., *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 121.

³⁵⁰ Ibid., p. 127.

³⁵¹ Id., *Contra os juízos dos astrólogos*, op. cit., p. 52.

³⁵² Ibid., p. 53.

do Conde da Concórdia, segundo Paolo Rossi, “recorrendo a generalizações apressadas e a analogias arbitrárias, a astrologia substitui a disposição real dos corpos celestes por uma disposição imaginária baseada em signos”.³⁵³ O desmantelamento desta simbologia historicamente construída é o que Pico busca efetuar.

Para provar a falsidade desta segunda parte da astrologia, Frei António fundamenta-se basicamente em três razões: a primeira, “por quem achou esta arte, a segunda por sua pouca certeza, a terceira por algumas autoridades da sagrada escritura que o defendem.”³⁵⁴ Os argumentos referentes às duas primeiras razões são compilados quase que exclusivamente da obra de Giovanni Pico. Mesmo expondo as visões de outros variados autores sobre a astrologia, o teólogo acaba por concordar abertamente e sem ressalvas com a postura do conde da Mirandola, mais radical em termos de negação da teoria da influência dos corpos celestes do que as posições assumidas pela maioria dos autores de inícios dos quinhentos que trataram do tema.³⁵⁵

A primeira das razões anunciadas por Frei António, baseada no décimo segundo livro das *Disputationes*, diz respeito às origens históricas da astrologia, a princípio desenvolvida apenas em sua parte verdadeira, mas tendo sido posteriormente corrompida pelos homens em circunstâncias específicas. Questionando se teria Deus passado o conhecimento da arte das estrelas ao primeiro dos homens, afirma crer que “de muitas ciências e cousas houve Adão, por graça divinal, conhecimento, mas não desta judiciária que não é ciência, mas vaidade para rir e escarnecer por quanto contradiz aos princípios das verdadeiras doutrinas”.³⁵⁶ A origem do erro – parafraseando o livro de Lactâncio Firmiano, *De origine erroris*, no qual Pico fundamentara parte de sua historicização da ciência astrológica – encontra-se nos tempos bíblicos de Noé. Um de seus filhos, chamado Cã, amaldiçoado pelo pai “por uma descortesia que contra ele cometeu em não cobrir suas secretas partes”, teria se estabelecido no lugar “que agora chamam Arábia”,³⁵⁷ e gerado o povo conhecido como os cananeus. Estes, desconhecadores de Deus e dos corretos costumes, teriam se especializado na observação das estrelas, atribuindo-lhes “mais virtude do que nelas há”, e percebendo “em elas figuras de animais que adorassem, movidos a isto por alguns prodígios e grandes sinais que no céu viam,

³⁵³ ROSSI, Paolo. A ciência e a filosofia dos modernos: Aspectos da Revolução Científica. São Paulo: Ed. Unesp, 1992. p. 41.

³⁵⁴ BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 55.

³⁵⁵ Como procurei mostrar no tópico anterior, os próprios astrólogos envolvidos na polêmica da conjunção de 1524 dificilmente se contrapuseram categoricamente à significação de dilúvios particulares.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 56.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 59.

de que por falta de filosofia natural não sabiam dar razão”.³⁵⁸

Além da localização do surgimento da falsa astrologia na história dos tempos bíblicos – aspecto que, por meio de interpretações demasiado céticas, poderia confundir-se com as argumentações de caráter “teológico” – o texto procura demonstrar historicamente tanto o desprezo pela arte divinatória por parte dos filósofos antigos e medievais, quanto os caminhos pelos quais a disciplina pôde se disseminar e ganhar espaço no mundo ocidental. “Em os gregos, floresceu por Ptolomeu e outros”; na Espanha, “houve vigor e autoridade em tempo delrei D. Afonso IV, dado e inclinado muito a estas cousas de matemática e movimentos do céu, por cuja causa muitos estrangeiros, mouros e judeus, estudavam esta arte demasiadamente”; durante a mesma época, teria sido celebrada por Alberto Magno, que, “sendo mancebo usou dela, mas depois de velho, estando recolhido em um mosteiro (...), com outros vícios e falsidades também reprovou esta”; em Paris, a arte teria à princípio sido adotada e tida por muito digna, mas posteriormente “Rogerio Bacho (Roger Bacon), querendo-a restituir, e juntamente com outras ensinar, resistiram-lhe muitos varões doutíssimos (...), julgando toda astrologia ser vã e falsa”; e as escolas de filosofia natural dos “platônicos e peripatéticos em tanto a desprezaram que a julgaram por digna de não falarem nela”³⁵⁹, e mesmo seus mestres antigos, Platão e Aristóteles, teriam desprezado-a com o silêncio – este último, nos “quatro livros meteorológicos, em que, tratando das impressões celestiais, pondo muitas causas naturais por que se geram e fazem chuvas, ventos, cometas e outras maravilhas, *sempre se esqueceu das astrológicas*”³⁶⁰. Um compêndio de citações deste tipo poderia alargar-se por mais algumas páginas.

A historicização da falsa ciência no décimo segundo livro das *Disputationes*, no qual Frei António fundamenta seu ataque, é interpretada por Eugenio Garin como uma das grandes contribuições do pensamento renascentista aos novos critérios filológicos e históricos da cultura humanística:

Convém reler o livro duodécimo das discussões astrológicas de Pico, e aquela sua precisa determinação da gênese histórico-psicológica do nascer e do difundir-se da astrologia. Historicizando daquela forma o erro, ele vinha ao mesmo tempo, e com não menos perspicácia, historicizando o saber humano.³⁶¹

³⁵⁸ BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 60.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 84-85.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 95.

³⁶¹ GARIN, Eugenio. *L'umanesimo italiano*. Bari: Laterza, 1973. p. 16. Trad. minha do texto original: “Conviene rileggere il libro dodicesimo delle discussioni astrologiche del Pico, e quel suo preciso determinare la genesi storico-psicologica del nascere e del diffondersi dell’astrologia. Storicizzando a quel modo l’errore egli veniva in pari tempo, e con non minore acume, storicizzando il sapere umano.”

Paolo Rossi também sublinha, referindo-se às *Disputationes*, o caráter histórico da localização das origens da astrologia por parte de Pico:

Proceder a sua liquidação (da astrologia divinatória) quer dizer também revelar suas origens, compreender as razões da sua fortuna e de seu sucesso equívoco, defini-la dentro de limites precisos de tempo e espaço, ligá-la à situação particular da civilização antiga na qual ela nasceu e da qual se alimentou.³⁶²

Ainda que Frei António de Beja apenas reproduza e compile tais argumentações diretamente da obra de Pico, tal utilização não deixa de afirmar, senão uma consonância, pelo menos uma aceitação consciente das idéias do “conde mirandolano”. O emprego das páginas de Pico nesta passagem está longe de constituir uma referência ocasional e meramente instrumental. Já foi comentada a importância da obra de Giovanni Pico – ou pelo menos de duas das suas obras capitais – para as formulações do teólogo luso, sobejamente em sua definição da sabedoria como grande ideal de dignificação do homem, na centralidade do livre-arbítrio e agora nos esforços de definição da astrologia.

Passemos à segunda razão pela qual não se deve crer nas proposições da astrologia divinatória, também baseadas em grande medida nas *Disputationes*. Trata-se de sua “incerteza” ou, melhor diríamos, da imprecisão de seu método. Os astrólogos, para ler nos movimentos do céu a significação de seus prognósticos, diriam ser necessárias três medições precisas: “a hora certa, estado e ordenança do céu, quero dizer, de que maneira estão as estrelas e cousas do céu ordenadas em aquela hora que isto querem saber, e o terceiro, hão de se notar a propriedade das estrelas”.³⁶³ Frei António afirma que, mesmo que se admita uma influência dos astros e suas propriedades no mundo sublunar, não seria possível que os pormenores de tal influência fossem devidamente decifrados pelos astrólogos, posto que o cálculo exato destas medições depende de

tantas miudezas e particularidades tão dificultosas, (...) que nunca podemos usar do astrolábio e outros instrumentos que eles mandam ter para saberem isto em tanta destreza, que já quando achamos o céu e estrelas naquele lugar que era necessário, e como a mudança do lugar faça nas estrelas, segundo eles, nova influência e poder, daqui vem que *nenhuma cousa destas se pode saber de certo*, nem até hoje houve pessoa que o pudesse alcançar como os verdadeiros experimentadores desta arte.³⁶⁴

Em outras palavras, o cálculo preciso das posições celestes numa determinada hora

³⁶² ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos: Aspectos da Revolução Científica*. São Paulo: Ed. Unesp, 1992. p. 42.

³⁶³ BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 65.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 65, 66.

exata demandaria tamanho rigor e precisão por parte dos instrumentos e dos astrólogos que os manejassem, que tornar-se-ia impossível estabelecer um quadro instantâneo da configuração astral, principalmente sendo esta continuamente mutável e estando em constante movimento. Assim, ninguém poderia “ser tão douto e sábio nesta arte, que se não engane mui amiúde por não saber infindas particularidades que de necessidade se devem guardar em seus juízos”.³⁶⁵ O argumento aqui desferido contribui decisivamente, chamando atenção a deficiências de método e à ineficácia das demonstrações, para a refutação das interpretações simbólicas dos fenômenos celestes – ainda que parta das premissas do sistema físico aristotélico em que situa-se também a prática astrológica.

Acerca da efetiva influência das propriedades astrais sobre os corpos terrenos, Frei António recorre à opinião de Tomás de Aquino, apenas para concordar parcialmente com ele. O frade concede às posições de São Tomás apenas no que toca ao tema do livre-arbítrio – assunto que ocupa um lugar privilegiado em toda a obra do teólogo português – porque “nenhuma estrela tem poder sobre as obras humanas que procedem do livre-arbítrio, (...) e posto que para isso bem concede (São Tomás) que os podem mover e inclinar alguma cousa, não empero em tanta maneira que os constanja fazê-las se eles não quiserem”. Segundo a opinião de Tomás de Aquino, “se algum usa do juízo das estrelas para por elas saber algumas cousas futuras que se causam e procedem dos corpos celestiais, como são securas e chuvas, (...) não é ilícito usar do conhecimento e uso das estrelas”.³⁶⁶

Ora, a opinião de Tomás de Aquino acerca da astrologia torna-se assaz ambígua na evocação de sua autoridade por parte dos polemistas da ciência divinatória, fossem estes defensores ou contrários à mesma. Seu pensamento aceitava em grande medida a articulação entre a superioridade e incorruptibilidade dos céus – nos moldes da física aristotélica – e a teoria da influência dos astros no mundo sublunar, e condenava os prognósticos astrológicos apenas quando estes se chocavam com o pleno desfrute do livre-arbítrio dos homens. Assim, é notável como a evocação da opinião do “angélico doutor”, por parte dos autores do início da Idade Moderna, pende tanto para a condenação da astrologia quanto para sua aceitação. Pico, por exemplo, recorre à *Suma teológica* para favorecer ao primeiro lado, assim como faz Girolamo Savonarola. Campanella, por sua vez, já no contexto pós-tridentino, fundamenta a sua defesa da astrologia na mesma obra.³⁶⁷

A discussão sobre a pertinência da astrologia apenas para o que não concerne ao livre-

³⁶⁵ BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 74.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 66.

³⁶⁷ Cf. WALKER, Daniel Pickering. *Spiritual and Demonic Magic: from Ficino to Campanella*. University Park, PA: Penn State Press, 2000. p. 214.

arbítrio relaciona-se, na filosofia peripatética, à divisão das causas para todos os fenômenos naturais em três tipos: as causas *necessárias*, cujos efeitos pode-se predizer com certeza, como são os eclipses e conjunções em si mesmos; aquelas às quais se pode predizer o efeito com uma certa margem de certeza, mas que de fato não passam de *conjecturas* – caso das previsões meteorológicas; e, por fim, as *contingentes*, pelas quais não se pode ter certeza alguma, nem conjecturalmente – este seria o caso da vontade humana e das “potências de nossa alma”. As relações entre estas diferentes causalidades e a pertinência da astrologia para prever os acontecimentos futuros estão muito bem resumidas pelo teólogo dominicano Girolamo Savonarola em seu *Trattato contra li astrologi*, em que procura divulgar a crítica astrológica de Pico em vernáculo:

A astrologia especulativa é ciência verdadeira porque busca conhecer os efeitos por suas *causas verdadeiras*, como são os *eclipses e as conjunções dos planetas* e outros efeitos similares que *procedem da necessidade e sempre de suas causas*; e, da mesma forma, aquela que busca conhecer certos *efeitos naturais* que *procedem quase sempre* do afastamento ou da aproximação do *Sol* ou da conjunção e oposição e movimentos da *Lua*, tal se pode denominar arte ou ciência; mas a astrologia divinatória, a qual consiste nos efeitos que indiferentemente procedem de suas causas, sobretudo nas coisas humanas que procedem do livre-arbítrio, e nas quais raras vezes procedem de suas causas, é totalmente vã e não se pode chamar nem arte nem ciência.³⁶⁸

Neste sentido, também Frei António concede à opinião de São Tomás apenas quando este afirma não se poder “usar de conselho e juízo de astrólogos em as cousas que pertencem à vontade livre do homem”. Quanto ao restante, isto é, se seria lícito que os astrólogos usassem “do juízo das estrelas para por elas saber se há de chover ou não, e assim também para saber quaisquer outros acontecimentos que em nós se podem causar das cousas naturais”, adota a ressalva crucial de Giovanni Pico, corroborada por Savonarola, admitindo ser verdadeira tal influência apenas por parte dos “dous luzeiros do mundo, convém a saber: *o Sol e a Lua*, que somente hão poder de fazer estas mudanças de tempos e cousas temporais, cá as outras (estrelas) em estes pouco ou nada obram em nós”.³⁶⁹

A negação da influência dos corpos celestes que não o Sol e a Lua, portanto, é adotada de forma radical por Frei António de Beja, identificando-se com a opinião de Pico, Savonarola, e aqueles que “não querem conceder que as estrelas tem alguma outra coisa mais que luz e movimento do céu em que estão”,³⁷⁰ e afastando-se da opinião majoritária dos

³⁶⁸ SAVONAROLA, Girolamo. *Trattato contra li astrologi*. In: *Scritti filosofici vol. 1*. Roma: Angelo Belardetti, 1982. p. 306.

³⁶⁹ BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 67, 68.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 69.

astrólogos envolvidos na polêmica diluviana.

Também quanto ao parecer de Duns Escoto, que neste ponto específico aproxima-se daquele de São Tomás, afirmando poderem “as estrelas e virtude superior causar alguma desordenação em nossa vontade, (...) mas não em tal feição que ponha necessidade a que a vontade haja de fazer aquilo a que é inclinada se não quiser”,³⁷¹ a mesma ressalva fica manifesta. Frei António discorda do beato escocês quanto à influência dos corpos celestes sobre as coisas naturais, na medida em que este afirma terem sido

postas as estrelas no firmamento por que fossem em sinais e tempos não somente do ar e da terra mas de outras cousas, a qual autoridade, ocupado porventura Escoto em suas acostumadas sutilezas, não leu bem, porque a escritura, falando das estrelas como já dissemos, não diz as palavras que ele põe que ao Sol e à Lua foram dadas, mas somente diz que as pôs Deus no firmamento para que alumiassem.³⁷²

Ainda assim, aceita a proposição de Escoto sobre os eventuais acertos dos astrólogos se relacionarem menos à sua perícia na ciência dos astros e mais à sua perspicácia na constatação de que “os pensamentos humanos são, de natureza e condição, inclinados ao mal” e não acertariam tais prognósticos se “o homem se quiser mais reger por lei de boa razão”.³⁷³

Ao longo de toda essa longa exposição histórico-crítica dos erros da astrologia judiciária, Frei António nunca se abstém de lembrar aos leitores quanto ao principal propósito do tratado – o de refutar o prognóstico diluviano e atacar a irresponsabilidade dos astrólogos, sobretudo para amainar o desespero do povo de Lisboa. Perguntando-se “por que consente Deus que haja estes adivinhadores falsos”, conclui que

faz isso nosso fazedor por provar nossa fé, que certo nesse caso é bem pouca, pois qualquer pequena falsidade destes (astrólogos) nos põe tanto alvoroço e tão danoso como se mostrou na gente de Lisboa, que com medo dos juízos que diziam haver-se Lisboa de alagar, fugiram todos e despovoaram a cidade, não pode ser menos fé.³⁷⁴

Vociferando contra a respeitabilidade dos astrólogos na sociedade de então, afirma estarem estes sempre mais interessados na “glória, fama e proveito temporal” do que no bem estar de seus próximos, exercendo sua falsa arte “para que, dizendo muitos erros conformes ao desejo dos pouco sábios, sejam deles tidos em muita honra e estima, e alcancem por isto

³⁷¹ BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 72.

³⁷² *Ibid.*, p. 72.

³⁷³ *Ibid.*, p. 72.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 83.

algum proveito temporal”,³⁷⁵ e “cá fingem estar cheios de divindade e com uma enganosa astúcia dizem e pregam aos homens cousas que não de vir”.³⁷⁶

Frei António repetidamente lamenta-se da negligência daqueles que, sendo sábios, não se manifestam contra os falsos pregadores, e por vezes se deixam levar pelas suas más inclinações, “como vemos em nossos dias (certo cousa é para chorar) pessoas de religioso e virtuoso hábito que deixam de expor e pregar a verdadeira lei de Deus por se darem a estas vaidades com que cada dia alvoroçam os povos”.³⁷⁷ Indignando-se com a credulidade nas profecias, expõe as recentes falhas de prognosticação dos astrólogos tanto no que estes predisseram quanto no que deixaram de predizer:

porque mui poucas vezes vemos acontecer nem vir aquelas cousas que os astrólogos dizem, especialmente das mudanças dos tempos, como mostra Pico no segundo livro, capítulo 9 [das *Disputationes*], e nós experimentamos este mês de janeiro de 523, que disseram eles que havia de chover e ser alagada Lisboa com água um dia, o qual dia fez mui grande sol, e permitiu Deus que se alagasse o ano passado a vinte e dois de outubro grã parte da ilha de São Miguel, e dia de Santa Bárbara seguinte com terremotos diabólicos começando em Veiras até Sacavem se fizesse tanta perda como se fez. (...) *Os astrólogos, isto que era presente, não adivinharam*, menos dirão verdade no ano de 24 que há de vir.³⁷⁸

Mais adiante, como que celebrando e valorizando seu próprio trabalho de esclarecimento, refere-se ao livro que então escrevia:

por ventura quis o sumo Deus que este pequeno livro em nosso Portugal se fizesse agora, para que, sendo por ele sabida a verdade, não houvesse em os belicosos portugueses menos poder para resistir aos publicadores de tanto alvoroço do que houve nas outras partes, de que sempre foi lançada, e isto não por outra causa salvo porque por sua incerteza era geradora de muitos alvoroços e falsidades.³⁷⁹

Tais manifestações parecem corroborar a idéia de que *Contra os juízos dos astrólogos*, além de compilar das *Disputationes* e de outras fontes uma explanação detalhada dos pormenores da astrologia e sua parte judiciária, servia principalmente ao propósito de divulgação e esclarecimento sobre as falsas profecias, dirigido sempre à percepção crítica do papel que exerciam os astrólogos defensores das teorias das grandes conjunções na sociedade da época do Renascimento, na qual gozavam de ampla credulidade e tinha sua prática grande respaldo, tanto em meio ao vulgo, quanto entre os homens de letras e os governantes.

³⁷⁵ BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 64.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 69.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 87.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 83.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 85.

Como exemplo de tal credulidade e prestígio, podemos aludir, sem sair de Portugal, ao célebre astrólogo judeu Abraham Zacuto. Originário de Salamanca, o astrólogo foi trazido de Portugal pelo também judeu e astrólogo José Vizinho, e ganhou notoriedade nas cortes de D. João II e de D. Manuel, onde atuou como consultor e escritor de horóscopos. A obra capital de Zacuto foi o *Almanach Perpetuum*, manual astrológico durante décadas empregado como tábua astronômica para navegadores portugueses e castelhanos. Obra de natureza distinta e menos conhecida, o *Tratado breve en las influencias del cielo* constitui um bom exemplo da perspectiva astrológica baseada nas leituras arábicas da obra de Ptolomeu. Neste manuscrito, editado em 1927 por Joaquim de Carvalho, Zacuto compila um manual voltado principalmente para a medicina astrológica, mas não deixa de se referir a outros efeitos da influência astral como as vidas dos homens e as mudanças do tempo. Sobre estas últimas, analisando todas as permutações de conjunções possíveis entre os planetas, prevê para uma conjunção entre Saturno e Marte em qualquer dos signos úmidos, “mudança danosa e pestilenta no ar, e significa granizos e chuvas e trovões, que significam dano aos corpos”; se Júpiter e Marte se alinharem, teríamos “trovões, relâmpagos, águas, tormentas”³⁸⁰. Zacuto atribui à astrologia o poder de prever enfermidades, a fortuna das vidas humanas, características intelectuais e físicas dos indivíduos, e mesmo grandes eventos como as batalhas entre reinos, inimizades públicas e mesmo “o fim de todas as coisas”.³⁸¹ Vemos, então, não apenas como coexistiam em Portugal opiniões conflitantes sobre os limites da influência dos corpos celestes, como também o quanto a prática astrológica frequentemente misturava seus aspectos “científicos”, voltados para as técnicas de navegação, aos divinatórios. Mas importa ressaltar também a popularidade destes astrólogos praticantes, dentre os quais contamos Zacuto, mas também José Vizinho, Tomás de Torres e mais tarde André de Avelar, e seu prestígio junto às cortes lusas.³⁸²

Como vimos na primeira parte do presente capítulo, a crítica astrológica do final do século XV e princípio do XVI parte predominantemente de um impulso que se encontra tanto ou mais no plano moral que no científico. Tal é o caso do ataque à astrologia de Pico della Mirandola, e também de Marsilio Ficino e Girolamo Savonarola. Mesmo as opiniões mais moderadas, lançadas no debate sobre a conjunção de 1524 por astrólogos e filósofos naturais, colocam ênfase na falsidade das profecias de um dilúvio bíblico, ainda que adotem sem

³⁸⁰ ZACUTO, Abraham. *Tratado breve en las influencias del cielo*. In: CARVALHO, Joaquim. *Obra Completa: História da Cultura (1922-1948)*. Lisboa: Calouste-Gulbekian, 1982. p. 88-90. Trad. minha.

³⁸¹ *Ibid.* p. 59.

³⁸² Tomás de Torres foi preceptor de D. João III ainda menino, e astrólogo de D. Manuel. Cf. SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal*. Vol. 3. Lisboa: Ed. Verbo, 1997. p. 34.

grandes ressalvas a teoria da influência dos corpos celestes no mundo sublunar, concordando com a significação de enchentes e dilúvios particulares.

Contra os juízos dos astrólogos traz visivelmente a urgência de tal impulso moral em sua refutação astrológica. Ao mesmo tempo em que compila argumentações técnicas e específicas sobre a ciência dos astros para comprovar a falsidade de sua parte divinatória – no que de fato extravasa o propósito inicial de refutação do cataclismo – Frei António dirige uma poderosa exortação aos homens de letras seus “naturais” para que passassem a promover com afinco aquilo que então levava a cabo: a interferência dos sábios e daqueles ligados às “cousas intelectuais” nos grandes temas da sociedade de seu tempo, sobremaneira através de publicações impressas. Desta forma torna-se manifesta e posta em prática a utilidade da virtude da sabedoria – lembremos com base nas últimas reflexões sobre a *Breve doutrina*: uma sabedoria neste caso “filosófica” e não “prudencial” – para o bem comum do reino, e não imediatamente através do arbítrio do mando político, mas da interferência dos conselheiros e sábios varões de que sempre deve cercar-se o rei. A eles dirige-se Frei António em seu epílogo:

Não é minha intenção escandalizar alguma pessoa em particular, mas mostrar a verdade, que o dizer e autoridade de tantos doutores e santos como nesta aleguei me ensinaram, e se algum alumiado por graça divinal achar neste caso doutrinas mais saudáveis, *publique-as!* Porque minha intenção foi, como disse, espertar os que mais sabem, e a quem isto não satisfazer, contente-se com um dito de meu padre São Jerônimo que, escrevendo das pessoas a quem nenhum bom dizer contenta, diz: *quibus non sufficit, purissimi fontis undam potare scenosos riuos bibant* – Quem não quiser beber água clara, beba a cheia de lama.³⁸³

2.4 A obra de Frei António de Beja no humanismo português: perspectivas historiográficas

A obra de António de Beja foi escassamente discutida pela historiografia portuguesa do século XX. Sobre *Contra os juízos dos astrólogos*, apenas dois estudos mais vultuosos se destacaram. O primeiro deles é o prefácio de Joaquim de Carvalho à edição que organizou do livro em 1944, o qual foi levemente reformulado num artigo intitulado *O livro ‘Contra os juízos dos astrólogos’ de Fr. António de Beja*. Apesar do esforço em concretizar a publicação e de um aprofundado levantamento de fontes sobre a polémica, o estudo de Carvalho diminui o valor do pensamento de Frei António de Beja com excessivo ceticismo e com uma coleção de

³⁸³ BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 103.

lugares comuns historiográficos que, tendo em vista o brilhantismo de tal pesquisador, só podemos atribuir ao contexto historiográfico específico de sua redação. O filósofo português atribui a autoria do tratado a uma “mente de formação medieval”, esvaziando-o de qualquer conteúdo de caráter humanístico.

Duas décadas depois, José Vitorino de Pina Martins, como que para atualizar e corrigir as proposições de Carvalho, publica o artigo “Frei António de Beja contra a astrologia judiciária”, em que de fato atribui uma essência humanística ao tratado anti-astrológico, ressaltando seu débito em relação à cultura italiana do *Quattrocento*, sobretudo ao pensamento de Pico della Mirandola. Discorreremos brevemente sobre este debate historiográfico para que, ao fim, o mesmo contribua com o propósito do presente trabalho, que deve manter um certo distanciamento crítico em relação a ambas as partes.

Joaquim de Carvalho enxerga o débito de *Contra os juízos dos astrólogos* em relação às *Disputationes* apenas no que concerne às passagens que Frei António de Beja transcreve da obra para fazer valer o seu propósito. O teólogo jerônimo não teria, segundo Carvalho, adotado a concepção antropológica de Pico della Mirandola, apenas reproduzido instrumentalmente suas argumentações. Frei António se encontraria,

pela singeleza de raciocínio, (...) longe da concepção de Pico, na medida em que esta é expressão da confiança no poder do homem e assenta na impossibilidade de conciliar a liberdade espiritual com o *fatum*. (...) Se [António de Beja] reverbera e repele o juízo astrológico é porque a astrologia destrói e parece suprimir o sentimento de que todos os seres dependem de Deus, desterrando a confiança na vontade divina.³⁸⁴

Carvalho parece não levar em conta que a “confiança no poder do homem” por parte de Pico remete diretamente à idéia essencialmente cristã do livre-arbítrio, já adotada inclusive enquanto limite à prática divinatória por doutores da Igreja tão antigos quanto São Tomás de Aquino, Santo Agostinho e Santo Isidoro. Ainda que, na época do Renascimento, tal concepção se relacione a uma nova e distinta percepção do homem no mundo, a “confiança na vontade divina” permanece tão forte em Pico quanto em Savonarola, Ficino, e até mesmo nos astrólogos que Frei António procura refutar. As diferenças e nuances da crítica astrológica no humanismo não podem, portanto, ser analisadas com base no teor de religiosidade de seus atores, e nem através de uma ótica romântica que contrapunha uma visão de mundo “teocêntrica”,

³⁸⁴ CARVALHO, Joaquim de. Posfácio. In: BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 114.

“medieval” à uma outra, “antropocêntrica” e “moderna”.³⁸⁵

Ainda para Carvalho, *Contra os juízos dos astrólogos* distancia-se do pensamento de Pico, já que “cientificamente, é de escasso alcance, porque suas páginas não brotaram da concepção naturalista do movimento dos astros”.³⁸⁶ Ora, como procuramos inferir na primeira parte deste capítulo, e como Eugenio Garin sugere em seu livro *O zodíaco da vida*, a polêmica anti-astrológica de fins do século XV e inícios do XVI associa-se justamente a um forte anti-naturalismo, e mesmo um anti-cientificismo, do primeiro humanismo.³⁸⁷ Referindo-se à mesma passagem de Carvalho, conclui Pina Martins que

se tal razão fosse válida, sê-lo-ia, de maneira geral, para os filósofos e para os humanistas, para o próprio Pico, cuja ciência universal, por todos reconhecida no seu tempo e no nosso, não deve autorizar-nos a concluir pela sua validade fora dos limites da pura especulação em que se situa.³⁸⁸

É bem verdade que na época do Renascimento, do nosso ponto de vista contemporâneo, todo conhecimento “científico” era de natureza especulativa, e estava ainda a uma boa distância da “derrocada final” do sistema cosmológico aristotélico e da emergência da ciência moderna. Porém, bem sabemos que a “ciência universal” de Pico não foi sempre tão “universalmente reconhecida”, nem no seu tempo e nem no nosso, como Pina Martins parece crer. Já vimos anteriormente como as *Disputationes*, em seu próprio tempo, tiveram seus críticos, e, no século XX, o tratado anti-astrológico de Pico já foi tido como manifestação de um pensamento “incoerente e desordenado”, e como um puro exercício retórico.³⁸⁹ Ainda assim, Pina Martins acerta em grande medida nas suas ressalvas ao estudo de Joaquim de Carvalho, já que os termos pelos quais este último manifesta a “carência de valor científico” do livro de Frei António poderiam facilmente estender-se a todo o

³⁸⁵ Nas palavras de Pina Martins, “a insistência sobre o caráter medieval da *forma mentis* de Frei António de Beja, que viveu numa corte onde o Humanismo se insinuara, e proliferara até, é filha de uma concepção romântica, a que opõe o Humanismo antropocêntrico, como atitude crítica, ao medievalismo teocêntrico, como atitude não crítica”. MARTINS, José V. De Pina, Frei António de Beja contra a Astrologia Judiciária, In: *As grandes polémicas portuguesas*, vol. 1. Lisboa: Verbo, 1963. p. 98-99.

³⁸⁶ CARVALHO. Prefácio. In: BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 19.

³⁸⁷ GARIN, Eugenio. *O zodíaco da vida: A polémica sobre a astrologia do século XIV ao século XVI*. Lisboa: Editorial Estampa, 1988. p. 44.

³⁸⁸ MARTINS, José V. De Pina. Frei António de Beja contra a Astrologia Judiciária. In: *As grandes polémicas portuguesas*, vol. 1. Lisboa: Verbo, 1963. p. 91.

³⁸⁹ THORNDYKE, Lynn. The 1524 Conjunction. In: *History of Magic and experimental science vol. V*. New York: The Macmillan Company, 1923. p. 529.

pensamento renascentista e do primeiro humanismo. O mesmo se pode concluir das observações do historiador José Sebastião da Silva Dias, para quem “faltaram-lhe (a António de Beja) assim, dois fatores essenciais da *forma mentis* humanística: o repúdio da via dialética da cultura, e a contestação do valor argüitivo e normativo da autoridade”.³⁹⁰ A procura por tais aspectos nos autores do primeiro humanismo dificilmente os conseguiria identificar de forma clara e total. Mesmo as *Disputationes* de Pico de forma alguma contestam o “valor argüitivo e normativo” da autoridade dos autores nos quais se fundamenta.

Percebemos, desta forma, os limites das concepções de Carvalho, confirmados pelos poucos indícios de interesse que o pesquisador encontra nos escritos de António de Beja: “dado que no progresso do espírito humano a eliminação de erros tem pelo menos a vantagem de preparar condições favoráveis ao *estabelecimento da verdade*”.³⁹¹ Este, para Carvalho, deve se concretizar apenas com o marco historiográfico da Revolução Científica. Sessenta anos depois de tais formulações, temos agora acesso a um sem número de estudos, alguns poucos dos quais este capítulo abarcou, sugerindo que o processo de transformação do pensamento que levou o ocidente à consolidação de nossa cultura científica não é como uma escada que parte dos porões do obscurantismo religioso e sobe através do empirismo ou do racionalismo até o terraço mágico da ciência verdadeira, mas que ele consiste, sim, em complexos embates intelectuais pelo vigor de tradições distintas e heterogêneas, onde o “estabelecimento da verdade” torna-se um parâmetro de análise demasiado frágil.

Pina Martins identifica em *Contra os juízos dos astrólogos* “indícios de conciliação irênica que, em função das letras sagradas, o próprio Pico procurara efetivar e que define, de maneira geral, a grande preocupação do Renascimento humanista”.³⁹² Entretanto, a relevância do tratado e da obra de Frei António em geral dificilmente se deveria apenas à “dependência ostentada pelo frade em relação a Giovanni Pico della Mirandola”, a qual “inculcaria a sua abertura ao Humanismo italiano”.³⁹³ A diversidade das concepções de humanismo e seu tratamento pela

³⁹⁰ DIAS, José Sebastião da Silva. *A política cultural na época de D. João III*, vol. 1, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1969. p. 178.

³⁹¹ CARVALHO. Prefácio. In: BEJA, Fr. António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1943. p. 8.

³⁹² MARTINS, José V. De Pina. Frei António de Beja contra a Astrologia Judiciária. In: *As grandes polémicas portuguesas*, vol. 1. Lisboa: Verbo, 1963. p. 92.

³⁹³ Id., Joaquim de Carvalho: historiador da Cultura Portuguesa. In: CARVALHO, Joaquim. *Obra completa*, vol.

historiografia tornam o uso da nomenclatura bastante complexo: ora se atribui ao movimento um caráter “meramente” literário, ora uma verdadeira revolução do pensamento e da sociedade; ora um caráter de ruptura em relação à escolástica medieval, ora uma irênica continuidade. Se Frei António de Beja é um humanista, não o é nos termos da polémica contra a escolástica como André de Resende; nem do estudo profundo da gramática e do esmero estético das alegorias de João de Barros; e muito menos de um ímpeto de laicização da cultura que, bem, não apresenta grandes expoentes na cultura portuguesa, e quiçá mesmo na europeia, do século XVI. Se há um “humanismo”, ele se manifesta na insistência renovada no antigo tema do estudo das letras humanas e das artes liberais; numa concepção de sabedoria que é tão filosófica quanto teológica; num manifesto desdém pela guerra e pelas qualidades militares; porém, mais do que tudo, na idéia de que o homem carrega consigo a responsabilidade de formar seu próprio caráter, e induzir seus semelhantes ao mesmo, através da ação no mundo, da transmissão de idéias, da intervenção cultural.

É evidente este trabalho de pesquisa procurou examinar e articular idéias e proposições manifestas através de uma herança textual, cuja repercussão, de que quase não se tem de fato notícia alguma, não está, e não poderia estar, dentro dos limites de nosso alcance. Como e para que buscar, então, em livros “ignorados dos contemporâneos e esquecidos pelos confrades, sem rastro de memória entre os cronistas”,³⁹⁴ aspectos elucidativos dos primeiros movimentos do que virá a se tornar um grande Humanismo português?

A resposta talvez resida na hipótese de que aqueles livros “signifiquem já algo de novo na história da nossa cultura”,³⁹⁵ ou talvez a vislumbremos por detrás das próprias palavras de São Jerônimo, colhidas por Frei António: “quem não quiser beber água clara, beba a cheia de lama”.

3, op. cit., p. xviii.

³⁹⁴ DIAS, Sebastião José da Silva. *A política cultural da época de D. João III*. Vol. 1. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1969. p. 178.

³⁹⁵ MARTINS, José V. de Pina. Joaquim de Carvalho: historiador da Cultura Portuguesa. In: CARVALHO, Joaquim. *Obra completa*. Vol. 3. p. xviii.

CONCLUSÃO

Os pontos de articulação entre a *Breve doutrina e ensinança de príncipes* e *Contra os juízos dos astrólogos* não são ocasionais; não sugerem que as duas obras constituam tentativas de intervenção em duas “esferas” distintas do conhecimento, sem conexões entre si. Pelo contrário, ambos os tratados manifestam uma perspectiva coerente, do ponto de vista filosófico e teológico, que nos permite apontar características importantes de uma incipiente cultura humanística portuguesa na pena de Frei António de Beja.

A interpretação das tradições intelectuais que exaltavam a dignidade e a excelência do homem, a centralidade de seu papel no mundo, a sua liberdade de escolha entre os vícios materiais e as virtudes da alma, relaciona-se estreitamente com aquelas formulações acerca da superioridade do espírito em relação ao corpo, e do homem em relação à natureza, que acabam por servir como um dos principais argumentos contra a astrologia divinatória na crítica astrológica de Frei António, e que permeiam grande parte da filosofia lusa dos quinhentos. Os mesmos temas são evocados, de forma heterogênea, em diferentes conjunturas intelectuais da época – seja no combate ao aristotelismo paduano, sua filosofia natural e seu determinismo astral; na polêmica contra a política dissociada da ética em Maquiavel; ou na guerra de tinta que se trava no mundo católico contra os reformistas protestantes, sua doutrina da predestinação e suas conseqüências para a política e a filosofia européias. Todas estas controvérsias trazem à baila novas interpretações de antigas tradições filosóficas. No caso português, é marcante o esforço de conciliação entre a filosofia platônica e a aristotélica, numa síntese que não descarta jamais a herança filosófica patrística e os moralistas latinos, e que tem assumidamente como estandartes o livre-arbítrio, o combate à tirania e a defesa da imortalidade da alma. Nestes termos, o conjunto das obras de Frei António de Beja nos traz importantes constatações sobre o pensamento do autor no riquíssimo espectro das controvérsias européias da época do Renascimento, e do dito “século de ouro” da história de Portugal.

Espero que este trabalho de pesquisa tenha evidenciado um esforço de articular aspectos do pensamento político-filosófico português sem o auxílio instrumental de certas categorias historiográficas que poderiam tanto organizar mais claramente a exposição, quanto prejudicar as interpretações e associações temáticas. Entretanto, é claro que tais categorias não se

encontram completamente ausentes do texto. Sua presença, tácita ou explícita, não deixa de influir nas perspectivas adotadas, mesmo que por meio da necessidade de diluí-la nos temas e formulações da época.³⁹⁶ Assim, espero também que se percebam os limites da minha abordagem.

Em primeiro lugar, foi priorizado aqui o conteúdo dos textos, não necessariamente articulados de forma concisa à conjuntura sócio-política de sua circulação, mas sim aos temas e às tradições intelectuais em que procuravam interferir. Neste sentido, nos restringimos à atuação de um grupo de homens de letras, bastante heterogêneo, mas constituído em sua maioria por homens eclesiásticos, que se apropriam constantemente das tradições, deformam-nas positivamente ao seu próprio tempo e espaço, assumem por vezes um espírito de renovação moral, por outras o brilho da novidade discursiva. Sua produção nem é absolutamente condicionada pelas políticas culturais da monarquia, e nem reflete diretamente as orientações das mesmas, com as quais muito freqüentemente os esforços intelectuais de fato se chocam ou pelo menos inculcam tensões.

Em segundo, a seleção dos autores discutidos se relacionou diretamente à interpretação da herança textual de Frei António de Beja em específico. Ainda que digressões sobre temas nem sempre explícitos nos livros do frade jerônimo tenham se imiscuído na redação, o propósito de tais excursos voltou-se sempre para uma perspectiva de seu pensamento, e não para a identificação de características gerais do humanismo português ou da literatura sobre educação de príncipes. Também não foi minha intenção atribuir à obra de Frei António qualquer pioneirismo filosófico. Mesmo que isto se pudesse inferir a partir de suas idéias (o que é obviamente discutível), a falta de dados sobre a circulação e a repercussão de seus textos torna o problema inatingível neste momento. Seria um contra-senso admitir, entretanto, que seus livros foram completamente ignorados. O fato de terem sido impressos e oferecidos às figuras mais importantes da política portuguesa já sugere que tenham sido lidos por um número considerável de cortesãos. Sua linguagem vernacular parece imputar que talvez a abrangência de tais publicações fosse ainda mais ampla; mas, de qualquer modo, nos moveríamos assim no terreno das conjecturas.

Sobre a ausência em Frei António de Beja de certas formulações, explicitamente manifestas por outros autores contemporâneos ou imediatamente posteriores, emergem algumas questões, que dificilmente caberia aqui responder decisivamente. Por que Frei António não toca diretamente em temas, quiçá muito controversos, da origem comunitária do

³⁹⁶ Estas categorias historiográficas já foram referidas em diversos pontos, sobretudo na introdução, em 1.5 e em 2.4.

poder ou da submissão dos príncipes às suas próprias leis, sendo que suas concepções certamente poderiam engendrar conclusões mais enfáticas sobre tais problemas? Por que uma obra como a *Doutrina ao Infante D. Luís* de Lourenço de Cáceres, escrita logo após a *Breve doutrina* e que, diferente desta última, aborda tais temas de forma explícita, permaneceu manuscrita, enquanto a de Frei António, que certamente não ocupava um lugar mais importante que o do preceptor do Infante nas “redes” cortesãs, teve sua impressão financiada pela coroa? Somente um estudo detido do contexto de estímulo cultural da corte joanina em seus primeiros anos poderia talvez nos fornecer respostas, mas podemos intuir pela sua recorrência em outros escritos que tais temas não encontrariam grandes resistências nas décadas subsequentes do reinado de D. João III.

Não devemos nunca esquecer que as datas da impressão das obras de Frei António precedem uma efervescência de publicações de carácter político-filosófico e de iniciativas culturais incisivas por parte da coroa, como a fundação do Colégio das Artes de Coimbra em 1548 ou a abertura dos estudos de artes e “humanidades” em Penha Longa, onde Frei António era conventual, em 1535.³⁹⁷ Suas publicações situam-se ainda num período de relativa escassez de tratados filosóficos, relatos históricos e espelhos de príncipes no contexto português, escassez que de fato vimos anteriormente referida e lamentada tanto pelo frade jerônimo, quanto por André de Resende e João de Barros alguns anos depois. Neste sentido, não é estranho admitir que tenha havido posteriormente um processo de maturação da cultura humanística em Portugal, no sentido do contato com os clássicos, de um enraizamento das tensões em relação à tradição escolástica e de uma perspectiva reformista em relação às estruturas eclesiásticas. O próprio estilo discursivo de Frei António de Beja não faz frente, em termos literários, à eloquência retórica e à sutileza poética de um Frei Heitor Pinto ou de um João de Barros. Seu discurso inspira, por outro lado, uma objetividade em relação aos problemas nos quais envereda, consubstanciada no propósito de esclarecimento em *Contra os juízos dos astrólogos* e de orientação na *Breve doutrina e ensinança de príncipes*; é direto, sucinto, prático como sua concepção de sabedoria. Sua fala, em alguma medida, se insere no mundo; não de maneira diretamente referencial em relação a fatos e conjunturas, há de se convir, mas de forma didática, do ponto de vista das intervenções intelectuais no meio

³⁹⁷ Cf. nota 11 de DIAS, Mário Tavares. Introdução, In: BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 8.

cultural, político, científico, que visam a um fim coletivo, público, à “multidão dos sábios”, que é “saúde do mundo”.³⁹⁸

³⁹⁸ BEJA, Fr. António de. *Breve doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. p. 122.

REFERÊNCIAS

Obras publicadas originalmente até o século XVII

TOMÁS DE AQUINO. *Tratado del gobierno de los príncipes*, Madri: Juan Gonzalez, 1625.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Ed. Abril, 1984 (Col. Pensadores).

_____. *Política*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000 (Col. Pensadores).

BARROS, João de. *Ropica Pnefma*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983.

BEJA, Frei António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Lisboa, 1523. Transcrito e prefaciado por Joaquim de Carvalho. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1944.

_____. *Breue doutrina e ensinança de príncipes*. Lisboa, 1525. Transcrito e prefaciado por Mário Tavares Dias. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1965.

CÁCERES, Lourenço de. *Doutrina ao Infante D. Luís sobre as condições e partes que deve ter um bom príncipe*. In: ANDRADE, A. A. Banha de. *Antologia do Pensamento Político Português, século XVI*. Separata de Estudos Políticos e Sociais, vol. III, n°s 2 e 3, 1965.

_____. *Tratado dos trabalhos do rei*. In: ANDRADE, A. A. Banha de. *Antologia do Pensamento Político Português, século XVI*. Separata de Estudos Políticos e Sociais, vol. III, n°s 2 e 3, 1965.

CAMÕES, Luís de. *Redondilhas, canções, sonetos*. Rio de Janeiro: Real Gabinete Português de Leitura, 1980.

CÍCERO, Marco Túlio. *Da natureza dos deuses*. Introd., trad. e notas de Pedro Braga Falcão. Lisboa: Nova Vega, 2004.

COSTA, António Carvalho da. *Astronomia methodica*. Lisboa, 1683.

CUSA, Nicolau de. *A douta ignorância*. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

FICINO, Marsilio. *Scritti sull'astrologia*. Introdução e organização de Ornella Pompeo Faracovi. Milão: RCS Libri, 1999.

GOMES, Álvaro. *Tractado da perfeição da alma*. Introdução e notas de A. Moreira de Sá. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1947.

GUEVARA, António de. *Libro del Eloquentissimo Emperador Marco Aurelio, con el Relox de Príncipes*. Lisboa, 1529.

MONZON, Francisco de. *Libro primero del espejo del principe christiano*. Lisboa: António

- Gonçalves, 1571.
- NORONHA, Sancho de. *Tratado moral de louvores*. Coimbra, 1549.
- OSÓRIO, Jerónimo. *Da instituição real e sua disciplina*. Lisboa: Edições Pro Domo, 1944.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Ed. bilíngue. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Ed. crítica de Eugenio Garin. Florença: Valecchi, 1946-52.
- PINTO, Fr. Heitor. *Imagem da vida christã*. Coimbra, 1563.
- PLATÃO. *A República*. Introdução e notas de Robert Baccou. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965.
- _____. *Fédon*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000 (Col. Pensadores).
- REBELO, Diogo Lopes. *Do governo da república pelo rei*. Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Ed. Távola Redonda, 2000.
- RESENDE, Garcia de. *Chronica dos valerosos e insignes feitos del Rey Dom João II de gloriosa memória*. Coimbra: 1798.
- RESENDE, André de. *Algumas obras de André de Resende, vol. I (1531-1551)*. Lisboa: Ed. Távola Redonda, 2000.
- _____. *Oração de sapiência (Oratio pro Rostris)*. Trad. de Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1956.
- SAVONAROLA, Girolamo. *Trattato contra li astrologi*. In: *Scritti filosofici*, ed. crítica de Eugenio Garin e Giancarlo Garfagnini. Roma: Angelo Belardetti, 1982.
- SUAREZ, Francisco. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Ripoll, J.T. (trad.). Madrid: Hijos de Reus, 1918.
- ZACUTO, Abraham. “Tratado breve en las influencias del cielo”. In: *Obra Completa*, vol. 2. pp. 41-113. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

Obras historiográficas

- ALMEIDA, Onésimo Teotónio. “Sobre o papel de Portugal nas etapas preliminares da Revolução Científica do século XVII”. In: *História e desenvolvimento das ciências em Portugal*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1986.
- ANSELMO, António Joaquim. *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1977.

- ASSMANN, Aleida. *Construction de la mémoire nationale – Une brève histoire de l'idée allemande de Bildung*. Paris: Fondation Maison des Sciences de l'homme, 1994.
- BARON, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. New Jersey: Princeton University Press, 1955.
- BARRETO, Luís Felipe. *Caminhos do saber no Renascimento Português: estudos de História e teoria da Cultura*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1983.
- BATAILLON, Marcel. *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1952.
- BETHENCOURT, Francisco. "Astrologia e sociedade no século XVI: uma primeira abordagem". In: *Revista de História Econômica e Social*, n. 8. Lisboa: Sáda Costa Editores, 1981.
- BOUDET, Jean-Patrice. *Entre science et nigromance: astrologie, divination et magie dans l'Occident Médiéval - XIIe-XVe siècle*. Paris: Sorbone, 2006.
- BRAGA, Teófilo. *História da Literatura Portuguesa: os seiscentistas*. Porto: Livraria Chardron, 1916.
- _____. *Camões, época e vida*. Porto, 1907.
- BROECKE, Steven vanden. *The limits of influence: Pico, Lovain and the Crisis of Renaissance Astrology*. Boston: Brill, 2003.
- BUESCU, Ana Isabel. Um discurso sobre o príncipe: a "pedagogia especular" em Portugal no século XVI. *Penélope*, Lisboa, n. 17, pp. 33-50, 1997.
- BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das letras, 1991.
- CALAFATE, Pedro (org.). *História do Pensamento Filosófico Português*. Volumes 1 e 2. Lisboa: Ed. Caminhos, 1999.
- CAMENIETZKI, Carlos Ziller. *A cruz e a luneta: ciência e religião na Europa Moderna*. Rio de Janeiro: Acess, 2000.
- CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na Filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CASTRO, Maria Helena Lopes de. Leal Conselheiro: Itinerário do manuscrito. *Penélope*, Lisboa, 16, 1995
- CAROLINO, Luís Miguel. *Ciência, Astrologia e Sociedade: A teoria da influência celeste em Portugal (1593 – 1755)*. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- _____. *A escrita celeste: almanaques astrológicos em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Rio

- de Janeiro: Access, 2002.
- CAROTI, Stefano. *L'astrologia in Italia: profecie, oroscopi e segreti celesti*. Roma: Newton Compton, 1983.
- CARVALHO, Joaquim de. "O livro 'Contra os juízos dos astrólogos' de Frei António de Beja e as suas fontes italianas". In: *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XVI, vol. I*. Coimbra: Coimbra Editora, 1947.
- _____. "Prefácio", In: BEJA, Frei António de. *Contra os juízos dos astrólogos*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1944.
- _____. *Obra Completa*, vol. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CHACON, Vamireh. *O Humanismo Ibérico: a Escolástica progressista e a questão da Modernidade*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988.
- CURRY, Patrick. *Astrology, science and society: Historical essays*. Woodbridge: The Boydell Press, 1987.
- CURTO, Diogo Ramada. *Cultura escrita (séculos XV a XVIII)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007.
- DIAS, José Sebastião da Silva. *A política cultural da época de D. João III*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1969.
- DRAPER, John William. *History of the intellectual development of Europe*. Nova York, 1876.
- _____. *History of the conflict between religion and science*. Nova York, 1874
- DUARTE, Manuel Dias. *História da Filosofia em Portugal*. Lisboa: Horizonte Universitário, 1987.
- FARACOVİ, Ornella Pompeo e MARUCCI, Giovanni. *Nella luce degli astri: l'astrologia nella cultura del Rinascimento*. Roma: Agorà, 2004.
- FARACOVİ, Ornella Pompeo. *Scritto negli astri: l'astrologia nella cultura dell'Occidente*. Roma: Marsilio, 1996.
- GARIN, Eugenio. "Interpretações do Renascimento", In: *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- _____. *O zodíaco da vida*. Lisboa: Editorial Estampa, 1988.
- _____. *Giovanni Pico della Mirandola (Vita e Dottrina)*. Florença: Le Monnier, 1937.
- _____. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

- _____. *Ciência e vida civil no Renascimento Italiano*. São Paulo: Editora da USP, 1996.
- _____. *L'umanesimo italiano*. Roma-Bari: Ed. Laterza, 1973.
- GILSON, Étienne. *Le thomisme: introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*, Lib. Philosophique J. Vrin. Paris: 1972.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- GREENBLATT, Stephen. *Renaissance Self-Fashioning*. Chicago: Chicago University Press, 1980.
- KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Brasília: Ed. UNB-Forense Universitária, 1982.
- _____. *Do mundo fechado ao universo infinito*. São Paulo: Forense, 2006.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *El pensamiento renascentista y sus fuentes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- _____. *Medieval Aspects of Renaissance Learning*. (ed. e trad. Edward P. Mahoney). New York: Columbia University Press, 1992.
- LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- MARTINS, José V. de Pina. "Frei António de Beja contra a Astrologia Judiciária". In: *As grandes polémicas portuguesas*. Lisboa: Editorial Verbo, 1964.
- _____. *Humanismo e erasmismo na cultura portuguesa do século XVI: estudo e textos*. Lisboa-Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1973.
- _____. "Pico della Mirandola e o Humanismo italiano nas origens do Humanismo português", In: *Revista de Estudos Italianos em Portugal*, 23, 1964.
- _____. *Humanisme et Renaissance de L'Italie au Portugal*. Lisboa-Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- _____. *Humanismo e Renascimento*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1969.
- _____. *Sobre o conceito de Humanismo e alguns aspectos histórico-doutrinários da cultura renascentista*. Paris: Arquivos do Centro Cultural Português, 1970.
- MACHADO, Barbosa. *Biblioteca Lusitana*. Tomo I. Coimbra: Atlântida, 1965.

- MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O rei no espelho: a monarquia portuguesa e a colonização da américa 1640-1720*. São Paulo: Ed. Hucitec, 2002.
- MOSER, Fernando de Mello. *Discurso inacabado: ensaios de Cultura Portuguesa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- NICCOLI, Ottavia. *Prophecies and People in Renaissance Italy*. Princeton University Press, 1990.
- OSLER, Margaret J. Mixing Metaphors: Science and Religion or Natural Philosophy and Theology in Early Modern Europe. *History of Science*, 1998, 36, pp. 91-113.
- PATER, Walter. *The Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- PEREZ, Joseph. *La révolution des "comunidades" de Castille*. Bordeaux, 1970.
- PINHO, Sebastião Tavares de. *Humanismo em Portugal: Estudos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- REDONDI, Pietro. Les tensions actuelles de l'histoire des sciences. *Persée*. Anais, 1981, vol. 36, num. 4. pp. 572-590.
- _____. *Galileu herético*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- RODRIGUES, António Edmilson M. e FALCON, Francisco José Calazans. *Tempos modernos: ensaios de história da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- ROSSI, Paolo. *A Ciência e a Filosofia dos modernos. Aspectos da Revolução Científica*. São Paulo: Editora Unesp, 1992.
- SANTOS, Cândido Dias dos. *Os monges de S. Jerônimo em Portugal na época do Renascimento*. Lisboa: Biblioteca Breve, 1984.
- SARAIVA, António José. *Para a História da Cultura em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1996.
- SCHMITT, Charles B. (ed.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Nova York: Cambridge University Press, 1988.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Figuras e caminhos do Renascimento em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1994.
- _____. *História de Portugal*. Lisboa: Ed. Verbo, 1997.
- SILVA, Inocêncio Francisco da. *Diccionario bibliográfico portuguez*. Tomo 8. Lisboa: Imprensa Nacional, 1867.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SOARES, Nair de Nazaré Castro. *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo*

- Osório*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994.
- SOUSA, Ivo Carneiro de. *A Rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, misericórdia, religiosidade e espiritualidade no Portugal do Renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbekian/FCT, 2002.
- THORNDYKE, Lynn. The true place of astrology in the History of Science. In: *Isis*, Vol. 46, n. 3, 1955, pp. 273-278.
- _____. *A History of Magic and Experimental Science, Vol. 5*. New York: The Macmillan Company, 1923.
- TEIXEIRA, Felipe Charbel. *Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini* (Tese de doutoramento) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História da PUC-Rio. Rio de Janeiro, junho de 2008.
- TESTER, S. J. *A History of Western Astrology*. Nova Iorque: Ballantine Books, 1989.
- TOCCO, Valeria. La formazione culturale del sovrano *daquém e dalém mar*, nel Cinquecento portoghese. *Artifara*, Turim, n. 3, julho-dezembro 2003, Seção Addenda. Disponível em: <<http://www.artifara.com/rivista3/testi/sovrano.asp>>. Acesso em 27 jan. 2010.
- WALKER, Daniel Pickering. *Spiritual and Demonic Magic: from Ficino to Campanella*. University Park, PA: Penn State Press, 2000.
- WHITE, A. Dickson. *A history of the warfare of science with theology in christendom*. Nova York, 1896.
- YATES, Francis. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1964
- ZAMBELLI, Paola (org.). *Astrologi hallucinati: stars and the end of the world in Luther's time*. Berlim: De Gruyter, 1986.
- _____. *L'ambigua natura della Magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*. Veneza: Marsilio, 1996.
- _____. *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*. Boston: Brill, 2007.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)