

Ana Isabel Correia Martins

PEDAGOGIA RETÓRICA ESCOLAR E GÉNESE DO DISCURSO
LITERÁRIO NO RENASCIMENTO: UMA LEITURA DA
COLLECTANEA MORALIS PHILOSOPHIAE DE
FREI LUÍS DE GRANADA



Coimbra

Faculdade de Letras

2012

Ana Isabel Correia Martins

PEDAGOGIA RETÓRICA ESCOLAR E GÉNESE DO DISCURSO
LITERÁRIO NO RENASCIMENTO: UMA LEITURA DA
COLLECTANEA MORALIS PHILOSOPHIAE DE
FREI LUÍS DE GRANADA

Coimbra
Faculdade de Letras
2012

Ficha técnica

Composição final: Ana Isabel Correia Martins

Impressão, reprodução gráfica e brochura: CopiArcos

Capa: *Collectanea Moralis Philosophiae: in tres tomos distributa ;
collectore F. Ludouico Granateñ. monacho dominicano, Olisippone :
excudebat Franciscus Correa, 1571.*

Espólio reservado da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra com a cota R-2-23

Ana Isabel Correia Martins

Bolseira da Fundação para a Ciência e Tecnologia
Subsidiada pelo Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra

**Dissertação de Doutoramento em Letras,
área de Estudos Clássicos, especialidade de Literatura
Neolatina, orientada pela Professora Doutora Nair de
Nazaré Castro Soares e apresentada à Faculdade de
Letras da Universidade de Coimbra.**

*À minha orientadora,
Prof. Doutora Nair de Nazaré Castro Soares*

Aos meus Pais e minha Irmã

ÍNDICE GERAL

	Págs.
<i>Prefácio</i>	10

INTRODUÇÃO

A RETÓRICA *MATER DISCIPLINARVM* DA PAIDEIA HUMANISTA

Retórica em articulação com a História na <i>enkyklios paideia</i> na formação do <i>ethos</i> individual: <i>homo sapiens et homo politicus</i>	17
A primeira geração italiana de humanistas e os <i>curricula</i> dos <i>studia</i> <i>humanitatis: elegantia e eloquentia</i> clássicas	27

O HUMANISMO FILOLÓGICO: *RES ET VERBA*

Matrizes e conceitos operantes na intertextualidade do programa humanista

<i>A renovatio</i> discursiva: <i>imitatio et aemulatio</i> dos modelos clássicos	54
<i>Copia et cornucopia</i> : a <i>inuentio</i> dos tratados retórico-pedagógicos	62
Os exercícios de composição retórico-literária: os <i>progymnasmata</i>	62

CONCLUSÃO

A literatura de sentenças: a <i>multiplex imitatio</i> e a <i>uox universalis</i> da Antiguidade	71
---	----

I PARTE

O HUMANISTA DOMINICANO FREI LUÍS DE GRANADA E A SUA LITERATURA DE ESPIRITUALIDADE NO RENASCIMENTO

Frei Luís de Granada: uma presença no panorama cultural de Portugal e Espanha e um contributo literário internacional	75
Biografia do Dominicano e influências teológico-doutrinárias	78
A literatura mística e profana e o convívio com as polémicas tridentinas	88

A presença de Frei Luís de Granada em Portugal e o seu contributo para a

<i>Ordo praedicatorum</i>	106
A MUNDIVIDÊNCIA LITERÁRIA DO DOMINICANO: A ARTICULAÇÃO DA PEDAGOGIA, RETÓRICA E FILOSOFIA MORAL	
Eclectismo e polifonia do programa de moralidade: a difusão da sua obra	111
A tríade latina: <i>Collectanea Moralis Philosophiae, Silva Locorum, Rhetorica Ecclesiastica</i>	119
CONCLUSÃO	
Frei Luís de Granada e a sua síntese teológica, filológica e humanística	131

II PARTE

A COLLECTANEA MORALIS PHILOSOPHIAE DE FREI LUÍS DE GRANADA: UMA LEITURA DA OBRA

<i>INDEX DA COLLECTANEA MORALIS PHILOSOPHIAE</i>	
A METODOLOGIA DA OBRA: AS MOTIVAÇÕES E OBJECTIVOS DO AUTOR	137
Elementos de um estilo ciceroniano: Frei Luís de Granada e o seu epíteto de Cícero Cristão	145
Análise da carta introdutória da <i>Collectanea Moralis Philosophiae</i> destinada ao <i>pio ac benevolo lectori</i>	161
ESTRUTURA EXTERNA DA OBRA: A UNIDADE LITERÁRIA E A COESÃO FILOSÓFICA CERZIDAS PELA <i>VIRTUS</i>	
Os tomos I e II da <i>Collectanea</i> com a recepção de Séneca e Plutarco dois autores, um ideal de <i>Virtus</i> .	187
O tomo III da <i>Collectanea</i> com a miscelânea de autores desde a Antiguidade ao Renascimento: a pluralidade de vozes e a singularidade do ideal da <i>Virtus</i> .	210
ESTRUTURA INTERNA DA OBRA: A DIALÉCTICA COMO FIO CONDUTOR DO TRATADO DE FILOSOFIA MORAL	
Os binómios axiológicos de <i>bona & mala</i> e <i>vera&falsa</i> projectados nos conceitos matriciais: <i>amicitia, gloria, libertas, tranquillitas, felicitas, virtus, conscientia</i>	219
As tríades epistémicas e a coesão conceptual da obra	253
Os baluartes filosóficos da obra: <i>Vita, Deus, Sapiens, Homo, Mors</i>	306
Estoicismo e Cristianismo, sua permeabilidade teológico-filosófica e afinidade ético-moral das duas doutrinas na <i>Collectanea Moralis Philosophiae</i>	312

III PARTE

GENUS SENTENTIARUM DA COLLECTANEA MORALIS PHILOSOPHIAE: UMA RETÓRICA PEDAGÓGICA E (PER)FORMATIVA DO ETHOS

A metáfora e a alegoria nas interfaces da retórica e da filosofia: o potencial heurístico e ecfrástico dos tropos na gênese e criação literárias 323

CONCLUSÃO

Pedagogia, Retórica e gênese literárias na *Collectanea Moralis Philosophiae* e a perenidade de um programa de filosofia 338

A Dispositio sententiarum da Collectanea Moralis Philosophiae 343

BIBLIOGRAFIA 359

ÍNDICE ONOMÁSTICO 394

Prefácio

O presente trabalho é o culminar de um percurso académico, motivado por múltiplos anseios e diversificados interesses estéticos, científicos e culturais.

Desde cedo que despertei para o gosto da Filologia - essa “ciência exacta das coisas do espírito” - que, na sua capacidade hermenêutica, nos oferece uma visão global da vida humana e a possibilidade de nos colocarmos, historicamente, para lá do nosso tempo e de um passado imediato. Se por um lado os limites do seu campo de análise são difíceis de delimitar, dada a sua permeabilidade pelos contornos de muitos domínios epistémicos, por outro lado converte-se também, e por esse mesmo motivo, numa ciência desafiante, cujas aspirações nos posicionam na marcha do entendimento e numa dinâmica de aperfeiçoamento humanístico.

No dizer de Edward Said, “qualquer avanço feito pela humanidade desde o século XV pode ser atribuído a mentes que deveríamos chamar de filológicas”. Reconhecer no humanismo renascentista a pervivência clássica suscitou-me, desde cedo, o interesse pelo estudo desta *renouatio studiorum*, pelo fulgor das actividades intelectuais dos humanistas e pela pertinência da revitalização deste legado sapiencial na modernidade. Aliciava-me, cada vez mais, investigar diferentes períodos da história, distantes diacronicamente e culturalmente dialogantes, o que me permitia perscrutar o pulsar literário do Renascimento, a partir dos constructos perenes e intemporais da Antiguidade. Tinha, igualmente, como certo o gosto pelos autores do período helenístico e imperial como Plutarco e Séneca. Este último lido e analisado nas aulas de Literatura Latina, pela nossa Professora Nair Castro Soares. Confesse-se que o contacto assíduo e sistemático com a tradução das *Epitulae ad Lucilium* empreendida pelo Professor Doutor Segurado e Campos, tão apreciada pela minha orientadora, levou-me a acolhê-la, no I tomo da *Collectanea Moralis Philosophiae*. Foi este um contributo fundamental para o ritmo que tivémos de imprimir às traduções do Granadino sobretudo para a preservação da pureza da *latinitas*.

Não menos importante para mim foi a formação complementar no âmbito da Linguística Geral, na qual aprofundei conhecimentos e desenvolvi competências filológicas. Sendo, actualmente, bandeira dos *curricula* a interdisciplinaridade, reconheci a necessidade de me debruçar sobre essa articulação da filosofia e da retórica, do pensamento e da linguagem, nas suas mais variadas dimensões. No sentido das palavras de Samuel Taylor Coleridge: «a linguagem é o arsenal da mente humana que contém ao mesmo tempo os troféus do seu passado e as armas das suas futuras conquistas».

Conhecedora do meu percurso académico e dos meus interesses filológicos, a Professora Doutora Nair de Nazaré propôs-me a análise da *Collectanea Moralis Philosophiae* de autoria do dominicano Frei Luís de Granada, que iria ao encontro das minhas expectativas.

O estudo deste tratado de filosofia moral permitir-me-ia não só abordar a riqueza temática e o revestimento estético-formal das *formulae sententiarum*, como ajuizar sobre o ideal de perfeição ético-moral da criação literária humanista. A *Collectanea Moralis Philosophiae* converteu-se assim, nestes últimos anos, numa viagem incansável e num intravável processo de aprendizagem e superação. A ingenuidade com que começamos cada nova empresa distancia-se sempre da consciência madura do real desafio que ela representa e reconheço nesta caminhada, nem sempre linear, um dos desafios mais aliciantes do meu percurso académico.

A responsabilidade e o privilégio de desenvolver este trabalho prendem-se com a originalidade da obra e com a inesgotabilidade epistémica que apresenta, razões que subsistem sobretudo pela inexistência de anteriores estudos filológicos de fôlego sobre a *Collectanea Moralis Philosophiae*. Tive, assim, a oportunidade de traçar uma nova metodologia, de acordo com os meus objectivos, no que respeita ao estudo de um género literário, com larga representatividade no Renascimento europeu e com rasgos de profunda singularidade e idiosincrasia autoral.

Acompanhada pelo rigor e enciclopedismo da orientação incansável da Professora Doutora Nair de Nazaré e motivada no sentido da autonomia de investigação, não poupei esforços na realização de um trabalho consistente, que pudesse trazer à luz alguns traços interessantes e inovadores.

Não poderia partir para a leitura da *Collectanea Moralis Philosophiae*, sem antes a integrar no seu contexto de produção e sem a consagrar num período histórico-cultural bem delimitado. Neste sentido, envidei todos os esforços numa investigação aturada, em Portugal e no estrangeiro. Além das preciosas Bibliotecas da Universidade de Coimbra, Nacional de Lisboa e Biblioteca Pública de Évora, pude consultar obras de referência nas Bibliotecas da Universidade de Leeds, Bristol, Rio de Janeiro, Sevilha, Madrid, Granada e Almeria. Nesta última, recebi o acolhimento e orientação do Professor Manuel López Muñoz e encontrei documentos e estudos inéditos, que muito contribuíram para a leitura da *Collectanea* de Frei Luís de Granada. Paralelamente em encontros científicos pude contactar com eminentes investigadores que me facultaram bibliografia e se dispuseram a discutir comigo algumas perspectivas de análise da *Collectanea* de Granada. Refiro nomes como os Professores James

Murphy, Green, Meerhoff, Peter Mack, Lucia Calboli Montefusco, Françoise Desbordes - em Bolonha -, Pierre Chiron e Carlos Lévy em Paris e no Brasil.

O plano geral foi concebido sob uma estrutura ternária, além de uma introdução prévia, que tem por objectivo reconhecer a importância da retórica na *enkyklios paideia*, na formação do *ethos* e nas suas realizações de *homo eloquens* e *homo politicus*. Esta introdução preliminar articula-se com o percurso biográfico e literário do dominicano Frei Luís de Granada. Num período em que proliferaram pela Europa, de forma irreconstituível, tantas edições e traduções dos clássicos pela pena de muitos humanistas, esta *Collectanea* apresenta-se como palco destas movimentações, reverbera muitas vozes de autores e espelha as ecléticas leituras do Dominicano.

A segunda parte do trabalho dedica-se inteiramente à leitura e análise da obra, que se começa a esboçar a partir da tradução e análise da carta introdutória, escrita em latim pelo próprio Granada, dirigida ao pio e benévolo leitor. Nesta carta, o dominicano expõe algumas justificações metodológicas, confessa as suas motivações pessoais e denuncia os objectivos projectados para a *Collectanea*. Sendo a única parte em que é audível a voz do autor, reconhecem-se em Frei Luís características estéticas ao gosto do estilo ciceroniano, o que lhe vale a atribuição do epíteto de “Cícero cristão”.

Prosseguindo pela análise da estrutura externa define-se a unidade literária e a coesão filosófica cerzida pelo *topos* da *Virtus*. O estudo do referido *topos* far-se-á tendo como escopo as sentenças, tanto nos tomos I e II, correspondentes a Séneca e Plutarco, respectivamente, como no tomo III, dotado de uma natureza plural, na sua miscelânea de autores. À luz da taxonomia de Buisson, que classifica a *Collectanea Moralis Philosophiae* como obra de Dialéctica, desenvolvemos o estudo da estrutura interna na esteira deste fio condutor.

Na terceira parte do trabalho, debrucei-me sobre a forma, os *uerba* do *genus sententiarum*, explorei as suas potencialidades linguísticas e a articulação dos tropos entre a Retórica e a Filosofia, dispondo-se ao serviço de uma pedagogia ético-moral. Legitima-se assim a actualidade e universalidade da obra que na conciliação de fundamentos teológico-filosóficos transmite a mensagem do ideal de perfeição do Homem.

A conclusão sistematiza, brevemente, as principais reflexões desenvolvidas ao longo do estudo.

Por último, uma advertência se impõe: este trabalho, que representa a minha dissertação de doutoramento em Filologia Neolatina, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, não contempla a pretensão de se esgotar em si mesmo, nem tão

pouco a de abarcar a inesgotabilidade da obra. Que possa, pois, servir de mote e de incentivo ao estudo de quem por esta área se deslumbra, na esperança pessoal de ver rebatidas e problematizadas algumas das conclusões avançadas, garantindo desta forma a vitalidade e intemporalidade da *Collectanea Moralis Philosophiae*.

É agora meu dever – tão desejável quanto difícil – prestar aqui a minha homenagem de reconhecimento a todos os que, por diversas formas, me ajudaram a tornar possível a concretização deste trabalho.

A Fundação para a Ciência e Tecnologia subsidiou, generosamente, quatro anos de investigação.

O Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos permitiu-me complementar as minhas pesquisas bibliográficas, no acesso sem restrições ao seu espólio e viabilizar a minha participação em encontros científicos.

A Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra cedeu-me, gentilmente, durante anos uma box com acesso ilimitado aos seus fundos bibliográficos.

Uma dívida de gratidão, em especial, aos Professores do Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, que durante anos souberam desenvolver em mim o gosto pelas Letras Clássicas.

Lembro os colegas e amigos da Faculdades de Letras e Medicina a quem devo tantas provas de amizade. Mas à Professora Doutora Nair de Nazaré Castro Soares devo – muito em especial- a possibilidade de realizar este trabalho, desde a sua concepção. *Dilecta Magistra*, com todo o seu enciclopedismo científico, apurada sensibilidade estética e sentido crítico orientou o meu percurso académico e fortaleceu o meu ânimo. Ensinou-me a importância de colocar uma postura esforçada, ética, rigorosa e exigente em cada empresa, encorajando-me sempre a trabalhar de forma intemerata e dessassombrada. Sublinho a sua disponibilidade e confiança, sempre revestidas de muita amizade, que fortalecem hoje a minha convicção de que o verdadeiro Humanismo, se tece a partir dos pequenos gestos e na dádiva sincera e gratuita.

E a vós, meus Pais e Irmã, agradeço-vos por sempre me terem ensinado a fazer as escolhas, de forma livre e responsável e por me terem incutido a coragem de ir ao encontro da minha realização pessoal, abdicando, com abnegada paciência, da minha presença junto de vós, ao longo de tantos anos.

INTRODUÇÃO

A RETÓRICA MATER DISCIPLINARVM DA PAIDEIA HUMANÍSTICA

RETÓRICA EM ARTICULAÇÃO COM A HISTÓRIA NA *ENKYKLIOS* PAIDEIA NA FORMAÇÃO DO *ETHOS* INDIVIDUAL: *HOMO SAPIENS ET HOMO POLITICVS*

Carpent tua poma nepotes
Virgílio, Bucólica IX, 50

O Renascimento desperta o interesse de muitos intelectuais e estudiosos ao revelar-se um período epistemologicamente fértil e complexo, palco de muitas movimentações caldeadas por várias polémicas estético-culturais. A existência de muitos trabalhos já consagrados na área deixa-nos, ainda, conscientes da inesgotabilidade de abordagens possíveis, ao mesmo tempo que nos desafia a recuperar as suas correntes interpretativas, que se tecem e entretecem, no (re)conhecimento de novos códigos e na (re)leitura de novos significados.

A originalidade das produções humanistas manifesta-se, desde logo, no processo de selecção e assimilação, de recepção e adaptação de um legado da Antiguidade clássica, enquanto memória fundacional que se assume como pano de fundo da *renouatio studiorum* e da própria manifestação multimodal, que tão bem caracteriza os autores do Renascimento. W. Pater elucida esta ideia ao confirmar que este foi mais um período mais de fermentos do que de sínteses: «the word Renaissance indeed is now generally used to denote not merely that revival of classical antiquity, which took place in the fifteenth century and to which the word was first applied, but a whole complex movement of which that revival of classical antiquity was one element or symptom. It has much wider scope, is a general stimulus and enlightening of the human mind¹».

A complexidade histórico-filosófica, as controvérsias retórico-argumentativas, os movimentos estético-literários, que se multiplicam e proliferam pela Europa, e muitas outras dialécticas de continuidade e ruptura, emolduram esta mundividência de Quinhentos. Na verdade, a unidade europeia, concebida e protagonizada pelas elites culturais, aporta-se na confiança de uma herança e pertença comuns, promovendo, assim e simultaneamente, uma diversidade e modalização identitárias².

A análise do húmus renascentista pode ser desenvolvida segundo três perspectivas: a definição dos seus limites, a caracterização do seu valor e a identificação das suas características. Contudo, e seguindo a linha preconizada por Eugenio Garin, o conceito de

¹ W. Pater (1873): xii

² Nair de Nazaré Castro Soares (2009): 315-341.

Renascimento, pela sua encruzilhada epistémica, nem sempre reúne os consensos dos estudiosos. Digladiam-se por um lado a tendência de assimilação mimética e de puro retorno à época clássica, por outro lado, um movimento de reacção e de criação *ex nihilo*. No entanto e apesar da querela que seduz os mais fervorosos e apaixonados, tenhamos cientes o facto de que a profunda influência que a retórica clássica exerceu na historiografia renascentista representa a continuidade de uma bem estabelecida e resiliente relação com a os séculos antecedentes³. O nosso intuito não passa por reacender polémicas nem tão pouco por questionar a delimitação periodiológica ou ainda por posicionarmo-nos a favor de determinadas discussões, demitimo-nos também de comprometimento em relação a paradigmas de continuidade e de ruptura com os períodos antecedentes e posteriores⁴. Nesse sentido, reinvidicamos apenas as palavras de Paul Oskar Kristeller como nosso ponto de partida:

«I understand that period of western European history which extends approximately from 1300 to 1600, without any preconception as to the characteristics or merits of that period, or of those periods preceding and following it. I do not pretend to assert that there was a sharp break at the beginning or end of “the Renaissance” or to deny that there was a good deal of continuity. I should even admit that in some respects the changes which occurred in the twelfth and thirteenth or in the seventeenth and eighteenth centuries were more profound than the changes of the fourteenth and fifteenth. I merely maintain that the so-called Renaissance period has a distinctive physiognomy of its own⁵».

Quando nos debruçamos sobre o estudo do pensamento renascentista, deparamo-nos com uma diversidade de contribuições individuais, que dão forma e expressão a variações socioculturais e polémicas doutrinárias, disseminadas e fortificadas por toda a Europa⁶. Assim, o XVI século é um ponto de viragem decisivo, um caudal onde se misturam doutrinas diversas que ora convivem em tensão ora se harmonizam. Desta forma, a nossa análise sobre os *fundamenta* da *paideia* humanista deve vir desprovida da pretensão de abarcar todas estas vozes mas, ao mesmo tempo, tentada a reconstituir e a sistematizar algumas das principais coordenadas do pensamento, que se caldeavam neste período. Tenhamos como pressuposto seguro o facto do Renascimento ser sentido como uma consequência natural de todo um

³ Sobre a distinção entre “medieval” e “renascimento”, vide N. Struever, (1970): 36-37; 81-83; H. Gray, «Renaissance Humanism-the Pursuir of Eloquence», in Journal of the History of Ideas, 24 (1963): 497-514; J.O.Ward, (1977): 1-10; R. Black (1998), vol VII, 243-277.

⁴ Polarizaram-se ainda muitas outras facções que gravitam em torno da seguinte ideia: Renascimento é um período de continuidade, que abarca consigo tendências culturalmente diferenciadas, manifestações inequívocas de fractura histórico-doutrinária, comparativamente com a cultura medieval. Vide José de Pina Martins, (1970)

⁵Paul Oskar Kristeller (1961) : 4; vide ainda a propósito J.Roger Charbonnel (1969): 712.

⁶ «We shall see that there are common themes, but the individual interventions and contributions take priority», in Peter Mack, (2011): 4.

percurso anterior, com a assimilação de um espólio cultural greco-latino que ganha forma, se amplifica e se engrandece num espaço artístico, espiritual o religioso, sedimentado durante séculos anteriores, que lançou as raízes para este despertar humanista, emanado a partir de Itália de *Quattrocento*. Em suma o Renascimento é resultado da transformação do mundo medieval em todos os níveis, incluindo o religioso⁷.

O Humanismo Renascentista consolida-se como um movimento cultural que se detem em todos os campos de actividade intelectual, com um único e principal denominador comum, pelo qual se afina toda a produção filosófico-literária: a confiança no Homem, enquanto emanção divina. Desta forma, depositam-se esforços na manifestação retórica, cívica e intelectual das suas duas principais dimensões: *homo sapiens, homo eloquens et homo politicus*⁸, sempre na esteira da máxima terenciana *homo sum: humani nihil a me alienum puto*⁹.

A Retórica converte-se na *mater disciplinarum* e promove a *enkyklios paideia*, um programa enciclopédico, aglutinador das *technai*, que visam a formação integral do Homem. A primeira geração de humanistas italianos promove, então, os *curricula* dos *studia humanitatis*, assentes na *elegantia* e *eloquentia* das formas clássicas, segundo o método filológico da *multiplex imitatio* dos modelos greco-latinos¹⁰. E se as fontes não explicam a produção literária humanista, temos de considerar que os autores do Renascimento possuem uma formação escolar, filológica e retórica que compreende o manuseio e a absorção das formas e da substância dos autores da Antiguidade Clássica.

Os humanistas de Quinhentos em geral e o nosso Frei Luís de Granada, em particular, tendo como substrato um rico património sapiencial de pensadores clássicos, fortaleceram a sua crença no Homem - ilustrada em Ésquilo, no mito de Prometeu – e construíram o ideal de *homo faber*, construtor e agente do seu próprio destino. A mitologia foi sempre uma fonte inspiradora para o homem moderno, na representação simbólico do esforço humano e da

⁷Joaquín Villalba Álvarez (2009): 83.

⁸ Vide sobre a discussão dos conceitos Nair de Nazaré Castro Soares; Margarida Miranda; Carlota Urbano, *Homo eloquens et homo politicus. A retórica e a construção da cidade na Idade Média e no Renascimento*, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Coimbra, 2011.

⁹ In Terencio, *Comédies*, tomo 2 Heautontimoroumenos, 77, traduzido por J. Marouzeau, Les Belles Lettres, Paris, 1979.

¹⁰ J. Seigel (1968) ; vide sobre este propósito Bernard Schouler (2010): «Je n'évoque ici que les *technai* portant sur le *logos*, à savoir la grammaire, la rhétorique et la dialectique, selon de classement des connaissances initié par les stoïciens et devenu une vulgate. Il faut se reporter aux longues dissertations des commentateurs néoplatoniciens de Platon et d'Aristote, à peu de choses près contemporains des auteurs dont il est question ici, pour trouver l'expression de la conscience que les Anciens avaient des difficultés épistémologiques et vrai dire aussi théologiques, que soulevaient des *technai* qui avaient pour objet les moyens qu'elles mettaient en oeuvre, qui se servaient du *logos* pour édicter les règles de l'utilisation du *logos*»

superação, nesta espiral de realização e aperfeiçoamento contínuos¹¹. O didactismo prometeico está inscrito em toda a literatura pedagógica humanista, privilegiado como referência estético-doutrinária, não fosse a máxima de Prisciano também uma ilustre representação disso: *nihil enim ex omni parte perfectum in humanis inventionibus esse posse credo*¹².

Reconhece-se uma *renouatio* humanista assente na mudança e na superação do paradigma literário, artístico e espiritual, na qual a mundividência cristã se envolve, incorporando nas suas escrituras o humanismo pagão clássico de modo renascido e vivificante. Muitos historiadores tenderam a caracterizar a renascença e o humanismo italiano com um carácter ausente de religião e interpretando, conseqüentemente, o movimento protestante e as reformas católicas como expressão de um revivalismo religioso¹³. Contudo P.O. Kristeller esclarece a este propósito: “The moral ideas and literary allegories in the writings of the humanists were taken to be expressions, real or potential, overt or concealed, of a new paganism compatible with Christianity. The neat separation between reason and faith advocated by the Aristotelian philosophers was considered as a hypocritical device to cover up a secret atheism, whereas the emphasis on a natural religion common to all men, found in the work of the Platonists and Stoics, was characterized as pantheism¹⁴».

Se quisermos estilizar a questão, teremos que aceitar o facto de que o paganismo renascentista radica no crescimento e difusão de interesses intelectuais, que em nada se opõem, na sua essência, ao conteúdo da doutrina religiosa cristã. Já na Idade Média, a supremacia do clero sobre a educação não foi impeditiva do estudo das artes liberais, tal como é comprovável, no século XIII, por Tomás de Aquino e por outros teólogos escolásticos, seduzidos pela literatura latina, pela lógica e física aristotélicas, pela matemática e astronomia e ainda pela retórica. A fonte greco-latina oferece um manancial de onde brotam modelos de acção, paradigmas de conduta, fomentados por princípios universais de justiça cívica, ética e moral. Desta forma, Retórica, Pedagogia e História dialogam e articulam-se formando uma tríade promissora na consolidação de um programa integral e enciclopédico.

Os Poemas Homéricos¹⁵ preconizam e veiculam a “moral heróica da honra”¹⁶, princípio que perpassa também pela poesia de Hesíodo - cujo ideal de justiça vai moldar a

¹¹ Manuel de Oliveira Pulquério (1992): 37-45.

¹² Prisciani Caesariensis (1538): 5.

¹³ Vide R.Niebuhr, (1953).

¹⁴ P.O. Kristeller (1953): 1-14.

¹⁵A importância da obra de Homero, o educador da Grécia para os vindouros vide Henri-Irénée Marrou, (1958): 494-498. A interpretação alegórica foi transmitida pela filosofia cínica e era colocada a par da mensagem bíblica. O mesmo processo conheceu a obra de Virgílio, a partir da exegese alegórica de Macróbio.

força espiritual e o perfil religioso do homem grego¹⁷. Os autores da sofística do século V – Heródoto, Isócrates¹⁸, Xenofonte – preconizam o ideal moral que chega até aos autores clássicos latinos como Cícero, “o pai do humanismo”, Tito Lívio, Virgílio, Horácio, Ovídio. Os sofistas do século V chamaram, desde cedo, a atenção para a importância da pedagogia reclamar uma formação retórica apoiada num *curriculum* alargado de disciplinas. Este programa foi retomado e desenvolvido pelos autores do século IV, que lhe deram consistência teórica e o estruturaram na *enkyklios paideia*¹⁹. Os Sofistas foram também os primeiros a reconhecer e a rentabilizar o potencial performativo dos Poemas Homéricos, pelos princípios e valores morais, sociais e políticos que asseguravam e transmitiam.

No século II d.C dava-se continuidade à retórica do século V a.C com o movimento da Segunda Sofística, que preservou e aprimorou as virtualidades da *paideia* helénica. Filóstrato cunhou esta denominação para referir os professores de Retórica que pronunciavam os discursos públicos, distinguindo-os, assim, dos primeiros sofistas. A diferença residia no facto dos primeiros tratarem de questões de filosofia com enfoque preferencial para a *thésis* enquanto que os últimos trabalhavam *hypothésis*, isto é, preferencialmente questões conformes à História. Os ‘segundos sofistas’ redimiam uma retórica mais epidíctica ou demonstrativa, com exibição do improvisado e derivada da escola de Isócrates, de formação vincadamente ética²⁰.

Direccionemos, agora, o nosso olhar para este programa humanista que se sabe ter tido, no seio das suas prioridades além do revivalismo da antiguidade clássica - cuja selecção e interpretação revela as suas principais particularidades²¹ - o estudo do Homem, focado no entendimento de desafios e dialécticas da sua natureza. Assim, para conhecermos as raízes estéticas e ideológicas do próprio pensamento humanista é fundamental articulá-las com a

Santo Agostinho influenciou vincadamente a formação humanista dos escritores do século de Ouro. Sobre a ênfase dada aos dois poetas da Antiguidade Clássica em obras renascentistas de carácter pedagógico e moralista vide P.O.Kristeller, (1955), cap.4: 70-91.

¹⁶ Princípio acolhido no retrato do príncipe ideal e do governador – vide Nair de Nazaré Castro Soares, (1994); H.-I. Marrou, (1965).

¹⁷Sobre a ideia de justiça em Hesíodo vide Manuel de Oliveira Pulquério (1962): 305-321.

¹⁸ Isócrates foi acolhido e rentabilizado pelos estudiosos da tratadística pedagógico-política humanista. A este propósito vide J. de Romilly (1954): 327-354, Yung Lee Too, (1995).

¹⁹ «La fierté hellénique en face de la puissance de Rome, il entend sceller la fusion des deux cultures en glorifiant leur commune quête de la vertu et porter au premier plan la paidéia qui l’enseigne et la propage. Son oeuvre, qu’il interprète comme une écriture qui «participe de l’action» est en exacte concomitance avec le développement de la Seconde Sophistique, collaborant elle aussi à la reconnaissance des bienfaits de la Pax Romana», in Bernard Schouler, (2010) : VI. Ainda a este propósito vide Hadot, (1984): 263-293.

²⁰ Vide G.W. Bowersock (1969).

²¹ «The world of classical antiquity, and specially its literature and philosophy, seems to possess a solid reality which, like a high mountain range, has remained above the horizon for many centuries. Each period has offered a different selection and interpretation of ancient literature, and individual Greek and Latin authors» in P.Mack, (2011): 6.

presença e o significado da História da Cultura Clássica— e desta forma identificar a projecção dos seus *fundamenta* teóricos no diálogo aceso com a Pedagogia retórica, filosófica e moral²².

Interessa-nos, porém, recuperar o modelo paradigmático da História, num plano referencial que se associa à literatura de carácter doutrinário, moral e político, vulgarmente designada por tratados de educação de príncipes²³, “uma atitude epistemológica na seriação e apresentação dos factos tipicamente humanista, fomentada por Petrarca e Lorenzo Valla, subordinando a cultura à moral²⁴”. A autora acrescenta ainda que “a renovação dos horizontes ideológicos, no que se refere ao reequacionamento da concepção de poder e de estado, nos finais do séc.XIV, na Europa, vai favorecer a recepção dos modelos antigos e mesmo condicionar a orientação para a tratadística moral e histórica de incidência política²⁵”. O Renascimento Europeu sempre olhou para a História como uma plataforma consistente, informadora e enformadora de exemplos, de feitos, um repositório fidedigno de sucessos e fracassos: um barómetro seguro para o reajustamento de condutas.

A História e a Historiografia, em particular, são o ponto de partida para o estudo de muitos outros campos sapienciais, como afirmava Cícero (*De orat.* 2, 9, 26): “testemunho dos tempos, luz da verdade, mestra da vida, mensageira da Antiguidade” (*testis temporum, lux ueritatis, magistra uitae, nuntia uestustatis*)²⁶. Em consonância com estas expectativas, muitos humanistas alemães, holandeses, franceses, ingleses, italianos e até portugueses dedicaram-se, laboriosamente, à empresa de compilar *Collectanae, Florilegia, Miscellanea*. Este género sentencioso, apotegmático, enciclopédico visava a educação integral e por isso mesmo se converteu num instrumento pedagógico válido e valioso na educação dos príncipes e dirigentes governativos - que não tendo tempo para se aprimorarem em estudos profundos, serviam-se destes mananciais como acesso directo, livre e variado a um património incomensurável de valor incontestável²⁷.

O perfil de *homo politicus* na sua dimensão cívica, de líder e governante desperta o interesse e a dedicação dos agentes modernos europeus e por isso difundem-se por toda a

²² Vide Nair de Nazaré Castro Soares (1993): 280-305; Matthew Kempshall (2011): 121-264.

²³A verdadeira mundividência do homem-governante renascentista dotava-o das seguintes virtudes: *magnificentia (maiestas), honor, dignitas, gloria*. Estas virtudes morais eram reforçadas pelas tradicionais virtudes matriciais derivadas do estoicismo e que o cristianismo adopta e adapta. Esta intercomplementaridade entre política e pedagogia, patente nos tratados da segunda metade do século XVI, não se dirigem apenas ao *princeps (primus inter pares)*, destinava-se também à formação do *homo urbanus*. Sobre *speculum principis* vide F. Lachaud and L.Scordia (eds), (2006).

²⁴Nair de Nazaré Castro Soares (1993): 289.

²⁵ Idem, p.285

²⁶ J.O.Ward, (1977), 1-10; J.J.Murphy, (1974).

²⁷ Um género que pode ser definido como polimórfico a partir da polissemia do termo apotegma, in Bérengère Basset, (2014); 5-19. Vide uma obra valiosa e paradigmática sobre o estudo histórico do *genus sententiarum* destes repositórios enciclopédicos, Ann Moss (2002).

Europa tratados de educação de príncipes, obras de carácter didáctico-parenético, dedicadas a príncipes, reis no exercício do poder ou até mesmo a representantes de casa senhoriais, que mantêm normas de conduta ético-política como sendo um espelho de virtudes do governante ideal – *speculum principis*. Se os reis, príncipes e governantes devem ser o reflexo dos seus cidadãos e vice-versa, todos sem restrição devem ser dotados de valores morais para o cumprimento dos respectivos deveres e funções cívicas e sociais, nesta dinâmica global da problemática do poder.

A par da historiografia também a iconografia foi palco de movimentações e construções conceptuais, assentes nesta mesma base ideológica, filosófico-política, representando ideias e sentimentos luminares da literatura, designada agora por *Specula principum*²⁸. Horácio afirmava (Ep.1.1.59) que *rex eris si recte facies* e a exemplificar esta construção visual e efrástica das virtudes lembremos a composição do Dürer, destinada a exaltar o perfil e carácter desejáveis do imperador e cujo valor documental é conferido pela personificação da cena do Grande Carro triunfal de Maximiliano I²⁹. A referida composição artística, apresentada na figura de Maximiliano I, trisavô de S.Sebastião, personifica o ideal do príncipe cristão no Renascimento, dotado de um carácter alegórico de conceitos abstractos³⁰. A representação alegórica de idêntica natureza encontra-se já nos arcos imperiais romanos, que serviram de inspiração aos motivos iconográficos renascentistas. Este tema, desenvolvido oportunamente aquando a nossa leitura da *Collectanea Moralis Philosophiae*, em nada será despiciente quando quisermos desenvolver a virtualidade pedagógica a partir do visualismo da linguagem, recorrendo-se à metáfora e à alegoria das virtudes e de tantas outras representações filosóficas³¹. Antonio Lopez Eire desenvolveu grande parte do seu trabalho de investigação na esteira deste reconhecimento do papel da História na educação retórica e no desempenho político do indivíduo, uma interacção profícua, que se desenvolve na extensão ideológica e etnocêntrica da *paideia* helenística³². A *paideia* alicerçava-se na *philanthropia*, um conceito nodal na prática retórica e nas funções cívicas já que as mais altas virtudes ajudam e beneficiam os concidadãos.

A História disponibiliza os *exempla*, enquanto informadora da pedagogia moral, um estatuto evidente em Quintiliano, Tito Lívio, Tácito, Valério Máximo e reconhecível já em

²⁸ Ch. Teysseyre, (1980) :409-417; José de Pina Martins (1972).

²⁹ W.Waetzoldt, (1950): 65-66; Joaquim de Vasconcelos (1929)

³⁰ A propósito da imagética e do seu significado ideológico no Renascimento, vide Nair de Nazaré Castro Soares, (1994):191- 208.

³¹ Sobre a alegoria desenvolvida na Idade Média com permanência no Renascimento vide M.T.D'Alverny, (1946): 245-278; Johan Huizinga, (1948), caps XX-XXI, p.341-390.

³² Antonio López Eire, (2000).

Aristóteles³³. A referência a factos históricos estabelece um jogo dialéctico entre o particular e o geral, aproxima espaços e diacronias e ameniza a reflexão sobre o estatuto da narração. Esta metodologia filológica humanista que recorre a *paradeigma* é reincidente em vários autores, a título de exemplo Favorino e Crisóstomo, que sedimentam e conferem uma função de teatralização ao discurso, daí que se converta num expediente apetecível e sedutor a oradores e filósofos, de entre os quais Frei Luís de Granada não será excepção. Por vezes a *emphasis* outorgada por estes *exempla* dota o discurso de requintes e nuances humorísticas e sarcásticas, caldeadas num reservatório de feitos mitológicos e históricos, já que o homem moderno integra a *facetia* como traço da *humanitas* no seu perfil de *homo ludens*³⁴.

O que torna Séneca um dos autores tão apreciados no humanismo renascentista é exactamente esta apetência para a criação de exemplos históricos, aproximando-os do estatuto e da função da *cria*. Este enriquecimento da história pela retórica converte o historiador, outrora *narrator rerum*, num *exornator rerum* e da mesma forma transforma o *collector* em *auctor*. Bernard Schouler reforça esta ideia ilustrando o exemplo de um outro autor acarinhado no seio dos humanistas e de eleição para o nosso Dominicano granadino:

«des esprits profondément marqués par les critères de la philosophie, comme Plutarque ont adopté le ton du persiflage pour dénoncer les évocations récurrentes et hyperboliques des guerres médiatiques. Ceux-là ont eu l'ambition de donner à l'évocation des faits historiques une véritable fonction parénétiq ue, ancrée dans les réalités politiques de leur temps, où le plus importante leur apparaissait le souci de fusionner hellénisme et romanité et de prêcher à l'intention de cités une *homonoia* qui répondait aux impératifs de la *Pax Romana* »³⁵.

As relações desta tríade – História, Pedagogia e Retórica - são cerzidas neste reconhecimento crescente da *dignitas hominis*³⁶ e no interesse explícito pela *cultura animi*: dois pilares fundamentais do pensamento renascentista, que promovem a sublimação estética do humano, a harmonização da vida interior e exterior do homem, no seu esforço prometeico e incessante de superação, de conhecimento e realização.

Esta disciplina, informadora de *exempla*, além de encaminhar o pensamento por outros horizontes científicos, molda novos modelos ideológicos e desempenha, ainda, um papel

³³ Sobre o papel do *exemplum* na articulação entre a História e a Retórica, vide L.D. Reynolds (ed). 1983 : 164-166 ; G.Maslakov (1984) : 437-396 ; J.Le Goff, J.-C Schmitt (1996) ; G. Maslakov (1984):437-396. Em particular sobre a presença do *exemplum* em Aristóteles e o seu contributo na articulação com a memória, vide Matthew Kempshall (2011) : 456-478.

³⁴ Ana I. C. Martins (2015): 51-94; Bárbara Bowen (2004); _ (1984): 137-148; George Luck (1958):107-121; Anne Lake Prescott (1999): 284-291.

³⁵ Bernard Schouler, (2010).

³⁶Ao longo do século XV a *dignitas hominis* foi um *topos* recorrente e de eleição entre os humanistas. A este propósito vide Nair de Nazaré Castro Soares (2002); _, (1992): 153-169; E. Garin, (1938):102-146.

referencial na instituição de direitos e deveres de governadores e governados, numa cosmovisão onde a moral tem a primazia, assim o reitera P.O. Kristeller «the emphasis on moral virtue as the self-contained end on human life sets, in the first place, a standard of individual conduct³⁷».

Os três valores imperecíveis de Quinhentos gravitam em torno da *humanitas*, *latinitas*, *proprietas verborum*, cultivadas nas *humaniores litterae*, em toda a sua abrangência³⁸. Os humanistas assumem o gosto pelas formas clássicas, pela sua *latinitas*, cuja riqueza e profundidade se repercutia no prestígio e densidade das línguas vernáculas. A língua latina converte-se na língua de cultura, um veículo universal e um ideal de expressão de uma sociedade cosmopolita. Não era invulgar a integração, nas línguas vernáculas, de cultismos bem como de expressões equivalentes e sinonímicas, que ao enriquecerem o espólio linguístico denotavam também erudição. É importante olhar para a História como detentora não só de um estatuto estético-literário, em virtude da sua condição de *opus oratorium maxime*, mas também de um carácter eminentemente exemplar no plano político-moral³⁹.

O ideal propedêutico humanista – que na *Collectanea Moralis Philosophiae* é nuclear - germina em torno da máxima ciceroniana (Tuscul.2.13) “tal como um campo, por muito fértil que seja, não pode dar fruto se não for cultivado, assim também o espírito se não for ensinado”. Cícero aporta-se na ideia, seguida também por Quintiliano, da História enquanto reservatório de exemplos demonstrativos para o orador⁴⁰. O capítulo XI do livro V das *Institutio Oratoria* é inteiramente consagrado ao *exemplum* como estratégia argumentativa e na sua correspondência ao *paradeigma* ou parábola, afastando-se de *similitudo*. O autor recupera assim o uso grego nos seus dois sentidos: *generaliter* (aproximação de duas coisas por semelhança) e *specialiter* (referência a factos passados). Se quisermos refinar, terminologicamente, a questão veremos que Quintiliano usa a concepção dos gregos, *exemplum* enquanto indução, oposto ao entimema como dedução⁴¹.

Em suma, é importante sublinhar que as potencialidades das disciplinas como a História a Retórica e a Pedagogia foram reconduzidas pelos humanistas de forma proveitosa, no sentido da formação enciclopédica. Recuperemos a sistematização de Paul Oskar Kristeller das principais linhas de força do programa humanista, para reconduzirmos a nossa análise: a

³⁷P.O.Kristeller, (1969): 136.

³⁸ López Moreda, (2009):137-147.

³⁹ Reequaciona-se a antinomia debatida no século V em Atenas da *nomos* e *phusis*, integrada numa educação ternária entre a *natura*, *ars* e *studio* e que remonta aos pré-socráticos. O homem acede desta forma ao conhecimento e à verdadeira *sapientia*, que se identifica com o saber agir em conformidade com os padrões éticos da moral helenística e cristã. Nair de Nazaré Castro Soares, (1990): p.122-155

⁴⁰Cic. *De or.*I.18; Quint.XII.14.

⁴¹ Cf. Aristóteles, *Rhét* 1356b5; 1357a15

tradição aristotélica e platônica, a pervivência do paganismo e do cristianismo⁴² e por último, como elo de coesão entre as anteriores, a filosofia do homem⁴³. O humanismo quatrocentista e quinhentista considera o Homem a maior maravilha da criação e o foco é colocado na articulação dos ideais da *libertas*, *humanitas* e da *uirtus*, condições idóneas da natureza humana.

⁴²«Ce retour, favorisé par l'étude attentive des oeuvres de l'antiquité gréco-latine, n'entraîne pas toujours une rupture catégorique avec les croyances spiritualistes et chrétiennes; quelquefois même, il se concilie avec elles», in J.Roger Charbonnel, (1969):713

⁴³Paul Oskar Kristeller (1961): 92-120.

A primeira geração italiana de humanistas e os *curricula dos studia humanitatis: elegantia e eloquentia* clássicas

O estudo e a compreensão da natureza humana, na sua condição mais polimórfica, constituem os principais anseios humanistas, com a procura insanável do entendimento das leis de causalidade, que regem e articulam o Homem na sua relação com o Mundo. O progressivo florescimento cultural e científico, o ressurgir da pureza da *latinitas* incitam o homem renascentista a abrir-se, positivamente, a um espírito de estudo integral e enciclopédico, no qual o regresso directo às fontes se institui como método filológico preferencial indispensável, para que todos possam beneficiar do mesmo caudal epistémico: «artists and philosophers and those whom the action of the world has elevated do not live in isolation but breathe a common air and catch light and heat from each other's thoughts. There is a spirit of general elevation and enlightenment in which all alike communicate⁴⁴».

A descoberta e a recuperação de textos basilares da Antiguidade clássica e o empenhamento afã dos primeiros humanistas – Petrarca⁴⁵, Boccaccio, Coluccio Salutati⁴⁶, Leonardo Bruni⁴⁷, Lorenzo Valla⁴⁸, Angelo Poliziano⁴⁹ – num estudo aturado e laborioso destes *corpora*, foram condições fundamentais na reconstituição de um espólio retórico-filosófico que se dispôs, desde então, ao serviço da pedagogia moral e da formação do *ethos* do indivíduo⁵⁰.

Petrarca, o pai do humanismo, ganhara um manuscrito de Platão, oferecido por um colega Bizantino e descobriu as Epístulas de Cícero, reveladoras da dimensão do escritor romano do séc.I, legado que influenciou toda uma primeira geração humanista bem como os seus sucedâneos⁵¹. O impulso petrarquista simboliza não só o encontro e o convívio com os autores antigos, desencadeando um fulgurante movimento intelectual na Europa no século

⁴⁴ Walter Pater, (1873): xi.

⁴⁵ C.E.Quillen, (1998).

⁴⁶ Coluccio Salutati é defensor fervoroso, na sua carta datada de 1392, da importância da história antiga, no processo formativo do humanismo moderno. Vide *Epistolario*, F. Novati (ed), Roma, 1891-1911, II.291, 1.2 ss: “Sed inter alios te precipue dilexisse semper históricos, quibus rerum gestarum memoriam studium fuit posteris tradere, ut eorum, nationum et illustrium virorum exemplis per imitationem possent maiorum uirtutes uel excedere uel equare”; R.G. Witt (1978), I: 335-346.

⁴⁷ B.Ullman, (1946): 45-61; Ianziti, G. (1998):367-391;

⁴⁸ Sobre a relação de Bruni e Valla, vide E. M. McCahill, (2004): 1308-1345; sobre a primazia da Retórica sobre a História em Valla vide L.G. Janik, (1973):389-404; Janik, L.G. (1973): 389-404.

⁴⁹ A. Grafton, (1977): 150-188.

⁵⁰ Desde Pier Paolo Vergerio (1370-1444), autor do primeiro tratado pedagógico, na sua verdadeira acepção, quer pelo teor prático da doutrina, quer pela divulgação que conheceu pela Europa, impunha como cartilha obrigatória os seguintes textos clássicos: a obra de Cícero, pelo seu sincretismo e pela síntese do pensamento retórico e filosófico da Antiguidade, a *Institutio Oratoria* de Quintiliano e o *De liberis educandis* de Plutarco.

⁵¹ Sobre a descoberta dos códices de obras de autores clássicos e sua difusão vide Remigio Sabbadini (1967), M.D Reeve, (1988):109-124.

XIV, como também deu mote a tensões e controvérsias que se sucederam entre os modernos⁵². A postura de Petrarca fomenta um novo paradigma historiográfico por reacção à lógica técnica da escolástica e no início do século XIV coloca em curso um programa literário e filológico em que o conhecimento devia ser traduzido e colocado em acção para a conquista de uma vida virtuosa, articulando sempre a *sapientia*, *eloquentia* e a *elegantia*.

As primeiras traduções latinas são de obras gregas canónicas como *A República*, as *Leis*, *Górgias* e a primeira parte do *Fedro*, impulsionadas pelo pai do humanismo e continuadas por Marsilio Ficino⁵³. Ainda no que diz respeito à tradução latina de obras gregas de cariz histórico, lembremos Lorenzo Valla – tradutor de Heródoto e Tucídides – ou Leonardo Bruni que verte também Tucídides, Xenofonte e Aristóteles, e Niccolò Perotti que se dedica a trabalhar Políbio e o *De fortuna romanorum* de Plutarco. Ambrogio Traversari foi também tradutor de Diógenes Laércio e Rodolfo Agrícola debruçou-se, preferencialmente, sobre os textos históricos famosos como os discursos de Demóstenes feitos a Alexandre, já Angelo Poliziano foi um afamado comentador de Plínio⁵⁴.

A descoberta dos tratados ciceronianos - *De Oratore*, *Brutus*, *Orator* - e a *Institutio Oratoria* de Quintiliano permitiram aos humanistas o estudo retórico a partir do original bem como o aperfeiçoamento da expressão e a consolidação de um ideal de estilo, capaz de conferir dignidade, integridade e beleza ao discurso. A descoberta, a tradução e estudo dos manuscritos viria a marcar um ponto de viragem no pensamento filológico renascentista, subsidiário de uma herança colectiva e de uma memória fundacional, que se tornara cada vez mais imperecível e soante.

Se, por um lado, podemos falar no primeiro Renascimento Italiano, como tendo sido o impulsionador do humanismo europeu, com tendências disseminadas por Inglaterra, Alemanha e Países Baixos - muito por mérito da imprensa de Johannes Gutemberg - podemos também falar num Renascimento, não menos intenso e vigoroso, em Portugal e Espanha. Apesar do desenvolvimento e difusão em contratempo, nem sempre sincronizado com o resto da Europa – pois estava dependente e condicionado pelas contingências histórico-políticas - a verdade é que com a Dinastia de Avis⁵⁵ contribuiu, meritoriamente, para a intensificação cultural, com a entrada de Cataldo Parísio Sículo, o introdutor do humanismo em Portugal.

Desde o reinado de D.João I que se reconhecia a importância dos cargos administrativos serem desempenhados por profissionais formados nas universidades europeias

⁵² A propósito do ensino da retórica ciceroniana vide J.J. Murphy, (1969):833-841.

⁵³ Cf E.Garin, (1955), p 339-374.

⁵⁴ Fryde, E. B. (1983): 83-113.

⁵⁵ Vida Nair Nazaré CastroSoares, (2009): 315-341.

e durante muito tempo, D.João II privilegia esta tendência fomentando e patrocinando a formação intelectual dos seus estudiosos, com a concessão de bolsas de estudos, nomeadamente para Itália⁵⁶. Importante será ainda notar que o humanismo italiano do *Quattrocento*, iniciado com Petrarca, influencia directamente os estudantes, que D. João II manda estudar para Itália. De entre alguns dos Portugueses, colegas de Poliziano contam-se grandes humanistas como Aires Barbosa o introdutor do ensino do grego em Salamanca, Luís Teixeira, mestre do futuro rei D. João III.

No último quartel do século XV, em 1485, chega assim a Portugal Cataldo Parísió Sículo⁵⁷, a convite de D.João II, para educar seu filho bastardo D. Jorge. Deve-se a ele a publicação do primeiro manifesto em defesa do latim humanístico contra a barbárie estilística do latim medieval, na linha de Lorenzo Valla. Nesta carta, o tom laudatório é rasgado em relação a autores como Virgílio, Santo Agostinho, Horácio. Começa-se a traçar os métodos de uma pedagogia moderna cujo supremo objectivo era a educação moral a par de uma formação das *humaniores litterae*, onde a *eloquentia* e a *ars bene dicendi* eram colocadas ao serviço da *sapientia*, expressão última da *humanitas*⁵⁸. Desta forma, o programa humanista articula a tríade História, Pedagogia e Retórica, que se impõem como disciplinas inalienáveis⁵⁹ aos *Studia humanitatis* e absorvidas na *Ratio Studiorum* dos Jesuítas⁶⁰.

A educação humanista consagrou a complementaridade das disciplinas não descurando até a própria preparação física, fundamental no desenvolvimento harmonioso do corpo e no fortalecimento do espírito. Assim, acreditava-se que esta resistência, perseverança e afínco iriam reflectir-se no rendimento intelectual e rentabilizar-se no empenho pelas *artium maximarum disciplinae*. A formação integral promovia, ainda, a construção de carácter, que o humanista português Jerónimo Osório, acolhido na *Collectanea Granadina*, elucida da seguinte forma: *Haec enim studia pudorem et modestiam ingenerant*⁶¹.

O humanista Lorenzo Valla elege a Oratória como mãe da História⁶² e preconiza o ideal ciceroniano de que um historiador deve ser um *exornator rerum*, emancipando-se da função de mero narrador. A Retórica, por outro lado, promove no seu programa a

⁵⁶ A. D. de Sousa Costa, (1987): 253-334.

⁵⁷ Américo da Costa Ramalho, (2000):13-22.

⁵⁸ Vide Nair Nazaré Castro Soares (2002): 311-340.

⁵⁹ A.Huerga refere-se à tradição histórica da retórica nos seguintes termos: “La parábola temporal de la retórica está llena de fulgor y reverbero” in A. Huerga, (1955): 28.

⁶⁰ Sobre a pedagogia Jesuíta e a *Ratio Studiorum* e difusão do seu programa escolar vide Margarida Miranda, (2007): 109-129; _ (2009):179-190; _ (2001): 83-111.

⁶¹ Tradução nossa: “Todos estes estudos promovem a humildade e a modéstia”. H.Osorii, *Op. Omnia* I, 263.20-21. Sobre o *De regis institutione et disciplina* do humanista D.Jerónimo Osório e sua concepção de príncipe ideal vide Nair de Nazaré Castro Soares, (1994).

⁶² In L.Valla, *Gesta*, Prom., 1: «Oratoriae artis, quae historiae mater est».

interdisciplinaridade, comprovável no pensamento sincrético de P.O. Kristeller⁶³. O autor considera-a presença insubstituível na teorização discursiva, pela relação que estabelece com a lógica e com a dialéctica, bem como na composição literária ou na prática historiográfica. Assim, o recurso e manuseio de sentenças morais correlacionam-se, ainda, com a ética e afinam-se pela filosofia moral⁶⁴. A descoberta das suas virtualidades enquanto disciplina autónoma, ultrapassando o reduto de mero exercício técnico-formal, ao qual foi relegada durante muito tempo em séculos anteriores, permeabiliza-a agora pelos domínios dialécticos e filosóficos⁶⁵. Instrumentalizada nos mais variados cenários - políticos, jurídicos, religiosos, morais e pedagógicos - a disciplina munida de técnicas aprimoradas, converteu-se numa força eficaz e incoercível. Renascida na Itália de *Quattrocento* assumiu um carácter literário e demarcou-se com um novo compasso, em diferido, feito na distância e no espaço do orador e do seu ouvinte: uma retórica que vai repensar as suas funções e constituintes⁶⁶. O estudo da retórica renascentista é subsidiário deste impulso dado pelas edições tão paradigmáticas quanto laureadas de E.Garin, C.Vasoli, B. Weinberg ou ainda de P.O Kristeller. Lawrence Green e James Murphy catalogaram, no período que dista 1460-1700⁶⁷, 3842 títulos de retórica, 1717 autores diferentes organizadas em 12325 edições saídas dos prelos de mais de 1330 impressoras.

Esta visão muito mais congregadora de saberes deve-se à consciência crescente das seguintes ideias: a necessidade de conjugar *sapientia* e *eloquentia*, o reconhecimento do primado da vida activa e civil sobre a contemplativa e privada, a curiosidade pela descoberta da concepção antropológica plena – linguagem, acção e afectos – e o interesse pela dimensão ontológica da natureza humana, tão dúbia quanto complexa, predisposta tanto para o vício como para a virtude, para o bem como para o mal. A teorização retórica vem, agora, satisfazer estas dúvidas, questionar muitos paradigmas herdados, derrogar alguns traços e intensificar outros, gerar e promover novas relações epistémicas, repensar os seus domínios e permeabilizar-se por outros campos epistémicos⁶⁸.

⁶³ P.O. Kristeller, (1982): 284.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Perelman invoca a tradição clássica para harmonizar retórica e filosofia, elegendo o texto fundacional da *Retorica* de Aristóteles. Vide ainda Samuel Ijsseling, (1988); Cesare Vasoli, (1968).

⁶⁶ «The term *humanist*, coined at the height of the Renaissance period, was in turn derived from an older term, that is, from the humanities or *studia humanitatis*. This term was apparently used in the general sense of a liberal or literary education by such ancient Roman authors as Cicero and Gellius and this use was resumed by the Italian scholars of the late fourteenth century», in Paul Oskar Kristeller, (1961): 8.

⁶⁷ J. Murphy (ed), (1981).

⁶⁸ Aníbal Pinto de Castro, (2008).

Os humanistas receberam da retórica clássica vários aspectos que amadureceram as suas reflexões quanto à eficácia e consistência de ensino, tais como a natureza da audiência e a adequação da *dispositio* argumentativa, a escolha das palavras e das estruturas verbais mais eloquentes e concisas na indução emocional. Todos estes paradigmas foram repensados criticamente, ajustados a novas necessidades e amplificados em outros contextos. Vejamos, por exemplo, a dúvida com que se depararam os mestres de retórica em relação ao estudo da Língua Grega: se por um lado, reconheciam que a disciplina tinha os seus fundamentos e origens nos textos de Aristóteles e Hermógenes por outro lado, a retórica Latina oferecia um *corpus* completo, particularmente o de Cícero e Quintiliano, que despertava a preferência de muitos humanistas. Num ponto convergem consensos, a retórica renascentista continua a ser uma área fértil e insuficientemente explorada, revelando ainda algumas precaridades, preocupação audível nas palavras do autor P.O. Kristeller:

«we need monographs on the more important writers who should also help us understand the links between their contributions to rhetoric and their other works and activities. We should try to understand, in this area as in others, the differences that distinguish the various stages within the Renaissance and the various countries, regions and cities that played a role in the general development. Special attention should also be paid to the differences between Latin and vernacular rhetoric in both theory and practice, and to their mutual influence where pertinent. What we ultimately need, but cannot hope to achieve at this time, is a comprehensive history of Renaissance rhetoric that will be based on a detailed study of the sources and that will describe not only the internal history of rhetorical theory and practice but also its impact on all other areas of Renaissance civilization⁶⁹.

Murphy relembra as prioridades que devem nortear o estudo da história da retórica: devem envidar-se esforços para tornar acessível um inventário completo de manuscritos e de recursos impressos, bem como das edições críticas dos trabalhos mais paradigmáticos, devem explorar-se as idiossincrasias das regiões num estudo panorâmico da tecitura historiográfica global. A relação entre o latim e as línguas vernáculas pode converter-se numa boa chave de leitura para a compreensão da retórica e pedagogia renascentista⁷⁰. Contudo, a questão matricial no estudo da retórica prende-se, ainda, com muitos outros aspectos⁷¹:

- a) Diálogo da Retórica Renascentista com um conhecimento alargado da Literatura Latina.

⁶⁹ Paul O. Kristeller, (1983): 19.

⁷⁰ James J. Murphy (2006): 210.

⁷¹ J. Monfasani (1988), vol. III:171-235; T. Conley, (1990): 109-62, 182-6; B. Vickers, (1983): 497-537.

- b) Contributo de teorizadores como Hermógenes de Tarso, Téon de Alexandria e Aftónio das escolas de gramática e de retórica- e a importância dos seus exercícios preliminares de composição literária: *progymnasmata*.
- c) A dependência entre Retórica e Dialéctica, da qual Agricola com o seu *De inventione dialectica* e Erasmo sobretudo com o *De copia* são exemplos paradigmáticos.
- d) A tipificação dos três géneros dos *corpora* retóricos: textos epistolares, textos de pregação ou doutrinários, textos de tropos e figuras.
- e) Fulgor do período criativo de 1479-1531 com Agricola, Erasmo, Melanchthon – com os seus *Elementa rhetorices*.
- f) Valorização crescente da função de *mouere* como parte decisiva na teorização e prática retóricas, com supremacia sobre as outras funções *delectare* e *docere*.
- g) *Renouatio* do estudo da *dispositio* particularmente através do exercício dos *progymnasmata* nos manuais de Vives e Agricola.
- h) *Copia* e *imitatio* como forças motrizes da educação por toda a Europa: ênfase no papel das *sententiae*, provérbios, *exempla* e comparações nos tratados retórico-pedagógicos através do papel didáctico moral dos *exempla* na articulação entre História e Retórica⁷².
- i) Correntes da Retórica Ciceroniana, Senequiana⁷³ e Quintiliana⁷⁴.

O estímulo e encorajamento projectados na tradução de textos originais - quer gregos quer latinos- para línguas vernáculas, foi também uma empresa levada a cabo por inúmeros humanistas nos variados domínios - Poesia, História Filosofia Moral. A concretização de um programa de educação integral, dependente desta articulação entre as disciplinas, através do contacto privilegiado com as línguas clássicas e a aprendizagem directa a partir das fontes foram o projecto colectivo e pioneiro do Renascimento⁷⁵. Este facto é tangível e comprovável nas mais de 800 de edições de textos clássicos, que se difundiram por toda a Europa, no

⁷² «The difficulty with generalising or even totalising such a line of interpretation is of course the fact that one of the striking features of so much fourteenth-century historiography is its vigorous restatement of the twelfth-century connection between history and rhetoric, especially for the role of moral-didactic *exempla*.» Matthew Kempshall (2011): 479.

⁷³ J.O.Ward, (1978): 25-67.

⁷⁴ J. Monfasani (1992):127-135; J.O.Ward, (1995):245-247.

⁷⁵ “Through philosophy we can acquire correct views, which is of the first importance in everything: through eloquence we can speak with weight and polish, which is the one skill that most effectively wins over the minds of the multitude, but history helps us with both” in Craig Kallendorf (2008): 48-9.

período entre 1460-1620⁷⁶. Na sua *History of Renaissance Rhetoric* (1380-1620), P. Mack apresenta um trabalho consistente sobre o tratamento da retórica renascentista, uma lacuna bibliográfica que é agora, meritoriamente, suprida. O autor organiza o estudo sob os seguintes aspectos estruturantes: i) as consequências da valorização do conhecimento da literatura clássica e do seu mundo epistémico, ii) o lugar da retórica na educação, iii) a relação da dialéctica com a retórica e iv) a adaptação e a projecção destes princípios clássicos no conceito de inovação e *renovatio* renascentistas. O autor sublinha a este respeito:

«The history of rhetoric is inevitably a history of textbooks, but textbooks only really make sense in relation to the syllabuses and schools in which they are taught. Rhetoric was usually given an important place in humanist educational programmes, as the culmination of the study of Latin language and literature which occupied the years of schooling. [...]From the earliest stage of learning grammar there was an emphasis on elegant phrasing and on techniques for composing Latin prose. Teachers of literary texts often reinforced pupil's understanding of rhetorical theory by commenting on the use of tropes, figures, amplification and structure. [...]there was a core of texts in which most schoolboys across Europe would have done some reading: Cicero's Epistles, De officiis, and Orations, Terence, Virgil's Eclogues and Aeneid, Ovid, Horace. Composition exercises were linked both to pupil's reading and to composition manuals.⁷⁷».

As palavras de P.Mack comprovam a inerência e a indissociabilidade da História no estudo da Retórica e o lugar que ambas ocupam no programa pedagógico de filosofia moral. Traça-se um processo evolutivo na aprendizagem, desde a apreensão das técnicas discursivas e de composição literária mais simples - a partir da *multiplex imitatio* dos autores⁷⁸ - até aos exercícios mais complexos de composição retórica. A génese e criação do discurso literário renascentista radica num mecanismo de (re)escrita, com esta divisão canónica de teoria e prática, fundada na preceptística clássica e na sua *mimesis* textual⁷⁹. A hermenêutica retórica (re)incorpora uma *uox universalis* em novas produções, uma *renovatio* possível através das virtualidades do processo de *copia* e (*cornu*)*copia*. Estas figuras de abundância, de

⁷⁶ P.O.Kristeller (1979): 21-32.

⁷⁷ Peter Mack, (2011).

⁷⁸ Método filológico exemplificado no símile lucreciano da abelha, que recolhe o néctar em todas as flores (*De rer.nat.*3.11-12): *Floriferis ut apes in saltibus omnia libant, /Omnia nos itidem depascimur aure adicta*. Esta imagem, invocada por Séneca (Ep.65) conhecerá o afa reconhecimento entre poetas e teorizadores do Renascimento.

⁷⁹ «I shall rather try to draw a cultural map of the period, taking into account the vast amount of information hidden away in the bibliographies of early editions, in the collections and catalogues of manuscript books, and in the records of schools, universities, and other learned institutions», in Paul Oskar Kristeller (1961): 5; vide ainda Luís de Sousa Rebelo, (1982): 11 e sqq.

amplificatio e *ornatio*, presentes ao nível da *res* e dos *uerba*, são um manancial organizado em *loci communes* na literatura sentenciosa⁸⁰.

O encontro e o convívio com os autores antigos são uma constante no remanescente humanismo italiano, ideal impulsionado por uma primeira geração, que reaproveitou a literatura clássica, revitalizou os pressupostos ideológicos⁸¹ e retornou à sua pureza filológica⁸². A recepção deste legado é, como veremos, um dos traços que emancipa a literatura renascentista da produção medieval, exibindo uma diferente riqueza formal com o primado pela *latinitas*. Do diálogo de duas linguagens a diacronia - que tece a tradição do mundo epistémico e da retórica clássica - e a sincronia - que enquadra as obras e os autores no seu tempo e espaço - dá-se o processo de assimilação, de leitura e releitura, de alusão e influência, de validação das funções metalinguísticas e aqui estamos dentro do conceito de intertextualidade⁸³. Contudo, quando falamos do encontro de linguagens e discursos aproximamo-nos dos limites de uma outra discussão: o *topos* da originalidade e da inovação destes autores. P.O. Kristeller orienta a nossa reflexão sobre o mérito e contributo individuais destes homens das letras quinhentistas e sobretudo para a dificuldade de harmonizar na estética de recepção correntes aparentemente inconciliáveis: «With the revived interest in ancient literature and thought, Renaissance thinkers and scholars again were confronted with the problem that the Church Fathers had faced, how the substance of classical literature and of ancient philosophies other than Aristotelian could be absorbed and amalgamated although this problem assumed quite different forms and dimensions from those of late antiquity?⁸⁴».

Nos finais do século XIV e durante todo o século XV, o termo *studia humanitatis*⁸⁵ foi tomado por empréstimo de Cícero e de outros escritores antigos, difundindo-se, tacitamente, a partir de autores como Coluccio Salutati e Leonardo Bruni. Consignando os campos da

⁸⁰ Esta designação, rentabilizada por muitos humanistas enquanto metodologia da *multiplex imitatio* filológica, foi escolhida por Melancton. Vide P. Porteau (1935) : 182-184.

⁸¹ «à l'instar de Quintilien et d'Erasmus souligne l'importance entre de bien choisir son modele, le critère essentiel étant la convergence entre d'une part le «naturel» et la position particulière de l'auteur et d'autre part ceux de son modele: ici encore l'imitation véritable remonte à la source de l'éloquence et envisage l'accord des identités comme le fondement de deux discours, parallèles mais nécessairement et authentiquement différents. D'où l'imitation de Platon, de Démosthène et d'Isocrate par Cicerón ou celle d'Homère, d'Hésiode et de Théocrite par Virgile», in Terence Cave, (1997): 43-44.

⁸² «Les humanistes présentaient explicitement les textes d'Homère, mais aussi d'Hésiode, de Virgile, d'Ovide et d'autres grands auteurs anciens comme des réserves encyclopédiques de connaissances et d'ornaments rhétoriques ou poétiques, renfermant chacune la quintessence des idées et des styles littéraires antiques.» op.cit, p.198.

⁸³ Teremos de retomar a análise do conceito aquando a leitura da *sententia* e do seu papel no mecanismo de (re)escrita e de génese e criação literárias. Os estudos sobre a questão proliferam, a notar alguns paradigmáticos: Roland Barthes, (1964) :175-187, Lucien Dällenbach, (1976): 282-296, M.Riffaterre, (1971) :171 e sqq.

⁸⁴ Paul Oskar Kristeller, (1972):45; ainda a propósito, J. Lacoite (1993); Luis de Sousa Rebelo (1982); Jesus M. Garcia González, (1991).

⁸⁵ A. Campana, (1946): 60-73.

gramática, da retórica, da poesia, da história e da filosofia moral, os *studia humanitatis* faziam-se acompanhar de *exempla auctorum* dos textos gregos e latinos⁸⁶. Desta forma, o humanismo renascentista apresenta o seu programa cultural e educativo, que se desenvolvia na esteira de uma ampla e complexa área de estudos, como temos vindo a comprovar. Os humanistas expressaram de várias formas a sua preocupação pela dignidade humana, pela vertente ético-moral, pelo valor da verdade nas suas produções pedagógicas.

A literatura humanista priorizou como referências estético-doutrinárias as *Leis* de Platão, no ensino elementar, alargando-se no ensino superior à *República*, à *Ciropedeia* de Xenofonte, ou ainda à obra parenética de Isócrates e à obra retórica-filosófica de Cícero. A produção senequiana era também recuperada tanto as tragédias, como as epístolas e tratados de filosofia moral, a par das *Institutio oratoria* de Quintiliano, sob o ideal do *uir bonus dicendi peritus* e finalmente as obras de Plutarco e Diógenes Laércio e todo o pensamento destas escolas filosóficas⁸⁷. Desta forma, os princípios estruturantes da pedagogia humanista conciliam os princípios greco-latinos com a ética cristã, ambos regulados nesta complementaridade da *humanitas* e *pietas*. A filosofia moral tornou-se um dos traços mais característicos deste programa e da vida intelectual, passível de ser entendida através da aquisição linguística e de competências interpretativas da mensagem das obras dos autores clássicos. Esta componente retórica alia-se, doseadamente, à vertente oratória, na sua *nobilitas morum*, urdidura que reveste os parâmetros da tratadística europeia⁸⁸.

P.O.Kristeller seduzido pelo humanismo filosófico do Renascimento afirma que não há uma mesma filosofia mas antes um programa pedagógico plural⁸⁹, cujos humanistas envidaram esforços para cumprir “we cannot escape the impression that after the beginnings of Renaissance humanism, the emphasis on man and his dignity becomes more persistent more exclusive and ultimately more systematic than it had ever been during the preceding centuries and even during classical antiquity⁹⁰”.

Torna-se relevante levar em consideração o facto do movimento humanista italiano ter sido impulsionador de todo o Renascimento Europeu e inserido num movimento cultural,

⁸⁶ P.O. Kristeller (1961): 110-162; Cf. __, *Renaissance concepts of man and other essays*, First Harper Torchbook edition, Toronto, 1972, p.7: « The fact that the term humanities was applied to these subjects (and even for this there was some ancient precedente) expresses the claim that these studies are especially suitable for the education of a decent human being and hence, are, or should be, of vital concern for man as such».

⁸⁷ Nair de Nazaré Castro Soares, (1999):179-216.

⁸⁸ E.Garin (1968).

⁸⁹ Alguns trabalhos sobre o programa educativo dos humanistas e a pedagogia no Renascimento: W.Woodward (1923); A.T.Grafton and L.Jardine (1986); Nair de Nazaré Castro Soares (1990); G.Pire, (1958); A.Grafton, (1981); Eugenio Garin, (1968).

⁹⁰Paul Oskar Kristeller (1972): 6.

constituente por várias fases e que abarca toda a mundividência literária, filosófica, historiográfica, com repercussões filológicas e teológicas, nas ciências e nas artes, «moreover within the larger Renaissance period that extends over several centuries there are different phases with distinct physiognomies, it is certainly true that the fourteenth century with Dante and even with Petrarch and Salutati was more medieval and less modern than fifteenth with Bruni, Valla and Alemberti, or the sixteenth with Erasmus and Montaigne⁹¹».

O humanismo italiano, protagonizado pelos autores de *Quattrocento e Cinquecento*, constrói a síntese de novos ideais pedagógicos e cívico-políticos da tratadística da época, com a literatura pedagógica, um projecto ao serviço da educação aristocrática. Já no século XIV, Petrarca (1304-1374) dedica a Francesco de Carrara, senhor de Pádua, o seu *De republica optime administranda liber*, a que se segue o *De officio et uirtutibus imperatoris liber*. Petrarca era defensor da justa e comedida imitação⁹² dos Antigos, divulgador da promissora pedagogia da *humanitas*. A estética petrarquista, apesar da predilecção assumida por Cícero⁹³, faz a apologia de uma imitação eclética dos modelos⁹⁴, na senda da descoberta de um estilo pessoal⁹⁵ no qual reside o mérito individual de cada um⁹⁶. Nesse sentido, o humanista mobiliza o símile senequiano da abelha, a partir da epístola 84 (1.8 e 22.2), comprovando que a partir da selecção e escolha de diferentes modelos se cria um estilo próprio e diversificado⁹⁷.

⁹¹ Idem, 112

⁹² Petrarca, Poliziano e Pico della Mirandola foram os primeiros humanistas a colocarem ênfase na necessidade de uma imitação cautelosa e eclética.

⁹³cf. Petrarca, *De Ignorantia* 172: *Ciceronem fateor me mirari inter, imo ante omnes qui scripserunt unquam, qualibet in gente; nec tamen ut mirari, sic imitari, cum potius in contrarium laborem, nec cuiusquam scilicet imitator sim nimius, fieri metuens quod in aliis non probo*. Trad.: Confesso que admiro Cícero, ou melhor, admiro-o mais de entre todos os escritores mas não o imito tanto quanto o admiro, faço até o esforço contrário para que eu não seja imitador exagerado, receando que me aconteça aquilo que recrimino nos outros.

⁹⁴Elogia a capacidade de Cícero ao imitar Demóstenes, Platão e Isócrates. cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria*, 10.1.108: *Cedendum vero in hoc, quod et prior fuit et ex magna parte Ciceronem, quantum est, fecit. Nam mihi videtur M. Tullius, cum se totum ad imitationem Graecorum contulisset, effinxisse vim Demosthenis, copiam Platonis, jucunditatem Isocratis*. Trad.: Que se concorde com o facto de que foi Cícero o primeiro a fazer isso. Parece-me que M. Túlio, ao se ter dedicado inteiramente à imitação dos Gregos, representou a força de Demóstenes, a copiosidade de Platão, o encanto de Isócrates.

⁹⁵cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria*, 10.2.24: *Itaque ne hoc quidem suaserim, uni se alicui proprie, quem per omnia sequatur, addicere. Omnium perfectissimus Graecorum Demosthenes; aliquid tamen aliquo in loco melius alii. Plurima ille. Sed non qui maxime imitandus et solus imitandus est*. Trad.: E assim, eu não o aconselharia a fixar-se num único modelo em particular, seguido para todas as coisas. Demóstenes é o mais perfeito de entre todos os gregos, mas pode haver algo melhor nalgum lugar de um outro autor. Muitas vezes, é ele o mais aconselhável. Não deve ser desta forma imitado até à exaustão nem tão pouco o único a ser imitado.

⁹⁶cf. Petrarca, *Fam.* 22.2.17: *Et est sane cuique naturaliter, ut in vultu et gestu, sic in voce et sermone quiddam suum ac proprium, quod colere et castigare quam mutare cum facilius tum melius atque felicius sit*. Trad.: E é naturalmente desejável que cada qual, tanto na expressão como nos gesto, na voz como no discurso, tenha algo de seu, porque antes é mais fácil e feliz cultivar.

⁹⁷cf. Sêneca, *Ad Lucilium* 84.3-4: *Apes, ut aiunt, debemus imitari, quae vagantur et flores ad mel faciedum idoneos carpunt, deinde quidquid attulere disponunt ac per favos digerunt et, ut Vergilius noster ait, 'liquentia mella/stipant et dulci distendunt nectare cellas.' De illis non satis constat utrum sucum ex floribus ducant qui protinus mel sit, an quae collegerunt in hunc saporem mixtura quadam et proprietate spiritus sui mutant*. Trad.:

Na última (23.19) cita a semelhança entre pai e filho para salvaguardar a obra e o seu modelo. Petrarca revela os paradigmas, modelos e temáticas a que recorre na construção da sua argumentação e na elaboração do seu estilo. Na sua carta *Ad Familiares* (24.4) prefere a escolha e inspiração de Virgílio na sua prática poética, como sendo o Pai supremo da eloquência romana, *Romani eloquii summus parens*. Nas primícias de uma outra carta, integrante da mesma colectânea 22.2, confessa ter privado com as produções de Horácio, Boécio, Cícero, considerados autores maiores.

Apesar de Dante ter accionado este processo de *imitatio*, foi com Petrarca que esta dinâmica gnoseológica foi consolidada e teorizada de forma sistemática⁹⁸. O conceito de *imitatio* é, detalhadamente, explorado em três epístolas *Familiares* 1.8, 22.2 e 23.19⁹⁹. O humanista terá tido, inclusivamente, na sua posse um manuscrito do *De Oratore* de Cícero, ainda que incompleto, mas cujas anotações e comentários nas margens fazem alusão a esta questão¹⁰⁰. De entre as quais, destaquemos a 2.89-90 sobre a escolha de um modelo adequado e ajustado com a conseqüente repreensão da imitação dos vícios de outros¹⁰¹ e a 2.152¹⁰² que

Como se diz, devemos imitar as abelhas que vagueiam pelas flores, escolhendo o mais apropriado à produção do mel e depois assimilam o material recolhido, como nas palavras do nosso Virgílio (Aen., I, 432-3).

⁹⁸Petrarca, ao contrário de Dante, não divide os escritores com base em critérios de forma, separando os poetas dos prosadores mas antes sob o critério de maior ou menor estatuto, então atribuído a estes autores. Cf. G. Martelotti, (1961): 219-30; republicado em *Scritti Petrarqueschi*, ed. Michele Feo e Silvia Rizzo, 1983, pp. 290-301). McLaughlin ressalta que a lista de Petrarca mostra-se organizada de modo bastante cuidadoso, tendo o género como fio condutor na escolha dos poetas, que a integram: «*But Petrarch's list is actually carefully ordered, and determined by genre rather than by moral content: all the classical genres are represented and each minor writer contrasts with a major one in the same genre. Thus Ennius and Virgil represent epic poetry, Plautus and Horace comic/satirical verse, Capella and Boethius the prosimetrum, while Apuleius and Cicero, for all their differences, are prose-writers and philosophers.*» Cf. M. McLaughlin, (2001): 28-29). Para Dante a *imitatio* dos autores clássicos seria possível em língua vulgar, e a sua reflexão sobre o processo de imitação está condicionada à sua defesa da elevação da língua vulgar. De acordo com o poeta, em seu *De Vulgari Eloquentia*, a imitação dos autores clássicos, e particularmente a imitação das suas construções sintáticas, contribuiria para a melhoria da poesia vernacular. (cf. McLaughlin, 2001; 17).

⁹⁹cf. Petrarca, *Familiari*. Edizione critica per cura di Vittorio Rossi. Casa Editrice Le Lettere, 2008. 3 volumes. A *Fam.* 1.8 data de inícios dos anos 50 e foi dirigida a Tommaso Calorio di Messina; as outras duas epístolas (*Fam.* 22.2 e 23.19) foram destinadas a Boccaccio, em 1359 e 1366 respectivamente.

¹⁰⁰ P. Blanc, (1978) : 109-166.

¹⁰¹cf. Cícero, *De Oratore* 2.90: *Ergo hoc sit primum in praeceptis meis, ut demonstremus quem imitetur, atque ita ut quae maxime excellent in eo quem imitabitur, ea diligentissime persequatur. tum accedat exercitatio, qua illum quem delegerit imitando effingat atque exprimat <at non> ita ut multos imitatores saepe cognoui, qui aut ea, quae facilia sunt, aut etiam illa, quae insignia ac paene vitiosa, consectentur imitando.* Trad.: Que se torne este o primeiro dos preceitos: revelar quem deve ser imitado e o que deve ser dele valorizado. Em seguida, soma-se o exercício e esforço, através do qual, a imitação daquele que tiver sido escolhido, o revele e redima, mas não como muitos dos imitadores que conheci frequentemente, os mesmo que quando imitam perseguem ora as coisas fáceis ora as que são insígnies e quase viciosas.

¹⁰²cf. Cícero, *De Oratore* 2.152: *sed Aristoteles, is quem ego maxime admiror, posuit quosdam locos ex quibus omnis argumentatio non modo ad philosophorum disputationem, sed etiam ad hanc orationem, qua in causis utimur, inveniretur; a quo quidem homine iam dudum, Antoni, non aberrat oratio tua, sive tu similitudine illius divini ingenii in eadem incurris vestigia, sive etiam illa ipsa legisti atque didicisti, quod quidem mihi magis veri simile videtur.* Trad.: Mas Aristóteles, aquele que eu mais admiro, estabeleceu alguns lugares a partir dos quais se poderia encontrar toda argumentação, não apenas para as contendas dos filósofos mas também para o discurso reproduzido nos tribunais. E o teu discurso, Antonio, há bastante tempo que difere do daquele homem; ou tu, por

incide no *topos* sobre da imitação involuntária. Em 1350, Petrarca terá igualmente possuído um manuscrito incompleto da *Institutio Oratoria* de Quintiliano, densamente anotado¹⁰³. A *imitatio* é assim (re)pensada, de forma desassombrada, pelos humanistas, que imprimem variação nos pressupostos e arquétipos importados, como é o caso da relação nodal entre a capacidade natural do orador e a escolha de uma mestre em particular, concepção expressa no *De Oratore* de Cícero¹⁰⁴.

Petrarca preconiza a ideia de que não deve ser alimentada uma atitude de submissão para com nenhum modelo em particular¹⁰⁵, recusando, inclusivamente, o emprego do mesmo léxico¹⁰⁶ e tendo como referência a *identitas* e não a *similaritas*¹⁰⁷. Este é um ponto fundamental para a discussão do mérito humanista na variação e superação dos modelos. A recuperação da metáfora das abelhas é profícua também na ênfase desta tónica da variação. Se Séneca duvida que as abelhas recolham o mel pronto das flores ou que o produzam a partir da junção de um elemento particular, Petrarca apenas considera a segunda hipótese, sempre resultante de um processo de transformação¹⁰⁸. Desta forma, o ideal defendido crê no aperfeiçoamento do modelo e num produto novo e final incontestavelmente mais ajustado ao contexto, produto de um amadurecimento das ideias e refinamento linguístico¹⁰⁹, cuja *ornatio* excessiva, *commumente* utilizada pelos autores de *dictamen*, era desaconselhada. O humanista tomou partido numa das discussões mais polémicas sobre as sinuosas controvérsias ciceronianas, de cariz mais filosófico do que estilístico, no que concerne à autoridade latina de

afinidade com o engenho divino, percorres estes indícios ou então, e o que me soa mais verossímil, leste e assimilaste com os preceitos.

¹⁰³ Cf. Pierre de Nolhac, (1965), ii. 83-94.

¹⁰⁴ Os diferentes *genera dicendi* seriam, para Cícero, resultado de uma perfeita combinação de método e escolha por parte do orador, e a *imitatio* seria apenas o processo, pelo meio do qual se alcançaria um crescimento estilístico. (cf. *De oratore* 2. 94-95). Vide a este propósito Elaine Fantham, (2006).

¹⁰⁵ Cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria*, 10.2.24.

¹⁰⁶ Petrarca recorre às autoridades de Horácio e Quintiliano para a recusa do emprego das mesmas palavras do modelo. cf. Horácio, *Ars Poetica* 132-3: *nec verbo verbum curabis reddere fidus/interpres nec desilies imitator in artum,/unde pedem proferre pudor vetet aut operis lex*. Trad.: Evita ser um tradutor fiel, palavra por palavra [...] Quintiliano, *Inst. Orat.* 2.27: *imitatio...non sit tantum in verbis*. Trad.: Que a imitação não seja tanto das palavras.

¹⁰⁷ cf. Petrarca, *Fam.* 23.19.11: *curandum imitatori ut quod scribit simile non idem sit*. Trad.: o imitador deve zelar para que tudo quanto escreva seja semelhante mas nunca igual.

¹⁰⁸ cf. Petrarca, *Fam.* 1.8.2: *Mihi quidem, fateor, de hac re non amplius quam unicum consilium est; quod si fortassis inefficax experimento deprehenderis, Senecam culpabis; at si efficax, sibi non michi gratiam referes; denique, in omnem eventum, illum habeas velim consilii huius auctorem. Cuius summa est: apes in inventionibus imitandas, que flores, non quales acceperint, referunt, sed ceras ac mella mirifica quadam permixtione conficiunt*. Trad.: Confesso ter para mim, este e nenhum outro conselho a este respeito, o mesmo conselho, que se julgares falível na sua prática, deverás culpar Séneca; se o julgares eficaz, deverás agradecer-lhe a ele e não a mim. Mas gostaria sempre que relevasses o seu autor. Então a síntese desse conselho é a seguinte: quanto às invenções, devem ser imitadas as abelhas, que colhem das flores mas não as tomam, produzem mel por meio de uma mistura.

¹⁰⁹ cf. Idem, 1.8.4: *elegantioris esse solertie, ut, apium imitatores, nostris verbis quamvis aliorum hominum sententias proferamus*. Trad.: Costuma ser mais elegante, imitando as abelhas, assumir como nossas próprias palavras as sentenças, mesmo que confessas por outros homens.

Cícero. Começa-se, assim, a difundir um ideal de educação do homem cristão fortemente enraizado neste património latino, em associação directa com o conceito ciceroniano de *humanitas* e na exegese das letras sagradas – *studia divinitatis*. Uma nova proposta de educação é delineada, na derrogação do método da *quaestio* escolástica e com a fundação de um modelo do *sapiens* ciceroniano, cristianizado por Agostinho e Boaventura¹¹⁰. Precursor do paradigma agostiniano do exercício da virtude¹¹¹, o pai do humanismo desenvolveu no seu tratado a importância de se conhecer a natureza humana, de se indagar a pertinência e a razão da sua existência¹¹². O bem e a verdade enredam-se numa relação de causalidade pois o primeiro é objecto da vontade e o segundo do entendimento. Contudo nesta cadeia de prioridades, torna-se mais premente querer o bem do que conhecer a verdade, o tempo deve ser despendido na busca e na aquisição da virtude¹¹³, pois o mero conhecimento desta é insatisfatório. No seguimento de Petrarca, também Coluccio Salutati dirige uma carta ao príncipe Olidisio de Imola, que vale por um tratado de pedagogia¹¹⁴.

Enumeremos, agora, alguns dos pedagogos que mais se notabilizaram pelas suas obras e pelo seu magistério, comprovando o fulgor dos intuitos propedêuticos da época. Pier Paolo Vergerio dedicou a Ubertino de Carrara o seu *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae*, destinado à educação de jovens pertencentes a famílias principescas e eminentes. O livro define os ideais e o programa de educação humanista, sobressaindo sobretudo a inspiração dos latinos Cícero, Quintiliano, Séneca mas também de Plutarco, intérprete do pensamento grego da época helenística. Este tratado faz uma síntese dos *topoi* que se tornaram paradigmáticos da educação liberal, que para Vergerio incluía a Gramática, a Retórica a Lógica, bem como a História e a Filosofia Moral. Maffeo Vegio é outro expoente da pedagogia humanista, autor do *De educatione liberorum clarisque eorum moribus*, considerada a obra mais completa das que foram escritas sobre educação¹¹⁵. Leon Battista Alberti (1404-1472) foi, igualmente, figura de alto prestígio, considerado o maior prosador

¹¹⁰ «When philosophical studies began to flourish with the rise of scholasticism after the middle of the eleventh century, Augustinianism, which comprised many Platonist elements, became the prevailing current. This was quite natural, since the writings of Augustine represented the most solid body of philosophical and theological ideas then available in Latin» in P.O.Kristeller, (1961): 55.

¹¹¹Cf. Agostinho, *Confessiones*, V, 5, 8: *Dixisti enim homini, Ecce pietas est sapientia. (Job XXVIII, 28, sec. LXX)*. IN: Migne, *PL*, XXXII.

¹¹² Vide Petrarca, *Traité de sui ipsius et multorum ignorantia*, ed L.M. Capelli, Paris, 1906, pp 24-25.

¹¹³«Voluntatis siquidem obiectum, ut sapientibus placet, est bonitas: obiectum intellectus est veritas. Satius est autem bonum vele quam verum nosse. Illud enim mérito nunquam caret; hoc saepe etiam culpam habet, excusationem non habet. Itaque longe errant qui in cognoscenda virtute, non in adipiscenda, et multo maxime qui in cognoscendo, non amando Deo tempus ponunt. Nam et cognosci ad plenum Deus in hac vita ullo potest modo, amari autem potest pie atque ardentem» ibidem, p 748-749.

¹¹⁴ F.Novati, (1891-1896), ep.III, p. 598.

¹¹⁵ Sobre o autor vide a dissertação de W.J.Horkan, (1953).

em vulgar no Renascimento italiano, e que escrevera na língua do Lácio obras famosas como o *De re aedificatoria*. O humanista granjeou o reconhecimento pelas suas obras morais, imbuídas do sentido de virtude e sabedoria morais, na apologia do *homo sapiens e faber*¹¹⁶. Guarino de Verona (1374-1460) também era considerado um mestre escola, acolhia jovens de vários países aquém e ensinava-lhes a gramática latina e grega, as disciplinas liberais, na religião e na moral¹¹⁷. O seu método é conhecido pelo opúsculo *de modo docendi et discendi*. Muitos destes pedagogos deixaram a par do seu magistério um valoroso contributo na tradução de muitos autores clássicos, paixão commumente partilhada e da qual Verona é um ilustre representante, autor da versão latina *De liberis educandis* de Plutarco. Leonardo Di Francesco Bruni D'Arezzo (1370-1444), laureado pelo seu tratado pedagógico *De Studiis et litteris liber*, deixou ainda múltiplas traduções latinas das obras de Aristóteles, Platão, Xenofonte, Demóstenes, Plutarco, que serviram de *inuentio* e de *exempla* aos tratados humanistas¹¹⁸.

A transição dos autores do *Quattrocento* para os do *Cinquecento* dá-se de forma harmoniosa e contínua pois entre os autores do séc. XV e os do século XVI tece-se uma filiação incontestável entre os humanistas europeus e os autores do primeiro humanismo renascentista, que floresceu em Itália. Continuam a proliferar obras de carácter pedagógico, entre muitos outros opúsculos de teor filosófico e literário como os de Patrizi ou os de António de Ferrara, precursores do tratado de Erasmo e até mesmo de Jerónimo Osório. Antonio Beccadelli, mais conhecido por Panormita¹¹⁹ (1394-1471) escreve a obra *De dictis et factis Alphonsi regis*, na qual ilustra o retrato do bom príncipe através dos predicados de Afonso, o Magnânimo.

Os modelos de autores latinos- Cícero, Quintiliano, Séneca- são preferencialmente adoptados por Lorenzo Valla e Coluccio Salutati, capazes de (co)mover e inspirar uma doutrina assente no primado da vontade, uma antropologia que desenvolve uma espiritualidade de feição retórica. Assim, de forma persistente, central e sistemática, a dignidade humana e o valor da verdade a par da excelência ético-moral convertem-se nas principais linhas de força, na conquista da felicidade e da sabedoria¹²⁰.

¹¹⁶ Vide estudo sobre Alberti em E.Garin (1976):133-196.

¹¹⁷ A.Grafton e L.Jardine, (2002): 269-287.

¹¹⁸ E. Garin, (1975).

¹¹⁹ As sentenças e ditos deste humanista e de muitos outros contemporâneos são acolhidos na nossa *Collectanea Moralis Philosophiae* de Frei Luís de Granada.

¹²⁰ Estes pressupostos foram herança do legado Platónico e Aristotélico como relembra Kristeller: «man and his soul, his excellence and ultimate hapiness occupy a central place in the philosophy of Plato and of Aristotle», in P.O.Kristeller, (1961): 5.

Humanistas como Petrarca, Boccaccio, Salutati impulsionaram esta matriz nas suas produções através da interpretação dos autores antigos, dignificando os *studia humanitatis*. Salutati intensifica ainda a consciência de que a linguagem é imprescindível não só para os estudos filosóficos mas também para os estudos teológicos, propondo uma conexão directa entre os *studia humanitatis* e os *studia divinitatis*¹²¹. Tanto para Petrarca como para este seu discípulo fervoroso, não se cumpre o ideal pleno da verdade, mesmo que credivelmente demonstrável ao entendimento, se vier desprovido da sua acção e se não orientar o homem no sentido do que é bom. Concretiza-se e valoriza-se no homem a sua dimensão volitiva, afectiva e (pro)activa relativamente a uma dimensão meramente cognoscitiva. O humanista recorria ainda a Santo Agostinho, na defesa da Gramática, da Lógica e da Retórica para justificar as verdades teológicas¹²².

Estas e muitas outras matrizes ressoam nas produções humanistas ao longo dos dois séculos seguintes e vão-se modalizando, seja pela promoção da revisão crítica dos textos, seja a partir de versões e códices mais antigos e entretanto descobertos, ou ainda pelas novas traduções a partir dos originais, reinterprestando dogmas, doutrinas da fé cristã. Lorenzo Valla, Erasmo de Roterdão, Martinho Lutero e Philipp Melanchthon são alguns dos protagonistas deste amplo movimento de recondução da Teologia, assente nos pilares da Retórica e da Gramática.

Na obra de Valla auscultava-se aquela que viria a assumir-se como uma das polémicas mais acesas, entre a segunda metade do século XV e a primeira metade do século XVI, em torno da qual se filiam perspectivas dissonantes. Em causa estava o molde de imitação ciceroniana¹²³ e a forma de cultivo da elegância das letras clássicas incorporando os escritores pagãos sem comprometer e inviabilizar a teologia cristã¹²⁴. Na verdade, a Idade Média reconheceu e admirou Cícero mas foi no Renascimento que consagrou o seu estatuto de plenitude filosófico-moral na (re)definição de valores ético-políticos tão aclamados. Os diálogos de Cícero nos quais se discute fervorosamente a eloquência retórica, e que terão sido

¹²¹ «The belief that our moral conduct in this life will be followed by rewards and punishments after death was until recently and in a sense still is an essential part of Christian doctrine, and had been held long before the rise of Christianity by Greek religious and philosophical teachers.» Ibidem, p. 22. Vide ainda Coluccio Salutati, (1891): 215-216.

¹²² «Videbat in aliis, sentiebat etiam in seipso quam facile docti grammaticam, logicam atque rhetoricam in veritates theologicas penetrarent. Videbat quam hec necessaria sint neophitis, ut sacras litteras intelligant atque discant» C. Salutati (1891), vol IV, p 224. Ainda sobre a presença do pensamento agostiniano em Salutati, vide Francesco Bernardo Gianni, (2000): 43-80; Sobre a recepção da obra de Agostinho no Renascimento vide Peter Mack, (2011): 259.

¹²³ Vide Izora Scott, *Controversies Over the Imitation of Cicero in the Renaissance*, 1910, reed. Hermogoras Press, Davis, Ca, 1991.

¹²⁴ Vide a propósito Monfasani, (1989): 309-23; Salvatore Camporeale (1972); Giovanni Di Napoli, (1971).

parcialmente subestimados na Idade Média, conhecem agora, a partir do século XIV, a sua revalidação: fragmentos como de *De Oratore*, do *Orator* ou o manuscrito completo de *Brutus*. Este último tratado representa uma consistente história crítica de eloquência latina, promoveu incontáveis edições e reedições da obra ciceroniana por toda a Europa, “l’*aetas ciceoniana* est aussi l’âge ou l’Europe naît à la conscience historique¹²⁵”.

O manual ciceroniano apresenta como principais qualidades a correção – *latinitas*- , a clareza e o *decorum* e por último a *ornatio*. A proficiência retórica passa pela escolha criteriosa das palavras (*delectus verborum*), pela sua organização e colocação (*collocatio verborum*), pelo seu ritmo (*modus*) e pela sua harmonização (*forma*). A conjugação da eloquência e da filosofia¹²⁶ no *Orator*¹²⁷ e no *De Oratore*¹²⁸ faz deste diálogo um programa completo da cultura, ao serviço de intuítos cristãos: «la haute inspiration morale et philosophique et l’autorité civique dont Cicéron rêvait pour son Orateur, renauirent au profit des Evêques chrétiens. L’éloquence sacrée nourrie d’un syncrétisme stoïco-platonisant ressuscita l’éloquence philosophique de Cicéron, que Saint Augustin prend pour référence constante dans la rhétorique chrétienne du *De Doctrina christiana*. Le débat même autour de l’*ornatus* compatible avec l’éloquence chrétienne créait dès lors un principe de continuité entre l’esthétique chrétienne naissante et l’esthétique romaine finissante¹²⁹».

Erasmus através do seu diálogo *Ciceronianus* (1528) aqueceu esta «folie littéraire» como denomina Fumaroli, o que para muitos terá sido o momento de consagração do humanista de Roterdão. Chegou a afirmar que Cícero falaria como um cristão porque ambos comungariam do respeito e manuseio de tropos e esquemas retóricos mas numa coisa os cristãos superariam o autor romano, na grandeza dos assuntos e na substância da fé. Esta obra, amadurecida sobre os pressupostos da retórica antiga e moderna visa impedir a dissociação entre a *renovatio litterarum et artium* e a *renovatio spiritus*. Apesar da vulnerabilidade de alguns contornos da discussão, o humanista de Roterdão não concebia a eloquência desligada da doutrina e filiava-se na linha de Petrarca, Salutati, Valla e Poliziano. No seu *Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam* (1516), Erasmus recomenda aos teólogos um conhecimento profundo do Latim, do Grego e até do Hebraico pois só assim

¹²⁵ M. Fumaroli, (2002): 47.

¹²⁶ A. Michel, (1960).

¹²⁷ Carlos Lévy, (2012): 127-154. Cf este trabalho, publicado originariamente no volume Maria Silvana Celentano; Pierre Chiron; Marie-Pierre Noël (eds), *Skhèma/Figura: formes et figures chez les Anciens – Rhétorique, philosophie, littérature*, Editions Rue D’Ulm, Paris, 2004. vide ainda Pierre Boyancé, (1971): 229-245.

¹²⁸ Sobre repercussão da obra no seu tempo, vide M. Fumaroli, (2002), p 51-57.

¹²⁹ M. Fumaroli (2002) : 57.

submersos nas fontes alcançam a sabedoria clássica e cristã, aliando o estudo da Poética, da Retórica, da Dialéctica¹³⁰.

As grandes aporias e dificuldades interpretativas são de natureza linguística e retórica, antes de serem de natureza dialéctica ou teológica. A concepção retórica tem de girar sob a tríade : *docere, delectare e movere*, um argumento reiterado se atentarmos ao exemplo do uso da parábola, vejamos: *Neque verum tantum ad docendum ac persuadendum efficax est parabola, verum ad commovendos affectus, ad delectandum, ad perspicuitatem, ad eandem sententiam, ne possit elabi, penitus infigendam animo*¹³¹. Em 1514, Erasmo dedicou a Colet a sua *De duplici copia verborum et rerum*, na qual o acento recaía sobre a *inuentio* a partir dos *semina dicendi*, seguindo a *varietas* e a *ubertas* – figuras como metáforas, sinónimos, acumulação e amplificação dos argumentos, exemplos e comparações, antíteses.

O pensamento dos homens de Quinhentos exhibe a exaltante atmosfera moral e uma consciência de hiperidentidade¹³², a par de uma componente ética, de matriz ciceroniana¹³³ e quintiliana, nas suas dimensões retórico-pedagógicas. O ciceronianismo emancipa-se de uma mera doutrina estilístico-retórica para assumir um carácter de ecletismo e de moralidade, espelhado em Petrarca e Montaigne. Obras como o *De inuentione* ou no *De formando studio* de Rodolfo Agricola (1443-1485), grande mestre de Erasmo e do humanismo literário em geral, são disso também um valioso exemplo. Consensualmente, o *De inventione dialectica* é considerada uma obra chave para compreender as causas da retórica renascentista e especificamente as do século XVI. Um dos grandes aspectos enfatizados neste tratado passa pela necessidade metodológica de identificar os tópicos que nutrem um discurso sólido, respeitando a tríade funcional e muito na linha de Aristóteles, Cícero e Quintiliano.

O trabalho de R.Agricola aduz uma variação ao aspecto da persuasão e da composição, dissonante da tradicional: demonstra e reforça a partir dos textos latinos o papel decisivo da dialéctica na relação que estabelece entre a exposição e a argumentação. No *De inventione dialectica*¹³⁴, fruto dos dez anos de vivência em Itália (1469-1479), classifica uma

¹³⁰ Poderá ser uma crítica subliminar aos teólogos escolásticos que relegavam a Gramática e a Retórica.

¹³¹ Erasmo, (1969), vol III, 375.

¹³² «A exaltante atmosfera moral, aliada à consciênci de hiperidentidade ganha forma na história monográfica – Diogo de Teive e Damião de Góis. Do ponto de vista semântico-conceptual, o louvor das glórias lusas tem por referência os feitos de gresos e romanos» in Nair de Nazaré Castro Soares (2002).

¹³³ Vide o humanista florentino Giannozzo Manetti e o seu tratado de inspiração ciceroniana *De dignitate et excellentia hominis*. “The humanists were encouraged by the example of Cicero, their favorite ancient author, to borrow individual ideas or sentences from a Great variety of ancient authors and to adapt them rather freely and flexibly to their own thought and writing”, in Paul Oskar Kristeller (1961):51.

¹³⁴ «Book I is concerned with the topics of invention; book 2 with the subject-matter of dialectic (the question), its instrument (exposition and argumentation) and training; book 3 with moving, pleasing and disposition». in Peter Mack (2011): 57.

tríade de enunciados expositivos, destacando um em particular que é promotor de crenças. A originalidade de Agricola funda-se num conhecimento profundo da retórica, da lógica e da literatura latina, que apresenta um novo entendimento sobre o processo de composição, baseado numa forte abordagem ao tópico da *inventio*¹³⁵. A tónica do seu trabalho incide na dialéctica como chave e metodologia assertiva e irrefutável de persuasão. A partir da análise lógica da literatura latina, o autor desenvolve o *trivium* na esteira da gramática, problematizando a relação da retórica e dialéctica¹³⁶, o que leva muitos dos seus coevos e sucessores a considerá-lo pioneiro. Agricola descreve, ainda, na sua carta *De formando Studio* a pertinência da técnica de compilação em lugares comuns, que viria a ser, consistentemente, desenvolvida por Erasmo (1469-1536) e Melanchthon¹³⁷.

Sobre a concepção melanchthoniana é pertinente sublinhar os contornos da sua antropologia pois o teólogo luterano dividia o homem em três partes: a cognoscitiva-judicativa – mente, intelecto, razão-, a desejante – vontade - e a afectiva – coração. Assim, derroga-se sobretudo a ideia tradicional entre os filósofos, segundo a qual a vontade tem soberania sobre as paixões, com uma natureza mais próxima dos afectos do que da cognoscitiva. As suas matizes alargam-se ainda à recusa do ideal, celebrado desde Platão aos Estóicos, desde Aristóteles aos Escolásticos, que se prende com a associação dos afectos a um âmbito negativo. Estamos diante de uma visão presa à dos antigos *retories* romanos, cuja sabedoria eloquente visava a harmonização das três dimensões, derogando a supremacia da visão intelectualista e voluntarista da filosofia aristotélica e escolástica. O humanista germânico acredita ser esta a essência da filosofia moral e da filosofia enquanto pedagogia, que converte o homem estulto em *sapiens*, numa unidade entre *pathos*, *ethos* e *logos*¹³⁸.

Na obra erasmiana *De copia uerborum ac rerum* (1512), o autor debruça-se ainda sobre o papel dos lugares comuns e dos *exempla* manuseados pela *inventio* retórica e que se presentificam também na *res* dos *Adagia*¹³⁹, Apotegmas e das Parábolas do autor - conjunto de símiles publicados na segunda edição do *De Copia*¹⁴⁰.

¹³⁵ “He placed the topics of invention at the centre of his work but he analysed the nature of each topic in a new way and showed through analysis of examples how writers have used the arguments and other material the topics generate. Peter Mack, (2011): 56.

¹³⁶ What is left to rhetoric is style and in particular the tropes and figures; what is left to dialectic is the detailed working out the syllogism and other ways of arranging arguments. The main task of thinking about what to say belongs to dialectical invention and will be taught by Agricola. Peter Mack (2011): 61.

¹³⁷ Erasmus, *De copia* (1988), 258-63; Melanchthon, *De locis communibus ratio, Opera omnia*, xx, cols. 695-8. Ann Moss, (1996), 107-13 e 119-26.

¹³⁸ Philipp Melanchthon, (1546): 160.

¹³⁹“Erasmus with his *Adagia* earned the gratitude of posterity by supplying his successors with a systematic collection of anecdotes and sentences ready for use, the real quotation book of the early modern period that

No prefácio da primeira edição parisiense dos *Adagia*, Erasmo formula uma verdadeira teoria de *ornatio* e que apresenta como comentário estilístico aos adágios. A *ornatus* compreende *gemmae translationum*¹⁴¹, *lumina sententiarum*, *floresculi allegoriarum et allusionum* que tornam a prosa um espelho da natureza e dos campos floridos. Erasmo foi dos vultos mais prestigiados e aclamados do humanismo renascentista, «moins artiste que moraliste, soucieux avant tout d'une renovatio spiritus, s'appuie sur les auteurs qui ont combattu l'art des sophistes au nom d'une morale philosophique, tels Sénèque¹⁴²». Criticado por muitos teólogos mais tradicionais por promover heresias Luteranas, através das suas tradições latinas do texto do Novo Testamento (1516), foi também incentivado pelos mais reformistas, no sentido inverso, por afirmar despretensiosamente as suas convicções¹⁴³. Nos Prefácios ao Novo Testamento, o humanista de Roterdão sublinha a necessidade do teólogo em conhecer as línguas clássicas: os aspectos retórico, a tecitura filológica das metáforas, das parábolas, tropos e figuras.

A sua obra *De copia* foi o livro de retórica mais vezes reimpresso, durante o Renascimento, contando com mais de 168 edições, entre 1512 e 1580. Com o mesmo sucesso nos prelos estiveram o *De conscribendis epistolis*, um manual epistolar e os *Colloquia*, a colecção de diálogos latinos mais acolhido nas escolas, ou ainda os *Adagia*, a antologia de provérbios mais manuseada. No *De Copia*, Erasmo espelha um conhecimento profundo dos tropos e das figuras bem como o domínio de muitos autores, numa adaptação primorosa de técnicas e dialécticas, definidas e estabelecidas à luz da *amplificatio*. No seio das suas preocupações literárias constam provérbios, axiomas, exemplos e comparações, um exercício de selecção e construção, que imprime uma nova concepção de escrita vincadamente metafórico-argumentativa. Este contributo posicionou o humanista de Roterdão num ponto crucial de debate sobre a imitação. Em 1500, publica em Paris a sua *Adagiorum Collectanea*, uma colecção de 818 provérbios latinos, possivelmente um produto amadurecido da sua experiência de trabalho enquanto tutor de gramática e Literatura Latina. O seu contributo para a retórica ficou completo com a publicação de *De conscribendis epistolis* (1522),

everybody used but few cared to mention". In P. O. Kristellers (1961) : 52; "S'il est vrai que les Adages sont d'abord un recueil «à méditer», on aurait tort de ne pas y voir aussi un recueil de «lieux», un «aide mémoire» relevant de cette tradition qui, des Mémoires de Xénophon aux Entretiens d'Epictète d'Arrien, du florilège de Stobée aux Flores d'Apulée, faisait de la citation, ou de la mise en scène de la citation, une véritable méthode d'invention oratoire». M. Fumaroli, (2002) : 94.

¹⁴⁰ Chomarat, (1982): 747-757.

¹⁴¹ Significa pequenas e preciosas metáforas, de inspiração quintiliana, vid *Insti. Orat.*, VIII, 2, 41 e IX, 2.

¹⁴² M. Fumaroli, (2002):94

¹⁴³ C. Augustin, (1991):109, 118-54); James D. Tracy, (1972).

Ciceronianus (1528) e o seu muito aguardado guia de pregação *Ecclesiastes*¹⁴⁴, no qual reúne os princípios de uma pedagogia humanística cristã (1535)¹⁴⁵.

Os manuais epistolares revelaram as mais numerosas edições, entre 1460 e 1620, atingiram perto de 900 e esta de Erasmo, em particular, mais de 1000. P. Mack reconhece nestes mananciais um potencial pedagógico incontornável: «Letter-Writing was a central feature of grammar-school education, beginning with imitation of some of Cicero's simpler domestic letters and moving on to several types of letter on subjects related to daily life or to the pupil's reading in classical texts¹⁴⁶». P. Mack argumenta que toda a aprendizagem que seja fomentada a partir da leitura dos autores clássicos, das obras de tropos e figuras e dos exercícios de composição – como *Progymnasmata* de Aftónio ou *De Copia* de Erasmo, garantem a proficiência e domínio de saberes enciclopédicos.

Por outro lado, L. Green identifica uma questão vital no que diz respeito às virtualidades destas obras epistolares: além de munirem as pessoas de conceitos retóricos básicos e necessários, para muitas pessoas este seria ainda o único meio e o único manual de retórica sistemática a que tinham acesso. Por esse facto, o seu potencial de difusão é uma vantagem diferencial em relação às restantes produções retóricas¹⁴⁷. A propósito do género epistolar, Cicero afirma que a propriedade e validade da carta é manter informadas as pessoas a quem se destina, acerca de assuntos sobre os quais desconhecem e esta foi a definição mais difundida e celebrada, durante todo Renascimento. Cicero dividia ainda as cartas em três classes: informativa (i), amigável e jocosas (ii), severas e formais (iii)¹⁴⁸.

A descoberta das cartas de Cícero por Petrarca, no século XIV, promoveram a imitação das formas clássicas de escrita epistolar e rentabilizaram-se no ensino da composição latina: «Prompted by the need of kings and popes to Express their intentions to distant subjects, the later middle ages developed a new form of epistolary rhetoric based on the principal rhetorical texts available, Rhetorica ad Herennium and Cicero's De inventione, rather than on classical epistolary theory. [...] Each of its five parts (*salutatio, exordium or captatio benevolentia, narratio, petitio, conclusio*) should be described¹⁴⁹». Contudo, «as

¹⁴⁴Esta obra é a amplificação do livro IV do *De Doctrina Christiana* de S. Agostinho, em 1535 a obra terá aparecido segundo o nome *De Doctrina Christiana, sive de Concionandi ratione libri IV*. Sob o molde lógico da sua obra anterior *Ciceronianus*, mas se na primeira define uma espiritualidade de eloquência profana, no *Ecclesiastes* define uma espiritualidade de eloquência sagada. Vide Charles Béné, *Erasme et Saint Augustin ou influence de Saint Augustin sur l'humanisme d'Erasme*, Genève, Droz, 1969; Esta última obra de Erasmo reserva toda a herança da arte oratória ciceroniana e quintiliana ao serviço da eloquência eclesitástica.

¹⁴⁵ Peter Mack, (2011):78-79, 82-83.

¹⁴⁶ Idem:228.

¹⁴⁷ M.Fumaroli, (1978) :886-905; C.Poster e L.Mitchell (eds), (2007): 88-177.

¹⁴⁸ Cicero, *Ad familiares*, 2.4.1.

¹⁴⁹ Peter Mack, (2011): 230. vide ainda J.J.Murphy (1974):194-268.

importantes lições requerem arte literária e variação deliberada¹⁵⁰» e desta forma Erasmo, no seu *De conscribendis epistolis* (1498), questiona as tradicionais cinco partes da estrutura da carta (*salutatio, exordium, narratio, petitio, conclusio*), que haviam sido instituídas pela tradição da *ars dictaminis* medieval¹⁵¹.

Juan Luís Vives terá tido conhecimento desta obra erasmiana antes de escrever o seu próprio *De Conscribendis epistolis* (1534)¹⁵² que, antes de 1620, já teria sido impresso setenta vezes, no Norte da Europa. O humanista valenciano revitaliza a discussão sobre a etimologia da palavra *epistola*, colocando a ênfase na relação que estabelece entre o emissor e receptor, particularmente sensível ao facto da escrita se fazer depender na memória, da experiência e da inteligência. Por muito proficiente que seja o manuseamento das técnicas e princípios retóricos, é incontornável o condicionamento destes às qualidades naturais. Vives apresenta de forma clara os seus três tipos de cartas mais comuns: petição (i); recomendação (ii); consolação (iii) com a consciência ciceroniana de que o tom e o estilo devem vir conformes a um registo conversacional, correcto mas não demasiado ornamentado. A par da influência ciceroniana - *De Oratore, Brutus, Orator*- acervo basilar da *Bibliotheca Rhetorum* do século XVI e XVII, é incontornável também a presença de Séneca e referimos em concreto, o seu contributo epistolar e filosófico¹⁵³.

Se por um lado Séneca perdeu em extensão, comparativamente com o orador ciceroniano, ganhou em compreensão: «le retour à Sénèque et à son style qui caractérise la fin du XVI siècle, se déploie sur le fond d'une culture cicéronienne, dont la pédagogie est unanimement le véhicule. C'est le retour à un Sénèque plus proche de la vérité historique, alliant comme Cicéron la philosophie à un idéal d'*eloquentia*, même si c'est pour subordonner davantage celle-ci à la philosophie que ne l'avait fait Cicéron¹⁵⁴». Assim, nas suas Cartas a Lucilio, Séneca propõe uma reforma da eloquência romana subjacente a critérios morais, *talis ratio qualia verba*.

Os manuais de retórica no Renascimento tornam-se compêndios doutrinários, de preparação à leitura e de composição literárias, com recurso ao treino de memória¹⁵⁵. Estes são preceituários completos de técnicas de postura e voz, de selecção lexical, organização e

¹⁵⁰«good writing requires literary art and deliberative varitation», in Peter Mack (2011): 242

¹⁵¹ Peter Mack, (2011): 243.

¹⁵² J.R. Henderson, (1983):89-105; P.Mack, (2008): 227-76.

¹⁵³«La philosophie chez Sénèque ne cherche plus à s'incarner dans le vécu politique, mais dans le vécu psychologique de deux âmes progressant ensemble, l'une guidant l'autre, vers la plénitude de la sagesse» M.Fumaroli, (2002): 60.

¹⁵⁴ M. Fumaroli, (2002), p 63.

¹⁵⁵ F. Yates, (1955): 873-903.

estruturação do discurso, formalizados no *genus sententiarum*, sob a forma de aprazíveis metáforas e alegorias¹⁵⁶, características que os dotam ainda de densidade filosófica.

A rejeição da tradicional divisão da retórica em três gêneros reposiciona o interesse para as formas, propósitos e estrutura do discurso, enfatizando a *amplificatio*, *copia* e a concisão. Os tropos e as figuras foram rentabilizados pelos humanistas, nas suas obras de forma determinante e nos mais variados sentidos ao exibirem um carácter silológico, um vigor filosófico e uma frescura hermenêutica e heurística¹⁵⁷. Esta tábua de características filológicas levantou dúvidas quanto ao processo de categorização, dada a permeabilidade da gramática e da retórica. Algumas gramáticas apresentavam um inventário de figuras do discurso, como parte angular das regras da prosódia. Por isso, Melanchthon introduziu importantes mudanças na apresentação dos tropos e figuras no seu *Institutiones rhetoricae* (1921) e mais tarde no seu *Elementa rhetorices* (1929). Em 1921, o autor reduziu a sete os tropos de onde constavam a metáfora, a sinédoque, metonímia, antonomasia, onomatopeia, catacrese, e metalepse, aduzindo o tratamento da alegoria separadamente, juntamente com os seus 8 subtipos: enigma, ironia, sarcasmo, provérbio e fábula. O autor dividiu ainda as figuras em sete classes gramaticais e em três retóricas: figuras respeitantes à palavra e às figuras de pensamento, por um lado, figuras associadas à *amplificatio* – como a *sententia*, por outro. Em 1529 absorve as figuras gramaticais nas figuras da *amplificatio* subdividindo-as de acordo com os tópicos da *inventio*. Desta forma, é preponderante o papel da história antiga nesta linha de feição humanista, presença incontornável na *ratio studiorum*, enquanto disciplina (per)formativa do carácter e como repositório de argumentos, indispensável na *ars bene dicendi* e à *eloquentia*.

A inerência destes autores antigos – Homero¹⁵⁸, Cícero, Virgílio, Horácio, Tito Lívio, Salústio- foi expressiva no ensino da gramática e na representação da *latinitas*, bem como na definição de padrões éticos, em consonância com os valores essenciais do cristianismo, rejeitando assim uma concepção de história sem intenção moral, a indissociabilidade da forma e do seu conteúdo, da eloquência e da moralidade¹⁵⁹, *ratio et oratio*¹⁶⁰, da *res et verba*¹⁶¹, um foco com energia vital no pensamento humanista.

¹⁵⁶ Roman Jakobson, (1973).

¹⁵⁷ L.Sonnino, (1968); S. Adamson et alii (eds), (2007).

¹⁵⁸«Homère ne ballone pas notre d'or et d'argent, ni notre estomac de gloutonnerie, pas plus qu'il n'orne nos doigts de bagues serties de pierreries mais il emplit, orne et enrichit sûrement l'esprit qui est plus excellent, qui est notre part immortelle – de richesses considérables, bien plus nobles et éternelles» in Melanchthon “Praefatio in Homerum” in *Liber selectarum declamationum*, p 405.

¹⁵⁹ Gray, H. (1963): 497-514; J.Seigel.(1968).

¹⁶⁰Cícero, *De Officiis* I, 16, 50-56: «Eius autem vinculum est ratio et oratio quae docendo, discendo, communicando, disceptando, iudicando conciliat inter se homines coniungitque naturali quadam societate»

¹⁶¹ Nair de Nazaré Castro Soares, (1993): 377-410.

Este *modus operandi* garantiu a difusão das *humaniores litterae* por parte de uma instituição docente que instrumentalizava as virtualidades de todos estes recursos. Falamos, assim, de humanistas como Lorenzo Valla – tradutor de Heródoto; Leonardo Bruni – Demóstenes, Plutarco, Tucídides e Xenofonte, Aristóteles¹⁶²; Ambrogio Traversari-humanista que dedicou ao nosso Infante D.Pedro um dos seus tratados, o *De Providentia* e que traduz em 1475 Diógenes Laércio¹⁶³; Angelo Poliziano, tradutor para a língua latina do *Manual* de Epicteto e tradutor da *Íliada*¹⁶⁴, comenta também a monumental obra latina de Plínio; Marsilio Ficino que dedicou o seu labor à tradução de Platão¹⁶⁵ ou ainda Rodolfo Agricola dedicado à actualidade da mensagem de Isócrates. Proliferaram ainda traduções francesas de obras históricas gregas baseadas nas traduções latinas dos humanistas italianos: Claude Syssel – tradutor de Tucídides - Pierre Saliat (Heródoto), Jacques Amyot de Plutarco, Étienne de la Boétie de tratados de Xenofonte e Plutarco, Claude Pinet da obra de Plínio-o-Velho. Em Portugal e Espanha conhecem-se também, nesta época, traduções de autores clássicos, principalmente de obras morais e de parenése ético-política: Duarte de Resende com o *De Amicitia* de Cícero, Damião de Góis com o Cato Minor, ou o espanhol Diego Gracián de Alderete com os *Moralia* de Plutarco, bem como tratados de Isócrates e Xenofonte.

As várias edições, comentários e traduções, que surgiram nos finais do século XV e no decurso do XVI, forneciam por um lado ensinamentos sobre os cânones estéticos, dos diferentes géneros dos autores da época, com o verdadeiro sentido de uma adequada e pertinente *imitatio*¹⁶⁶. A conseqüente *renovatio* permitiu a permeabilidade de influências entre o passado e o presente, com a interpretação dos códigos antigos e a sua (re)incorporação em novas produções: «de ces diverses éditions et traductions se dégage l’image d’une oeuvre littéraire idéalement riche, d’un paradigme vivant et inépuisable de l’encyclopédie humaniste

¹⁶² O contributo destes humanistas intensifica-se com novas tradução de textos já traduzidos como é o caso dos textos de Aristóteles, otimizando os recursos dos tradutores medievais. Vide a este propósito H. Baron, (1955); J. Soudek (1958): 260-268. Green e Murphy inventariaram vinte e dois comentadores só da Retórica aristotélica e em Itália. Cf L.D.Green, (1994): 323-8.

¹⁶³ A tradução de *De uitis et moribus philosophorum* teve uma assinalável projecção no Renascimento pela vulgarização da história filosófica, vide Joaquim de Carvalho, (1947), I, 254.

¹⁶⁴ A partir da poesia homérica recolhem-se conceitos e normas paradigmáticas de teor ético-político, que sustentam a argumentação de teorizadores como Platão e Aristóteles. Este repositório de *topoi* dá forma aos princípios basilares do humanismo retórico-doutrinário e da pedagogia.

¹⁶⁵ «Marsilio Ficino has told us how Plato came to Florence. It was some day probably in the year 1482 on which Ficino had finished his famous translation of Plato into Latin» in Walter Pater (1873): 24; «The most central and most influential representative of Renaissance Platonism is Marsilius Ficinus, in whom the medieval philosophical and religious heritage and the teachings of Greek Platonism are brought together in a novel synthesis.» in P.O. Kristeller (1961): 61.

¹⁶⁶ Bernard Weinberg, (1970).

[...] ces textes ont en reserve une potencialité infinie qui transcende la dichomie entre philosophie et éloquence¹⁶⁷».

Terence Cave num trabalho sistemático do humanismo filológico, no qual se faz uma síntese da Retórica e Poética no Renascimento, analisa conceitos radiais como *copia*¹⁶⁸ e *cornucopia*, com os seus desdobramentos pelos processos de *imitatio*, *interpretatio*, *amplificatio*. O autor reitera ainda a este respeito que «l'émergence du mot *copia*, comme point focal que permettant de comprendre la nature de l'écriture est en soi un phénomène historique et la question de l'imitation est liée à un événement précis (na naissance de la rhétorique en tant que discipline légitimée par le style des Anciens)¹⁶⁹». Neste estudo o autor apura esta dinâmica de recepção da Antiguidade Clássica do Renascimento, problematizando esta dialéctica *imitatio/renovatio*, a partir de conceitos da mesma teia semântica como *abundantia*, *ubertas*, *opes*, *varietas*, *divitiae*, *vis*, *facultas*.

¹⁶⁷Terence Cave, (1997) : 198.

¹⁶⁸ *In latu sensu*: *copia* (subs) < *cum+ops*: abundância, riqueza, recursos, quantidade, meios; *copiose* (adv) na retórica com o sentido de eloquente, provido de palavras e de estilo; *ops*, *opis*: subs femin: poder, força, meios, riqueza na sua extensão semântica.

¹⁶⁹ Terence Cave, (1997) : 332.

Matrizes e conceitos operantes na intertextualidade do programa humanista
A *renovatio* discursiva: *imitatio* et *aemulatio* dos paradigmas epistémicos clássicos

*Vbi uber, ibi tuber*¹⁷⁰

O périplo que temos vindo a traçar nestas nossas reflexões introdutórias permiti-nos reconstituir como pano de fundo as movimentações intelectuais, de que a Europa foi palco bem como (re)conhecer as principais raízes estéticas deste período sobre o qual nos debruçamos. Reconhecemos na História o estatuto de disciplina formativa e depositária de *exempla* – que por sua vez são recursos da pedagogia retórica e moral – e é nesse sentido que nos interessa agora analisar de que forma a hermenêutica retórica (re)incorpora uma *uox universalis* em novas produções. Esta *renovatio* discursiva, que se opera entre a *imitatio* e a *aemulatio*, só se torna possível através das virtualidades do processo de *copia*¹⁷¹ e (*cornu*)*copia*¹⁷². Iremos, assim, apurar o *modus operandi* destas figuras de abundância, que revestem o mecanismo de *amplificatio* e *ornatio* tanto ao nível da *res* como dos *uerba*.

Só se torna possível olhar para a produção humanista, na perspectiva da sua concepção de (re)escrita, de génese e de criação literárias, se tomarmos como ponto de partida as seguintes palavras de Terence Cave: «la théorie de l’imitation se manifeste elle aussi comme une pluralité de voix, dont chacune tente de se différencier au sein d’un espace textuel prescrit.¹⁷³». A *imitatio* emancipa-se, desta forma, de um mero decalque de formas e conteúdos, tornando-se, acima de tudo, uma escolha livre adequada, justa e oportuna na diluição de alguns traços e na intensificação de outros. Tentando dirimir os ditames deste processo, sabemos que nesta tecitura se imbricam variáveis intertextuais, que não só atribuem espessura teórica à nossa análise como nos direccionam para uma abordagem filológica.

¹⁷⁰ Apuleio, *Flores*, 18.

¹⁷¹ “The doctrine of *copia* teaches writers to add detail to descriptions and fullness of incident to narratives. It encourages writers to multiply questions, to add further arguments and propositions. Although *copia* is presented as an ideal of style, many of the techniques which Agricola recommends for achieving *copia* are derived from dialectic. Taken together Agricola’s accounts of amplification and *copia* constitute a major source for Erasmus’s *De copia* (1512), perhaps the most influential rhetoric textbook of the sixteenth century”. Terence Cave (1997).

¹⁷² “The distinct epistemological status of each of the three rhetorical categories – exemplum, parallel and image – itself invites comparison with modern claims for ‘micro-history, as the inductive study either of unique particular or of a generalisable, exemplar microcosm. The rhetorical concern with *imitatio* and *aemulatio* can likewise fruitfully be set alongside more modern concepts of ‘langue’ and intertextuality of shared linguistic expectations and literary models to which individual authors then respond and adapt”. In Matthew Kempshall, (2011): 550.

¹⁷³ Terence Cave, (1997) : 63.

A estética de recepção desta pluralidade de vozes é condicionada por um espaço textual limitado e um cenário histórico-cultural também ele circunscrito. Roland Barthes afirma a propósito deste processo de escrita intertextual que a sua função supera a comunicação, pretende ser um comprometimento com a História, pelo simples facto da escrita ser por si só um acto de solidariedade histórica, na construção de uma identidade colectiva¹⁷⁴.

O processo de escrita cruza uma memória fundacional, projectada num determinado período e deste compromisso promissor entre diacronia e sincronia, recordação e liberdade, memória e esquecimento, faz-se uma justa e cautelosa assimilação do protocolo antigo. Há que ter a consciência que «de cada vez que o escritor traça um complexo de palavras é a própria existência da Literatura que é posta em questão: o que a modernidade dá a ler na pluralidade das suas escritas é o impasse e a relação com a sua própria História»¹⁷⁵. Se por um lado, se alimenta o desejo de renovação de um passado histórico - na expectativa de uma liberdade criativa - por outro parte-se da reminiscência e evocação desse espaço. Nesta dialéctica germina uma frescura imperecível, dependente de sistemas paraliterários, latentes ao próprio discurso literário. Carlos Reis afirma que deve haver, no mais pequeno poema de um poeta, qualquer coisa por onde se note que existiu Homero, ainda que «a novidade, em si mesma, nada significa, se não houver nela uma relação com o que a precedeu»¹⁷⁶.

A intertextualidade articula-se no confronto de linguagens de alcance diverso, num espaço muito amplo a que Barthes chamou de «logosfera», quando defende que literatura não é um objecto intemporal ou um valor intemporal, mas antes um conjunto de práticas e de valores situados numa dada sociedade, que os integra e (re)actualiza.¹⁷⁷ As coordenadas, numa primeira fase de leitura, são direccionadas para o nível do geno-texto¹⁷⁸, da sua estrutura, no sentido de encontro de vectores ideológicos, que integram o texto em paralelo. Devemos colocar ênfase num ponto fulcral do processo:

«é com a referência à ideologia que se atingem as raízes de uma inter-articulação de sistemas literários não suscitada por simples coincidências pontuais ou por cópia deliberada; no vasto espaço de constituição do discurso literário, a instância da ideologia será, deste modo, encarada como matriz de referência comum, cujas coordenadas axiológicas, filosóficas e histórico-

¹⁷⁴ «A língua é como uma natureza que passa inteiramente através da fala do escritor, sem contudo lhe dar nenhuma forma, e sem mesmo a alimentar: é como um círculo abstracto de verdades, fora do qual começa a despositar-se a densidade de um verbo solitário. Ela encerra a criação literária tal como o céu, o solo e a sua junção desenham para o homem um habitat familiar [...] a escrita é uma função: é a relação entre a criação e a sociedade, é a linguagem literária transformada pelo seu destino social, é a forma captada na sua intenção humana e ligada às grandes crises da História», in R.Barthes (1972) : 17.

¹⁷⁵ Idem, 53

¹⁷⁶ F. Pessoa, s/d: 390-391.

¹⁷⁷ R. Barthes et alii, (1975):10

¹⁷⁸ J. Kristeva, (1974):84

sociais ultrapassam largamente o sujeito da enunciação. E é também com base nessa difusa vinculação comunitária que cada texto conhecendo o conhecido, o transforma e varia assim perseguindo uma margem de novidade exigida pela informação estética»¹⁷⁹.

Um texto não existe ou não persiste como um todo hermético e um sistema fechado¹⁸⁰, pois o seu autor é primeiramente um leitor e todo e qualquer trabalho é sempre um lugar de encontro e um cruzamento de referências e influências. Ainda que o termo ‘intertextualidade’ tenha sido cunhado no século XX, mais concretamente nos anos 60 pelos trabalhos de Bakhtin e Kristeva, o fenómeno correlaciona-se, directamente, com o processo de *imitatio* e remonta a uma prática muito mais ancestral e antiga. Se o quisermos comprovar podemos legitimamente convocar Aristóteles que discute o conceito de imitação¹⁸¹, bem como Horácio, que explora o mecanismo de apropriação como um corpo disseminado de teorias de estilo e de técnicas discursivas. A problematização clássica do fenómeno tem sido alvo de múltiplas interpretações por parte de retóricos, filósofos e historiadores modernos e tem ainda suscitado interesse a um outro nível correlato no qual concorrem factores não só literários mas também sociolinguísticos do tempo da sua escrita e da sua leitura¹⁸².

No século XVI caldearam-se práticas literárias com recurso permanente e assumido à tradição histórica, convertendo-se esta inspiração na metodologia filológica preconizada pelos humanistas: «the textual past is explicitly or implicitly present(ed) through quotations or allusions, but in the work of such writers as Bacon, Shakespeare, Erasmus, Montaigne, Ronsard, Du Bellay every reference to a primary text is informed by an awareness of the infinity of interpretation which both promises and defers an appropriative return to the origin. The sixteenth-century author-reader has a historic-literary sophistication which, while often local is different from that today’s readers¹⁸³».

Montaigne é o humanista mais paradigmaticamente referido quando se fala numa (proto) história de intertextualidade. O autor consubstancia a ideia na profícua metáfora da digestão, já sugerida por Quintiliano, reconhecendo que o leitor absorve para além do conteúdo semântico e tropológico¹⁸⁴. Neste sentido, a consciência de que toda e qualquer

¹⁷⁹ Carlos Reis, (1982):

¹⁸⁰ Michael Worton, Still, Judith (ed), (1990): 1-44.

¹⁸¹ Samuel Henry Butcher, (1951).

¹⁸² Michel Foucault, (1974 reimp.1994): 40

¹⁸³ Michael Worton, Judith Still (ed) (1990): 8

¹⁸⁴ «Quotations as fragmentation does indeed generate centrifugality in reading, but it also generates centripetality, focusing the reader’s attention on textual functioning rather than on hermeneutics. On one level, the quotations in the Essays may testify to Montaigne’s readings and preoccupations, but they do more: they engage the reader in an activity of tropological analysis and speculation. And it is the reader who thereby finds

citação não é mais do que a redefinição de um sentido primitivo - agora transposto para novo contexto linguístico e cultural – redirecciona-nos para os contornos da *variatio*¹⁸⁵.

O movimento humanista estabelece-se nesta dinâmica de continuidade e ruptura com os seus antecessores, dialécticas e controvérsias que convertem o conceito de *imitatio* numa participação tão complexa quanto central para as vias de invenção¹⁸⁶. Torna-se pertinente analisar a operatividade do conceito de *Copia* e o filão semântico a ele associado, bem como reconhecer de que forma se relaciona com a ideia de originalidade e inovação¹⁸⁷. Não menos importante é avaliar os dispositivos de regulamentação e autoregulamentação discursivas, na linha de pensamento de Compagnon: «toute écriture est glose et entreglose, toute énonciation répète¹⁸⁸ [...] la citation est un fait de langage, la forme simples d'une relation interdiscursive de répétition¹⁸⁹», pois toda escrita é uma reescrita e como tal não difere muito do acto de citar, que funde um acto de leitura a um acto de escrita criativa. Falemos ainda da “função construtiva” esta capacidade de um elemento da obra se articular e correlacionar com outros elementos de um mesmo sistema¹⁹⁰. Constatamos que já na retórica antiga, desde Aristóteles a Quintiliano, é outorgada à citação um valor dialéctico, lógico e dialógico, assente num

both Montaigne's subjectivity and the text of the Essays. Free to insert or remove the diacritical marks of quotation at will, the reader nonetheless recognises that each quotation is a *breach* and a *trace* – and as such demands a non-linear reading. A tropological Reading of a quotation 'sees it as' something other than it is in its original context, sees it as a metaphor. This act of Reading is analogous to what Ricoeur describes as the iconic moment in metaphor (in *The Rule of Metaphor*, (1994).187-91): the reader passively receives the vehicle and actively tries to understand not only the tenor but also the Gestalt, the figure on which similarity or analogy coheres. The tenor of the quotation-as-metaphor encompasses its first meaning and its interpretation by the quoting author, but the Gestalt, formed or determined by the reader, is ambiguous (like Wittgenstein's duck-rabbit): it is simultaneously the (ultimately locatable) sociolect within which a Montaigne establishes and inscribes his idiolect and that of the reader who reads Montaigne's quotation-translation through the prism of her/his idiolect – and each of these sociolects is susceptible to redefinition. In each encounter with a quotation, the reader perceives that, while there is an obvious conflict between sameness or identity and difference, there is also a covert fusion of differences within the single textual utterance. We would therefore suggest that every quotation is a metaphor which speaks of that which is absent and which engages the reader in a speculative activity. This speculation centres not the/a historical source but on the signifying force of a textual segment its origin only in the moment(s) of reading. We would suggest that for the reader the plurality of authors is both an empirical reality and a poetic illusion. [...] And critical thinking is – happily- increasingly attending to the performative functioning of imitation and quotation which, while superficially signalling an obligatory intertext, mobilise aleatory and metacritical responses from the reader, thereby establishing themselves as powerful operators of intertextuality.» in Terence Cave, (1997) : 325.

¹⁸⁵ Inevitably a fragment and displacement, every quotation distorts and redefines the 'primary' utterance by relocating it within another linguistic and cultural context. Despite any intentional quest on the part of the quoting author to engage in an intersubjective activity, the quotation itself generates a tension between belief both in original and originating integrity and in the possibility of (re)integration and an awareness of infinite deferral and dissemination of meaning. Ibidem

¹⁸⁶ Nair de Nazaré Castro Soares (2004)

¹⁸⁷ sobre intertextualidade J. Kristeva, (1969); Benveniste, (1974).

¹⁸⁸ Antoine Compagnon. (1979) :9.

¹⁸⁹ Antoine Compagnon (1979) : 55

¹⁹⁰ Tzvetan Todorov (1966): 123.

modelo inspirador da *auctoritas* pois «l’entreglose s’y détache sur fond de la *mimesis*¹⁹¹». A herança da retórica clássica coloca a tónica no ideal praxiológico e performativo, assente na insistência aristotélica da conversão do discurso em acção. A análise da constelação semântica em torno do *modus operandi* da citação é relevante para vermos como desde Platão, Aristóteles ou Quintiliano¹⁹², palavras como *mimesis*, simulacro, *gnome*, *sententia* gravitam em torno desta mundividência de repetição e de intertextualidade, relacionando-se directamente com poder¹⁹³ e autoridade discursivos. A concepção platónica da *mimesis* tem por base uma analogia, a mesma que subsiste na pintura, na poesia¹⁹⁴ sendo que a *mimesis* do discurso não é mais do que o pensamento convertido em termos visuais¹⁹⁵.

Em torno da citação retórica gravitam vários hipónimos subsequentes— *gnome*¹⁹⁶, *sententia*, *apotegma*¹⁹⁷, provérbio, aforismo, enigma – elementos estruturantes da construção literária e argumentativa, nas suas várias fases desde a *cogitatio* e *inventio* à *actio*, da *elocutio* à *memoria*: «l’unité de la rhétorique de l’*inventio* jusque’à l’*actio* et la *memoria* s’est dispersée dans un nouveau partage de la méthode: au XVI siècle la rhétorique proprement dite, ne conserve plus pour objet que l’*elocutio* (oratio) tandis que l’*inventio* et la *dispositio* (ratio) se rattachent à la dialectique¹⁹⁸». Tomando este fio condutor teceremos algumas considerações quanto à origem da *gnome* e no que concerne o reconhecimento da sua *auctoritas*, factor central na criação discursiva.

A. Compagnon assume a *gnome* como descendente da máxima medieval, binarizando a sua funcionalidade e a sua evolução: «la maxime et la sentence est un idéal, avec l’ambiguïté que cela représente: il est l’idée de citation qui jamais ne s’actualise mais dont il faut bien pourtant supposer la possibilité pour s’adjuger le droit de citer[...] La contribution

¹⁹¹ Antoine Compagnon (1979):10

¹⁹² Entre Aristóteles e Quintiliano as diferenças a que somos sensíveis são ao nível das funções, dos valores através dos quais se investe nas diferentes formas de repetição interdiscursiva. *In latu sensu*, para Aristóteles a gnômé é antes de tudo um elemento no domínio da *inventio* e para Quintiliano a sentença mobiliza-se ao nível da *elocutio*.

¹⁹³ «Le pouvoir du discours c’est en quelque façon sa faculté de (se) répéter et d’être répété, d’être tenu et retenu. Les conceptions platonicienne et aristotélienne de la mimésis ne sauraient être appréciées sans tenir compte de ceci: son pouvoir était encore exalté chez les Grecs du fait que tout récit, tout poème était écrit pour être joué, chanté ou récité». Antoine Compagnon (1979) :106.

¹⁹⁴«A travers une réflexion sur la peinture et la sculpture, Simonide serait ainsi parvenu à la compréhension de sa propre activité, à la fois comme un métier et comme un art d’illusion. Simonide fut le précurseur des rhéteurs et des sophistes» Ibidem : 118; O poeta não é mais do que um imitador como todo e qualquer artista que trabalha com imagens. Vide Aristóteles, *Poétique*, 25, 1460 b7.

¹⁹⁵ A este propósito Marcel Detienne afirma sobre Simónides de Ceos: «il marquerait le moment où l’homme grec découvre l’image. Il serait le premier témoin de la théorie de l’image [...] le premier témoin de la doctrine de la mimésis» in M.Detienne (1967) : 109; «Simonide aurait inventé l’art de la mémoire, la mnémotechnique, ainsi que perfectionne l’écriture» in F.A. Yates (1975), chap II, III.

¹⁹⁶«sententiae uocantur, quas Graeci gnomas appellant» Quint. *Insti.Orat.*VIII, 5, 3.

¹⁹⁷ Assume um valor metafórico, cf Aristóteles, *Retorica*, III, 11, 1413.

¹⁹⁸ Antoine Compagnon (1979) : 97.

de la gnômé à la production à la mise en scène de *l'éthos* se rattache, elle plus spécialement a sa valeur *d'icône*, de relation entre l'orateur et la *doxa*¹⁹⁹ par rapport à laquelle, comme toile de fond, les icônes vont dessiner en contraste son portrait moral²⁰⁰». Como um repertório nem sempre é homogêneo e está dependente de duas dinâmicas discursivas: externas ou intertextuais, internas ou textuais, a *amplificatio* associa-se à *inventio* e a *ornatio* à *elocutio*²⁰¹.

A gnome converte-se no protótipo retórico da citação, que se liga a três tipos de registo: o discurso (*logos*), o carácter do orador (*ethos*)²⁰² e a disposição do ouvinte (*pathos*). Desta forma *ethos* e *pathos* envolvem a gnome, o primeiro enquanto silhueta do sujeito de enunciação, uma matriz que ele próprio projecta e transpõe no seu discurso, o *pathos* enquanto expressão dos efeitos de enunciação sobre o auditório²⁰³. Compagnon complementa assim a sua definição:

«la gnôme c'est au premier sens la faculté de connaître: le jugement, l'esprit, la pensée, l'intelligence. Gnômé s'oppose à *soma*, le corps. Dans un second sens, la gnome est le bon sens, la droite raison. Dans un troisième celui qu'elle a chez Aristote elle est le jugement arête ou exprimé, la decision rationnelle, l'avis ou l'opinion: cela donne au pluriel *gnômai*, les sentences, les maxims morales des sages, des morceaux de discours qui se répètent, qui traînent dans toutes les bouches. Gnômé a enfin deux autres sens en grec: la connaissance en general (le développement du concept) et le signe de reconnaissance, la marque.²⁰⁴»

A estrutura da *sententia* na literatura latina tinha já os seus antecedentes em Publilio Siro²⁰⁵, que lhe deu uma fisionomia e as condições necessárias para se converter num importante elemento retórico e mnemónico. Séneca e tantos outros autores conservavam na memória muitas frases lapidares das quais se serviam, eficazmente, para a sua actividade

¹⁹⁹ Vide Aristoteles, *Topica* I, 1, 100b 21

²⁰⁰ Antoine Compagnon (1979) : 137.

²⁰¹ S. Morawski (1971): 690-705.

²⁰² «*Ethos* is the apparent character of the speaker, this includes reputation, credentials, knowledge of the subject, intelligence, fair-mindedness, honesty, goodwill and general moral quality.»; «*Pathos* is the emotion of the audience to believe or do something. It is often said that pathos – desire, fear, anger, love and so on moves a person to take action.»; «*Logos* is the reasoning or reasons and/or evidence given in support of a conclusion; in indirect argumentation, it is the unspoken relationships between the speakers statements and the conclusions they encourage the audience to draw.» in Mark Garret Longaker; Jeffrey Walker (2011): 45.

²⁰³ «Ce type d'homologation de la répétition dans le discours, par son soubassement rationnel ou symbolique représente pour ainsi dire un contrôle interne: c'est un principe de cohérence du discours, de conformité entre la chose et le mot, entre la pensée et son expression», Antoine Compagnon, (1979): 138.

²⁰⁴ Antoine Compagnon, (1979) :138.

²⁰⁵ As *Sententiae* de Publilio Siro foram conhecidas durante séculos como *Prouerbia Senecae*. De entre as colecções de textos gnômicos mais sobejamente conhecidos encontramos os *Disticha Catonis*, de Catão Censor. Tratam-se de colecções abertas que foram recebendo contribuições diversificadas e cuja autoria é difícil de reconstituir. Vide a este propósito tese de doutoramento António Manuel Lopes Andrade (2005); vide ainda a propósito do humanista Diogo Pires os estudos Carlos Ascenso André, (1989-1990): 81-98; _.,(1994-1995), p. 259-274.

literária. A *sententia* assume-se como elemento vertebral da sua prosa, como demonstra o estudo das epístolas e dos tratados como *De providentia*, *De clementia*. A *auctoritas* das *sententiae* radica neste processo de transferência do valor hipotético do verdadeiro autor para o sujeito de enunciação, que reivindica agora as qualidades morais e intelectuais dessa figura reconhecida pela sociedade. Poder-se-á dar, inclusivamente, uma sobreposição de prestígio, na acumulação da *auctoritas* do autor da *sententia* e do agora enunciador. Pelas palavras do pensador cordovês, a *sententia* é uma frase de sentido comum que não necessita de qualquer prova – *adeo etiam sine ratione ipsa uertias lucet* (Ep. 94, 43) e por isso é uma base segura em qualquer circunstância argumentativa e em cenário pedagógico-didático²⁰⁶.

A popularidade deste tipo de enunciado linguístico supera o domínio retórico-didático, já que muitos destes textos eram integrantes da memória colectiva e a sua versatilidade garantia a pertinência e adequação nas mais variadas situações: seja no forum judicial, seja na representação teatral ou nas leituras públicas. O carácter mnemónico destas *sententiae* permitia que fossem igualmente mobilizadas por falantes com pouca instrução, razão que torna compreensível o sucesso que estas formas granjearam tanto na Antiguidade Clássica, como nos períodos subsequentes. Estas *magnas uoces et animosas* (Sen.Ep.108, 35) valem por si mesmas como demonstração universal válida e como razão suprema da veracidade das ideias expostas, revestidas de uma roupagem linguístico-formal e dotada de traços morfossintácticos próprios que ao mesmo tempo as individualizam e caracterizam em determinado tipo de contextos²⁰⁷. Séneca reconhece a importância de se imprimir a estes enunciados sentenciosos formas métricas, rítmicas e prosódicas que reforcem a capacidade de memorização e provoquem, por consequência, um poder argumentativo mais eficaz:

Praeterea ipsa quae praecipuntur, per se multum habent ponderis, utique si aut carmini intexta sunt aut prosa oratione in sententiam coartata, sicut illa Catoniana: Emas non quod opus est, sed quod necesse est; quod non opus est asse carum est, qualia sunt illa aut reddita oraculo aut similia: «tempori parce», «te nosce». Numquid rationem exiges, cum tibi aliquis hos dixeris uersus? Iniuriarum remedium est obliuio. Audentis fortuna iuuat. Piger ipse sibi obstat. Aduocatum ista non quaerunt: affectus ipsos tangunt et natura uim suam exercente proficiunt²⁰⁸.

²⁰⁶Sobre a natureza argumentativa dos enunciados proverbiais e sentenciosos vide Lucia Calboli Montefusco, «La gnome et l'argumentation» in F.Biville (ed), (1999) : 27-39.

²⁰⁷ Vide a este propósito Françoise Desbordes (1979): 65-84; Pascale Paré, (2002) : 284-302; Anna Orlandini, Biville, F. (ed), (1999): 75-90.

²⁰⁸ Sen. Epist.94.27-29: Além disso, os próprios preceitos ministrados podem ter por si só muita força, se vierem, por exemplo, sob forma métrica ou, mesmo em prosa, sob forma de uma sentença concisa. Tal sucede, por exemplo, com as famosas máximas de Catão:«Não compres o necessário, mas apenas o imprescindível; o que não é necessário, mesmo por um tostão já é caro»; ou então com as não menos célebres sentenças oraculares, ou semelhantes:«aproveita o tempo», «conhece-se a ti mesmo». Porventura vais exigir justificação se alguém recitar estes versos:

No âmbito da nossa análise sobre o estilo granadino na *Collectanea Moralis Philosophiae* retomaremos a discussão sobre esta fluidez semântica, de que são revestidas as expressões proverbiais e sentenciosas, na tentativa de dirimir alguns dos seus traços distintivos. Neste momento, importa assinalar a ideia de autonomia sintático-semântica das *sententiae*, passíveis de serem isoladas e extraídas do contexto primitivo e reintroduzidas em novos textos mantendo nexos lógicos e universais. Assim o reitera Françoise Desbordes: «dans les sentences, on ne trouve ni vérité inspirée par la nature, ni reflet de l'antique sagesse des nations, mais le dit, la parole devenue langue parce qu'elle ne relève d'aucune situation d'énonciation précise: ne parlant de rien, elle s'applique à tout; ne parlant à personne, elle s'adresse à tous²⁰⁹»

O esquecimento é o remédio para as ofensas.

A fortuna protege o audaz, o medroso é um tropeço para si próprio?

Tais máximas não carecem de advogado; actuam directamente sobre as paixões, a sua utilidade nasce do facto de elas exercerem a sua acção por força da sua natureza.

²⁰⁹ Françoise Desbordes, (1996); -, (1979) : 84.

Os exercícios de génese e criação literárias: os *progymnasmata*

A tradição gnomológica grega, em prosa, compilou um *corpus* significativo de máximas: nos finais do séc.V a.C. com as máximas de Demócrito de Abdera, as máximas atribuídas aos Sete Sábios, compilada nos finais do séc. IV a.C. por Demétrio de Falero, as máximas recolhidas por Aristóxeno de Tarento, as sentenças de Epicteto, os aforismos de Hipócrates, os Apotegmas de Plutarco, ou ainda o Florilégio de Estobeu²¹⁰.

A partir da época helenística as colectâneas de sentenças vão conhecer uma divulgação expressiva e rapidamente se tornaram instrumentos pedagógico-didáticos nas escolas de retórica e filosofia: «elles écartent du *modus oratorius* la tentation sophistique, elles font du discours l'enchâssement de «choses» à la fois solides et plaisantes, alliant de *docere* au *delectare*²¹¹». A popularidade desta literatura gnómica e deste *genus sententiarum* não foi menos vigorosa entre os Romanos, que acarinharam estas referências modelares no processo educativo, ético e moral dos cidadãos²¹². Os gostos estéticos dos humanistas vão perfilhar desta *multiplex imitatio* que permitia o acesso ao pensamento da Antiguidade e o enriquecimento da *inuentio* e da *elocutio* de futuras colectâneas. Desta forma, na senda desta imitação do exemplo dos antigos e até da tradição dos autores medievais – cujas obras se vocacionavam para o ensino memorizado e dogmático que Rabelais criticou²¹³ - os humanistas compilaram obras de carácter enciclopédico, colectâneas de sentenças de um só autor ou de diversos expoentes da Antiguidade Greco-latina.

O conhecimento, o manuseio, o estudo e assimilação deste caudal concertam novas criações literárias, cuja génese radica neste carácter mimético do discurso e na relação com modelos e paradigmas antigos, que se operam por *loci similes*²¹⁴. O mérito autoral passa pela transformação de códigos, fórmulas, numa estrutura de múltiplas relações que tornam o texto policêntrico²¹⁵. Torna-se assim importante perceber qual o seu *modus operandi* e de que

²¹⁰ Vide Pascale Derron (ed), (1986), XII-XXII.

²¹¹ M. Fumaroli, (2002) : 96.

²¹² «The Roman tradition of ethical literature, both within and outsider education, differs somewhat from the Greek. The Romans did use gnostic sayings, many from literature, but there was a stronger tradition of looking to the words and deeds of great men of the past for values and instruction». in Teresa Morgan (1998): 144.

²¹³ Vide *Oeuvres de F. Rabelais*, A. Lefranc et al.(ed)., Paris, 1921-1931, I, p.141.

²¹⁴ Esta prática não é estranha se pensarmos que o papel da retórica clássica e dos seus exemplos textuais nas concepções de críticos modernos. vide Gérard Genette (1966).

²¹⁵ Vitor Manuel de Aguiar e Silva, (1974): 23-33; Gian Biagio Conte (1986).

forma se articula na construção e concepção literárias. O conceito é passível de ser desdobrado em dois sentidos: i) *copia*- abundância e o de ii) *copia*- *imitatio*.

A problemática da *imitatio* é bem conhecida pelos teóricos quinhentistas²¹⁶, tendo sido explorada e rentabilizada nos seus processos de (re)escrita e génese literárias, partindo do princípio operativo de que qualquer discurso é condicionado pelas instâncias discursivas já preexistentes: escrever é sempre reescrever. Assim, o mecanismo de escrita aporta-se no decalque dos paradigmas e pressupostos clássicos e o conceito de *copia*, utilizado desde Cícero e Quintiliano²¹⁷, desenvolve-se na dualidade: *res* e *verba*. A *res* integrava a *copia argumentorum*, a *copia exemplorum* ou ainda a *copia sententiarum*, articulando-se num domínio da *inventio*. Por outro lado os *verba* apresentam as suas valências ao nível dos tropos e das figuras verbais na expressão da *elocutio*. *Copia rerum* e *copia verborum* são assim indissociáveis no processo de escrita humanista, estruturantes nas seis partes do discurso: *exordium*, *narratio*, *divisio*, *confirmatio*, *confutatio*, *conclusio*, «les moyens d’acquérir la *copia* sont ici naturalisés dans un discours continu, infiniment extensible, qui laisse proliférer les *verba* pour découvrir d’éventuelles *res* [...]la variété est le principe directeur: l’abondance des textures et des couleurs rhétoriques va de pair avec la diversité des matériaux ou des *topoi*²¹⁸».

O método de escrita das produções humanistas - das quais Rodolfo Agricola é um exemplo paradigmático, com o seu *De formando Studio* (1484)- revela que o segredo de um discurso fértil e abundante reside neste método dialéctico²¹⁹, “bien plus proche d’Érasme est Rodolphe Agricola, l’un des principaux érudits par l’entremise desquels les desseins et les méthodes d’humanistes italiens comme Lorenzo Valla, gagnèrent les milieux culturels de l’Europe du Nord à la fin du XV siècle. Agricola envisage un processus constant d’absorption et de re-production créatrice”²²⁰. Agricola na sua *De inuentione dialectica* analisa os lugares da *inventio*, dando primazia à arte da *copia dicendi* e enumera as técnicas e expedientes próprios no domínio sobre as paixões – *copia argumentorum*, «on l’a dit, ce peut être une

²¹⁶ Aulus Gellius propunha já *copiae cornu* como título de miscelâneas *in noctes Atticae*, praef. 6, I, VIII, 1

²¹⁷ Cícero, *Brutus* XIII, 51; *Orator* LXIX, 231; Quintiliano, *Insti. Orat* II, IV, 4; VIII, II, 17, X, I, 62; X, III, 2; X, V, 22. II livro das *Institutiones*: a *imitatio* é uma etapa importante na aquisição dos *copia* – etapa transitória entre os preceitos retóricos e um produto ideal de discurso – modalidade principal da *exercitatio*. Quintiliano chama ainda a atenção para a relevância de análise e amadurecimento de uma obra a partir da sua integralidade e não por intermédio de excertos pois o contexto é fundamental “*perlectus liber utique ex integro resumendus*” *Inst.* X, I, 20. Quintiliano fala ainda da definição de paráfrase, enquanto teoria complementar que derroga a tradução ciceroniana palavra por palavra. Vide Quintiliano. *Insti. Orat.* X, V, 5. Cf Cícero, *De finibus* I, II, 6 *De orator*: I, XXXIV, 154-155.

²¹⁸ Terence Cave (1997) : 281.

²¹⁹ A propósito do lugar da dialéctica do Renascimento e em particular em Lorenzo Valla e Rodolfo Agricola vide C. Vasoli (1968).

²²⁰ Terence Cave (1997) : 40.

source d'erreur que de tenir la relation entre *res* et *verba* pour exactement parallèle à celle qui unit *inventio* et *elocutio*²²¹».

À luz destes fundamentos, L. Green e J. J. Murphy²²² comprovam que os trabalhos de Aristóteles, Cícero, Quintiliano constituem os paradigmas retóricos mais sublimes e inspiradores, os mais comentados e copiados, reeditados e estudados, durante os séculos XV e XVI. As ideias fundacionais dos géneros retóricos e das partes do discurso foram formalizadas por Aristóteles e, na sua generalidade, foram absorvidas por Cícero. Através dos tratados *De oratore*, *Brutus* e *Orator* de Cícero²²³ e da *Institutio Oratoria* de Quintiliano, o homem renascentista aprendia o sentido da retórica, que se assume como expressão da consciência humanista, na procura de um ideal estilístico, formal, configurador da dignidade e beleza discursivas²²⁴.

Através das edições de autores latinos, que se difundiram por mérito da imprensa, os humanistas desenvolveram técnicas de crítica textual, estudaram a ortografia latina, gramática, retórica, história antiga e mitologia, bem como arqueologia, epigrafia. As *Declamationes* de Séneca-o-Velho também tiveram uma influência crescente na educação retórica²²⁵, os primeiros textos impressos em Nápoles (1475) e mais tarde em Veneza (1490). Erasmo de Roterdão, na sua edição de Séneca (1529) recomendara a Rodolfo Agricola a escrita das *Declamationes*, o que o terá levado a fazer um comentário inacabado das *controversiae* de Séneca (Basle 1529). O comentário escrito por Juan Pérez de Toledo, sob o título "*Progymnasmata artis retoricae*", Alcalá de Henares (1539), oferece-nos uma introdução sobre a retórica clássica. P. O. Kristeller afirma o seguinte: «even more obvious and perhaps more important is the humanist contribution in the case of those Greek texts which had never been translated into Latin during the Middle Ages. Moreover, there are other ancient philosophers besides Aristotels of whom the Middle Ages knew only some works, as Plato, Sextus ad Proclus; or nothing at all such as Epicurus, Epictetus or Plotinus; and if we include the more popular and more widely read authors, Xenophon, Plutarch or Lucian²²⁶».

²²¹ Idem: 46. A este propósito vide ainda J.-C. Margolin (1981).

²²² L.Green e J.J. Murphy (ed), 1981: 13

²²³«For whereas some of his works, such as the *De inventione* and *De officiis* were commonly used during the Middle Ages» in Paul Oskar Kristeller (1961):14.

²²⁴ Ernesto Grassi, (1980).

²²⁵«the humanists produced a vast body of commentaries on the various Latin authors, which are the direct result of their teaching activity and in which they incorporated their philological and historical knowledge as well as their critical judgment. This body of literature is undoubtedly related to the commentaries on Latin authors written by medieval grammarians, but the extent of this connection remains to be investigated, and there is reason to believe that the humanist commentaries became gradually more critical and more scholarly in the course of the Renaissance period» in Paul Oskar Kristeller (1961): 15.

²²⁶Paul Oskar Kristeller, (1972): 83.

Os humanistas foram igualmente seguidores dos autores do período helenístico, sobretudo a partir do século I d.C., cujas escolas de gramática e de retórica centravam muita da sua atenção nos exercícios preliminares de composição, instrumentos de aplicação concreta dos géneros dos discursos retóricos e os valores ético-pedagógicos do mundo antigo. A recuperação da história como material escolar facilita este diálogo com a retórica, promovendo a apreensão das técnicas discursivas, a par do desenvolvimento de uma consciência moral, direccionada para o serviço do bem público e cívico²²⁷. Os exercícios *progymnásticos* foram, por isso e compreensivelmente, vivificantes na cultura e teorização retórica do Renascimento. Acolhidos da Escola Helenística, estes exercícios preparatórios (orais e escritos) bem como os seus *paradeigmata* tomados de historiadores antigos contribuíram para a integração da Filologia e da Literatura no centro do programa Retórico²²⁸.

Marc Fumaroli afirma “la souplesse vivante recommandée par Cicerón est elle-même à l’origine de la doctrine tardive d’Hermogène, qui introduit une pensée du style à facettes, admirable combinatoire de ce qu’il nomme «idées»: pureté, noblesse, rudesse, éclat, vigueur, beauté, vivacité, naïveté, saveur, piquant, sincérité, habilité²²⁹”. O humanista Rodolfo Agricola terá traduzido para latim, em 1478, o texto grego de Aftónio e em 1507 e terá sido impresso nos prelos de Bolonha uma nova tradução a cargo de Giovanni Maria Cataneo. Neste período florescente e dinâmico culturalmente, encontramos em 1532 uma tradução latina de Agricola, editada por Alaard de Amesterdão e ainda em 1542, uma amálgama de traduções latinas de Agricola e Alaard levadas a cabo por Reinhard Lorich, edições que se multiplicaram e foram sendo progressivamente revistas e alargadas. A propósito da relevância destes exercícios na mundividência renascentista Desrosiers-Bonin apresentou em Bolonha, aquando o Congresso da International Society for the History of Rhetoric (2010) uma interessante comunicação, que visava aproximar o III Livro (1546) de Rabelais à tradição progymnástica, no decalque da versão de Aftónio. Assim, a dinâmica destes exercícios é sistematizada através dos 14 exercícios:

Fábula: *μῦθος, fabula*

Narração: *διαγῆμα, narratio*

²²⁷«Il est importante aussi de souligner que la référence à l’histoire déborde le cadre bien défini de la déclamation dite historique pour s’approprier les buts de la peinture éthique.» in Bernard Schouler, «Avant-propos», in *Clio sous le regard d’Hermès, L’utilisation de l’histoire dans la rhétorique ancienne de l’époque hellénistique à l’Antiquité tardive*, Actes du colloque international de Montpellier (18-20octobre 2007) edités par Pierre-Louis Malosse, Marie-Pierre Noël et Bernard Schouler, Edizioni dell’Orso Alessandria, 2010.

²²⁸ Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Éditions Seuil, Paris,1958; Teresa Morgan, *Literate education in the hellenistic and roman worlds*, Cambridge University Press, 2007

²²⁹ M. Fumaroli (2002) : XV.

Cria: *χρεια, chreia*
Provérbio ou máxima, ou aforismo, ou sentença: *γνωμη*
Refutação ou contestação: *ανασκευη, restructio, subversio*
Confirmação: *κατασκευη, confirmatio ou adseveratio*)
Lugar comum: *κοινος τοπος, locus communis*
Eucómio: *εγκωμιον, laus*
Vitupério: *ψογος, vituperatio*
Comparação ou paralelo: *συγκρισις, comparatio*
Etopeia: *ηθοποια, ethoroeia*
Descrição: *εκφρασις, comparatio*
Tese: *θεσις, consultatio*
Proposta: *νομον εισφορα, legislatio*

Estes exercícios formavam um programa integral de educação e progressivo de aprendizagem: desde a familiaridade com o caudal cultural de grandes autores, até ao domínio mais técnico na prática da gramática, alargamento léxico-semântico, aprimoramento do estilo e da linguagem²³⁰. A *legislatio* ocupava o último lugar num *corpus* de catorze exercícios de Aftónio, justificado pela necessidade do aluno em adquirir uma longa e proficiente perícia compositiva nos exercícios anteriores. Os exercícios preliminares de retórica gizavam a aprendizagem e desenvolvimento das cinco etapas do discurso: a *inventio, dispositio, memoria, elocutio, actio*. Frances Yates, na sua *The Art of Memory*²³¹, demonstra que a memória não é apenas uma faculdade passível de ser desenvolvida, é também uma arte da qual o poeta Simónides se serve num cruzamento com a imagem. A citação quiástica do autor apela nesse sentido: a pintura é uma poesia muda e a poesia uma pintura falante. Este cruzamento semiótico é fértil para analisarmos um potencial importante dos *progymnasmata* – o poder *ecfrástico*²³². Estas virtualidades dos *progymnasmata* prendem-se intimamente com o estudo filológico do *genus sententiarum*, vejamos portanto qual o elo de causalidade e conexão entre eles.

²³⁰ «Il possède donc un double objectif: d'une part, mieux comprendre cette 'philosophie métisse' qu'est la philosophie romaine; d'autre part, puiser dans la rhétorique antique le matériau d'une réflexion pédagogique contemporaine sur l'écriture de la philosophie» proferido por Marie Humeau em ocasião do congresso *International Society for History of Rhetoric em Bolonha*, com a comunicação intitulada «Dynamique de la paraphrase: des exercices rhétorique à la traduction commentée dans la philosophie romaine».

²³¹ F. Yates, (1975).

²³² Ruth Webb, (2009):17 «The *Progymnasmata* – the elementary exercises in rhetoric which contain the first definitions of *ekphrasis*».

O processo ecfrástico constitui um método de descrição de trabalhos de arte, uma representação verbal de uma representação visual, numa reconstituição ‘bringing before the eyes’²³³. A *emphasis* dada a estas definições dos antigos de *ecfrasis*, além das suas características formais ou referenciais, radicam na essência de um único objectivo, fazer dos ouvintes espectadores, independentemente de qualquer técnica verbal necessária, que seja composta em prosa ou em verso, incidindo sobre qualquer assunto. Os *Progymnasmata* integraram este fenómeno descritivo na concepção da palavra enquanto força actuante sobre o ouvinte²³⁴. A definição apresentada por Téon nos seus *Progymnasmata* é a de que um discurso tem de conseguir reportar o assunto de forma expressiva aos olhos do leitor. O objectivo primeiro do programa destes exercícios retóricos é promover a aprendizagem das regras, das habilidades linguísticas, de forma a viabilizar diferentes tipos de composição, munindo os cidadãos de técnicas para manusearem com proficiência os seus conhecimentos e desempenharem activamente as suas funções, seja enquanto leitores, falantes ou ouvintes. Por esse facto, os exercícios estão organizados em várias fases, estádios progressivos e transitórios de leitura e fala. O caudal dos textos clássicos era um lugar comum à inspiração, onde constavam autores considerados *monumenta aemulationis*.

As definições antigas e modernas têm como traço comum a supremacia e o primado do visual. Contudo e paradoxalmente, se aqui reside a conexão reside também a diferença pois se na definição moderna o visual/imagem é a qualidade do referente, o que chega a ser em certas situações a própria representação, na definição clássica, o impacto da *ecfrasis* e a projecção do visual é a tradução/interpretação do perceptível, *imitatio* que dá ao ouvinte a ilusão visual. Assim, o que é imitado /reproduzido pela *ecfrasis* não é a realidade mas a percepção dessa realidade. A palavra não descreve a realidade, mas representa-a visualmente. Os *Progymnasmata* visavam disponibilizar a chave de um processo heurístico e de aprendizagem, através de um programa educativo e propedêutico que articulasse memória, linguagem, e emoção. Estes exercícios são a pedra de toque do processo educativo, que marca a transição do estudo da gramática para o da retórica, relacionando um conjunto de conceitos literários, linguísticos e éticos. Esta é a plataforma segura para um primeiro contacto com a composição literária²³⁵.

²³³Sara Newman, (2002): 1-23.

²³⁴ «Words are credited with ability to make absent things seem present to the spellbound listeners to control the contents of the most intimate of faculties the imagination», in Ruth Webb, (2009), cap 1, p. 20.

²³⁵ A *cria* congrega exercícios gramaticais de reescrita de uma frase simples explorando os seus significados sob diferentes formas. Outros exercícios desenvolvem os mecanismos argumentativos partindo de uma fábula (muthos) usando um animal que ilustre uma moralidade através dos exercícios de elogio, refutação e contraditório para que no fim se introduza a máxima/lei/lugar comum. Existe ainda uma outra técnica, a

Neste sentido, a utilização dos tropos não é inócua ou irrelevante pois todo e qualquer falante que mobiliza com sucesso a *ecfrasis* é sempre um pintor metafórico²³⁶. A *ecfrasis* radica na função da linguagem que detém a força e o poder de mobilização do ouvinte. Na sequência apresentada por Téon, a *ecfrasis* é o quinto exercício que se sucede imediatamente ao *koinos topos* (lugar comum), inserção esta que nem sempre é consensual e algumas vezes discutível por Hermógenes, que a localiza preferencialmente a seguir à comparação.

A tríade sofística (Téon, Hermógenes e Aftónio –IV a.C) é no entanto unânime na macro definição de *ecfrasis* quando incide o foco no efeito e na repercussão que surte no ouvinte, pela capacidade de representação. A ideia aristotélica de ‘placing before the eyes’ está adjacente ao poder da metáfora o que coloca a *ecfrasis* numa linha de sinonímia, na correspondência retórica e relação directa à de *energeia*. O recurso sistemático à linguagem metafórica é uma das pedras de toque da *ecfrasis*²³⁷.

No livro VIII das *Institutio Oratoria*, Quintiliano reconhece que para se imprimir *energeia* na audiência os recursos linguísticos devem passar por frases simples, breves, lapidares, escolhas vocabulares criteriosas Como traços integrantes da *ecfrasis* temos *enargeia* e a *energeia* que apresentam não só uma aproximação etimológica mas também semântico-pragmática. *Enargeia* aproxima-se do étimo latino de *evidentia*, que não é mais do que a qualidade da linguagem que apela à imaginação da audiência²³⁸. A linguagem articula-se desta forma com outras virtualidades mnemónicas e de imaginação. Para Quintiliano uma sentença breve – *brevis nuntius* – encerra a informação necessária para arrebatá-las as emoções. O autor enfatiza também a ideia chave de que a imagem deve ser um *secundum verum*. Desta forma, a *enargeia* é mais do que uma figura do discurso e com actuação mais lata do que um fenómeno linguístico:

«The close connection between visualization and memory in ancient thought is further underlined by the importance of visual images in ancient theories and techniques of memorization. Plutarch extends the metaphor further when he compares the fleeting images produced by ordinary sensation on the soul by the sight of the beloved which is like a painting burned on with

prosopopeia/etopeia – que não é mais do que um discurso numa determinada situação com a composição de uma *ecfrasis*. Nota bene: Etopeia: lat ethopeia < grego...: descrição do carácter e dos costumes, descrição que tem por objecto os costumes, o carácter e as qualidades morais de um personagem.

²³⁶ Sara Newman (2002): 27.

²³⁷ Na oratória deliberativa, a *ecfrasis* leva o falante a persuadir a audiência, nos discursos judiciais a *ecfrasis* amplifica e enfatiza determinadas premissas e proposições, no epidíctico pretende deleitar e surtir prazer.

²³⁸ «In the case of *enargeia* his advice varies between the enigmatic and the illuminating. The vagueness about the linguistic aspects of *enargeia* and the confidence in its powers displayed by rhetoricians are significant. They point to the complexities of a phenomenon which goes beyond the normal functions of language and which can often only be expressed as in the case of *ekphrasis* itself by recourse to metaphor and simile. They are also a consequence of the way in which language and image were thought to interact in the mind of both speaker and listener.» in Ruth Webb (2009): 97.

encaustic [...] The production of enargeia involved competence which was more than simply lexical; rather it was a cultural competence a familiarity with the key values of a culture and the images attached to them. The audience's own cultura competence was and still is a crucial factor in the reception of enargeia and mean that we as modern readers with our own array of potent images will not always find ancient examples as vivid and compelling as the original audience might have done possessing as we do a different visual vocabulary with different associations²³⁹».

Torna-se ainda pertinente sublinhar o contributo relevante que alguns humanistas deixaram no âmbito da crítica textual de autores como Isócrates, Demóstenes, Heródoto, Tucídides, Políbio, Homero ou Hesíodo. A partir deste legado epistémico Valla empenhou-se pela reforma da lógica, Agricola dedicou-se a domínios morais, religiosos e educativos. Agricola, Erasmo e Melanchthon, por sua vez promoveram livros de *loci communes*, mananciais de axiomas e tropos, instrumentos de composição literária. Grande parte da produção literária, sob a forma de tratados de filosofia moral, é da autoria de Petrarca, Salutati, Bruni, Valla, exibindo a sua originalidade na coerência, no método, no ecletismo²⁴⁰, harmonizado com elegância, clareza e estilo, numa eloquência apurada e caldeado nesta mundividência da antiguidade clássica:

«It appears in the studied elegance of literary expression, in the increasing use made of classical source materials, in the greater knowledge of history and the critical methods, and also sometimes in emphasis on new problems. Their main charges are against the bad Latin style of the medieval authors, against their ignorance of ancient history and literature, and against their concern for supposedly useless questions. Their domains were the fields of grammar, rhetoric, poetry, history, and the study of the Greek and Latin authors. They also expanded into the field of moral philosophy, and they made some attempts to invade the field of logic, which were chiefly attempts to reduce logic to rhetoric²⁴¹»

²³⁹ Ruth Webb (2009):104.

²⁴⁰ Este legado foi deixado a muitos sucessores como o filósofo do século XVIII, Vico, cuja erudição e interesse pela filosofia da linguagem se deve a estes humanistas.

²⁴¹ Vide R. McKeon (1935): 105 e seg.

Conclusão: A literatura de sentenças: a *multiplex imitatio* e a *uox universalis* da Antiguidade

A mundividência renascentista tem como pano de fundo a *renouatio studiorum* da Antiguidade e a invocação epistémica de uma memória fundacional. As elites culturais europeias confiavam numa herança e pertença comuns, a partir da assimilação dos *fundamenta* greco-latinos. A actividade intelectual desenvolvia-se em torno de um denominador comum: a confiança no Homem, criado à imagem e semelhança de Deus, emanação divina, a par de um ideal cívico de *homo eloquens* e *homo politicus*. Assim, a *enkyklios paideia* apresentava um programa enciclopédico, aglutinador de *tecnai* que visavam a formação integral do *ethos*, assente na *elegantia* e *eloquentia* das formas clássicas. A primeira geração de humanistas promove os *curricula* dos *studia humanitati*, segundo o método filológico da *multiplex imitatio*.

A originalidade do pensamento renascentista está na forma como desenvolve a inspiração mitológica clássica, conciliada tantas vezes com a Sagrada Escritura e na presença da História, disciplina informadora e renovadora dos horizontes ideológicos. Esta disciplina não só permite conhecer as raízes estético-ideológicas como disponibiliza os seus *exempla* ao serviço da pedagogia ético-moral. A recepção dos modelos antigos vai favorecer e orientar a tratadística e a literatura de carácter doutrinário e político. A articulação da História, Pedagogia e Retórica é cerzida no reconhecimento da *dignitas homini*, na sublimação estética do humano, na crença prometeica de superação da natureza, ao encontro da *uera sapientia*.

A descoberta dos textos clássicos e o estudo levado a cabo pelos primeiros humanistas – Petrarca, Salutati, Bruni, Valla – permitiram a compilação de um corpus filosófico e retórico. A Retórica, *mater disciplinarum*, no seu método hermenêutico reincorpora uma *uox universalis* e promove um mecanismo de escrita e reescrita, de génese e criação literária, subsidiárias da *mimesis* textual. Neste processo de *copia* e (cornu)copia interagem muitas figuras de pensamento e linguagem, de *ornatio* e *amplificatio*, presentes tanto ao nível da *res* como dos *uerba*, organizados em *loci communes* e perceptíveis na literatura sentenciosa.

A *imitatio* regula-se, assim, nesta complementaridade da *humanitas* e da *pietas* e é repensada de forma desassombrada pelos humanistas que imprimem as suas “variações” epistémicas onde reside muitas vezes a sua originalidade. Esta questão da originalidade assume-se como uma discussão central no Renascimento, já que o eclectismo e a combinação de modelos, representados no símile Lucreciano da abelha, que Séneca e Petrarca acolhem e difundem, se torna o método preferencial adoptado pelos humanistas. Lorenzo Valla dará

expressão acabada deste ideal de eclectismo estético-ideológico nas suas *Elegantiae Linguae Latinae*.

O humanismo filológico entretece-se, assim, nesta dialéctica de *imitatio* e *renouatio*, formalizada na *sententia*, um enunciado conciso e lapidar que reforça a riqueza conceptual. A citação converte-se, deste modo, na reinterpretação de um sentido, transposto para um novo contexto e favorecido pela *auctoritas*, uma intertextualidade discursiva que enforma a literatura de sentenças.

I PARTE

**O HUMANISTA DOMINICANO FREI LUÍS DE GRANADA E A SUA LITERATURA DE
ESPIRITUALIDADE NO RENASCIMENTO**

Frei Luís de Granada: uma presença no panorama cultural de Portugal e Espanha e um contributo literário internacional

«Fray Luís pertenece al Renacimiento, al Humanismo Cristiano de toda la Península Ibérica, y será posible encuadrarlo en la Historia de la Literatura Portuguesa com tanta justicia como en la nuestra²⁴²»

Antes de nos centrarmos na figura de Frei Luís de Granada e na sua produção literária é imperioso circunscrever e emoldurar, em traços largos, aquele que foi o ambiente sócio-cultural de Quinhentos na cidade que o viu nascer. A cidade de Granada, no espaço e tempo coevos ao dominicano, apresentava uma fisionomia complexa, titubeante, palco de movimentações ideológicas, que explicam por si só uma espiritualidade pregnante e acesa na sociedade.

O enquadramento da vida e obra de Frei Luís de Granada neste húmus sócio-cultural permite-nos reconhecer, com mais legitimidade, as principais influências – apologéticas, doutrinárias, filosófico-morais, retórico-argumentativas - às quais o autor foi permeável da mesma forma que nos permite identificar quais as figuras e contingências, que viriam moldar a personalidade do dominicano. Na verdade, os últimos anos de quatrocentos e primeiros de quinhentos, marcados pela reconquista dos reis Católicos, foram decisivos na reconstrução de uma cidade talhada, desde logo, para a educação e empenhada na reinserção dos mouriscos. Aquando a sua conquista, a cidade de Granada foi alvo de uma ampla transformação urbana, impulsionada pela construção do convento e da Igreja de Santa Cruz de S.Domingo, fundado por Isabel de Castilha em 1501, num terreno denominado por Realejo.

Este cenário de crmandade foi um terreno fértil para os projectos e acções de Frei Hernando Talavera, o primeiro arcebispo de Granada e confessor dos reis Católicos²⁴³. Numa altura de recém conquista, em 1492, acciona-se um programa ‘Colegio de la doctrina’, destinado principalmente à educação dos meninos mouriscos assim como o ‘Colegio-Seminario de San Cecilio’ para a formação do clero²⁴⁴. O perfil aberto, receptivo e permeável do humanista Talavera (1492-1507)²⁴⁵ deixava antever um cenário promissor e alimentava a esperança na abertura a novas correntes do humanismo, irradiadas a partir de Itália e disseminadas já por toda a Europa. Este humanista instituiu em Granada um programa educativo, que contou com o real patronato e vingou segundo uma concepção moderna e

²⁴²Manuel López Muñoz, (2000):

²⁴³ Sobre a vida do arcebispo Talavera vide, Fidel Fernández Martínez, (1942).

²⁴⁴ Cf. M. López, (1986): 35-68.

²⁴⁵ F. González Hernández (1969): 143-174; vide ainda a propósito P.Félix González Olmedo (1931).

inovadora, assente, sobretudo, na prevalência dos méritos sobre qualquer outro privilégio social ou familiar.

O bispado de Talavera é, ainda, contemporâneo do primeiro alcaido de Allambra²⁴⁶, Capitão Geral do Reino de Granada, Don Íñigo López de Mendonza, Conde de Tendilla: um dos mais importantes mecenas do humanismo do primeiro renascimento espanhol. Enquanto embaixador dos reis Católicos, e durante a sua passagem por Itália (1486-1487), Don Íñigo contactou com alguns códigos latinos e foi inspirado e seduzido por um pensamento e espírito inflamados da Europa, fazendo-se acompanhar de um outro grande humanista Pedro Mártir de Anglería, que viria a ser mestre dos filhos do conde e com quem o nosso Luís de Sarria viria, também, a privar. A morte de Anglería e anos mais tarde a de Talavera estagnou o patronato régio, agora transferido e personalizado na figura de Cisneros, que refreou este fulgor cultural e estancou, precocemente, os frutos para os quais poderia ter estado vocacionada a sociedade granadina.

Ainda neste cenário, é pertinente referir dois símbolos arquitectónicos de grande interesse cultural e que nos dão conta destas movimentações sócio-doutrinárias: a fundação régia da Capela Real, edificada junto aos colégios, e a fachada da Chancelaria²⁴⁷. A primeira empresa materializa uma ideologia de monarquia nacional, que marca uma clara transição para a Idade Moderna, uma manifestação política representativa de um culminar de preocupações sociais e culturais. Aduz-se, ainda, o facto da capela evidenciar um plano arquitectónico sóbrio, inspirada nas igrejas mendicantes, numa resposta espiritual às inquietudes da Reforma Católica, cuja manifestação é anterior à Reforma Protestante.

A segunda, a fachada da Chancelaria representa a imponente imagem da Monarquia absoluta e plena, com uma arquitectura que denuncia uma reflexão madura sobre o classicismo renascentista e maneirista. Durante estas movimentações culturais, políticas e religiosas pressupõe-se o começo e o fim da vida do dominicano.

A cidade viveu um momento decisivo com a presença imperial, efémera mas indelével, contando com o contributo dos funcionários de Tendilla, um modelo de aristocrata. As tendências culturais e artísticas vão desenvolver-se por iniciativa e apoio imperial e sob a supervisão de tão valiosos administradores, um foco catalisador para todo o mundo hispânico.

²⁴⁶ Álvaro Huerga, (1991): 185-206.

²⁴⁷ Ignacio Henares Cuéllar, (1993): 42.

Mais tarde, com a passagem do imperador Carlos V²⁴⁸ pela cidade de Allambra, em 1526, relançar-se-ia, ostensivamente, a vida cultural granadina, através de um programa governativo, que se fundamentava na unidade política e cultural e no qual a língua de Roma assumia o valor ecuménico do catolicismo. Na sessão, que contou com a presença do imperador da Capela Real granadina bem como de bispos e Letrados da corte tomou-se a seguinte resolução: “hazer y edificar en la dicha ciudad de Granada, como cabeza del dicho Reyno, un Colegio de Lógica e Philosophia e Teologia e Cânones²⁴⁹”.

A 14 de Julho de 1531 o Papa Clemente VII lavra na Bula Fundacional da Universidade de Granada, exactamente com os mesmos privilégios já outorgados em Bolonha, Paris, Salamanca e Alcalá. Contudo, a Universidade não adquirira autonomia antes de 1769, altura em que se emancipara do poder eclesiástico.

A fixação da corte do Imperador Carlos em Allambra incentivou muitos artistas, humanistas, viajantes, atraídos pela curiosidade o esplendor régio, a visitar a cidade, como foi o caso do gramático belga Nicolás Clenardo - preceptor de grego do filho de D. Luís de Mendonza - e do embaixador polaco Juan Dantisco, amigo de Erasmo. Esta oportunidade de encontro e convívio de personalidades de relevo do panorama cultural europeu, revelou-se um estímulo importante para o desenvolvimento do pensamento das *litterae humaniores*. De entre alguns dos escritores mais veneráveis destacam-se Diego Álvarez - que escreve sobre temas teológicos- Bartolomé Barrientos, catedrático de Salamanca- que escreve sobre gramática, filosofia e física- Fray Hernando del Castillo, um dos homens mais eminentes do seu tempo, conselheiro de Filipe II e autor de uma *Historia General de santo Domingo y de su orden*, Pedro Guerra de Lorca, Fray Luís Ponce de León, Francisco Suárez – que estudou em Alcalá e Salamanca e que viveu depois em Coimbra e Roma.

²⁴⁸ Sobre o discurso da coroa pronunciado em Santiago nas Cortes de 1520, vide Pedro Ruiz de la Mota (bispo de Badajoz) s.n., 1990.

²⁴⁹ Bula Fundacional de la Universidad de Granada, ed.. introd. e trad. de E. Lapresa Molina, Granada, 1982: 16.

Biografia do dominicano e influências teológico-doutrinárias

Frei Luís de Granada nasce a 31 de Dezembro de 1504, com o nome de baptismo de Luís de Sarria, no seio de uma família oriunda da Galiza, numa casa no Realejo²⁵⁰, porta de frente para a Igreja de S. Domingos²⁵¹. Com apenas cinco anos de idade ficou órfão de pai e a sua mãe, de origens muito humildes, esforçara-se bastante, desde então, na educação do filho. Contudo, a sua formação coincide com o primeiro terço do século, um momento chave na renovação social do país e um contexto fértil e favorável a convulsões culturais, um cenário do qual soube tirar partido ao longo da sua vida²⁵².

A sua educação começou na “Escuela de doctrina”, fundada por Fray Hernando de Talavera, 1º arcebispo de Granada e humanista conhecido pela sua abertura e conhecimento e, já nestes primeiros anos, no Realejo, Frei Luís terá privado com escritores filiados no modelo de Nebrija, colhendo uma preparação sólida na gramática da língua. O seu percurso orientou-se para Allambra, onde usufruiu de uma formação humanista profunda, na sua condição de pajem dos filhos do conde de Tendilla. Na casa dos Mendoza em Alhambra, Luís recebeu os ensinamentos de mestres como Pedro Mártir de Anglería, de Juan de Vilches, Luís Pérez de Portillo e Fernán Núñez Guzmán²⁵³.

Vigoravam intensamente na altura os ideais missionários e as manifestação de desejos sinceros de integração política da Coroa. Devemos, por isso, ter como certo que o período correspondente à sua infância e adolescência vão ser passados debaixo do positivo exemplo de cristandade e sabedoria política, que Frei Talavera haveria traçado. Este foi um espírito que vingou e se manteve vivo entre os Tendilla, com quem os vínculos se estreitaram e as relações se fortaleceram de forma muito familiar²⁵⁴.

²⁵⁰ «Desafortunadamente, se han perdido recientemente, por falta de control de algunos Organismos y por la especulación del suelo, vários edificios de los más antiguos, entre ellos, precisamente la casa que fue donde nació y vivió fray Luís», in Enrique Villar Yebra, (1989): 46

²⁵¹ «La iglesia de Santo Domingo es, en todo los aspectos, la obra arquitectónica más importante de este sector de Granada, tanto en su aspecto exterior, como muestra su singular fachada, como en su interior, que presenta una grandiosa armonia de proporciones. Sus desconocidos tracasas labraron un renacimiento encantador, muestra muy bella de esas primitivas obras del Renacimiento Español que, en un principio, lo distinguieron del Renacimiento Italiano, porque aquellos artistas, venidos de Castilla, habian bebido en las fuentes del gótico, y hacían un arte de transición; lógico, porque el arte, al igual que la naturaleza, no procede generalmente a saltos aislados». Ibidem

²⁵² «Este hombre há nacido humilde, su madre era lavandera; él muchas veces vuelve los ojos al pasado remoto y ve a un niño que va de la mano com su madre a pedir un poço de comida en la portería de un convento. [...] Y como ahora este hombre, halagado por príncipes y reyes, sintiendo dentro de sí una poderosa e preclara inteligência, dueño de su pluma hasta el punto de hacer de la lengua castellana cuanto le place; como este hombre ahora, moral e intelctualmente poderoso» in Azorín (1944): 45.

²⁵³ A.Huerga, (1988): 7.

²⁵⁴ Ignacio Henares Cuéllar (1989):42.

Depois de um percurso consistente na afinação de valores, em 1524, Luís de Sarria solicitaria, de forma convicta, o ingresso no convento dominicano de Santa Cruz onde estudara Filosofia e Teologia até 1529. Teve como mestres personalidades ilustres para o Renascimento espanhol como Frei Alonso de Montúfar e Frei Alberto de Aguayo. Durante o noviciado, Frei Luís terá continuado a frequentar, assiduamente, a residência de Tendilla, uma oportunidade que lhe permitiu estabelecer contactos com os humanistas e preceptores de referência.

A sua formação viria a completar-se, mais tarde, no convento no Colégio Mayor de San Gregorio de Valladolid, onde cursou teologia a 11 de Junho de 1529 e permaneceu até 1534, altura em que abdicara do patronímico de Sarria em favor do topónimo de Granada: «ennoblecimiento a Granada dos veces: com el nacimiento y el apellido»²⁵⁵. Durante estes anos, recebeu uma formação variada e integral, aprofundando preceitos de Filosofia, Teologia e das Sagradas Escrituras, a par de um contacto assíduo com autores como Aristóteles, Platão, Cícero, Séneca, Plínio, S. Agostinho e com muitas obras espirituais do norte de Itália²⁵⁶. Teve como seus condiscípulos Bartolomé Carranza, Melchor Cano e Francisco de la Cerda e, neste convento, aprimorou o método de reflexão, descobriu o mistério de Cristo e consagrou-se à vida interior e afectiva da oração, na prática cristã sob a forte influência de Juan d'Ávila²⁵⁷.

Frei Luís de Granada sentiu também a vocação de viajar para a América, tendo chegado a inscrever-se como voluntário num grupo de missionários e viajado para Sevilla com o intuito de embarcar em 1534. No entanto, a obediência pela ordem refreara esse impulso e encaminhara-o antes para Córdoba, onde se envolvera na restauração de Escalaceli. Em Córdoba privara mais directamente com Juan de Ávila, de quem se tornara amigo e com quem comungou um directório espiritual e um mesmo impulso reformista²⁵⁸.

Diego de Astudillo, mestre do nosso dominicano e confiante nas suas capacidades literárias, encomendara-lhe a edição da sua obra *Quaestiones super VIII libros Physicorum et duos de generatione et corruptione*, impressa em Valladolid em 1532. Nesta edição constava a apresentação do autor e um poema celebrativo da obra, composto por Frei Luís de Granada

²⁵⁵ M. Vázquez Siruela, *Memorial de Santos II*, f.495 in Bibliotheca Sacro Monte, ms (1-4).

²⁵⁶ Vide a este propósito Silva Dias, (1960): 300.

²⁵⁷ «While also remembered as an exceptional preacher, Juan de Ávila dedicated his life to the perfection of his spiritual exercises, among them a methodical form of mental prayer. For this original contribution to the development of early modern Spanish spirituality, he stands in a unique position alongside Francisco de Osuna and Ignacio de Loyola. His work helped lay the foundation for the spirituality of Teresa de Jesús and Juan de la Cruz» in Rady Roldán-Figueroa, (2010): 31. Preceitos teorizados por Granada no seu *Libro de la Oración y Meditación*; vide a este propósito Álvaro Huerga, (1988); Frei Luís de Granada fez a primeira biografia de Ávila, vide a propósito do magistério de Juan d'Ávila, vide Bruno Jereczek, (1971).

²⁵⁸ Vide Rafael Arce (1970); Malquiades Andrés Martín (1994).

em doze hexâmetros. Estas terão sido as primícias literárias do nosso dominicano que exibiu, desde logo, a mais refinada sensibilidade estética, tão minuciosamente apurada e ajustada ao gosto renascentista²⁵⁹, com uma vincada matriz clássica e com os ecos virgilianos e horacianos²⁶⁰. Frei Luís construiu e amadureceu um carácter eclético, crítico, exigente e insatisfeito, sempre bem orientado por mestres de renome. Era incontornável a sua vocação religiosa, aprimorada pelos valores afectivos, e que se fazia acompanhar de uma consciência vincada da necessidade de progressão e superação pela prática e exercício²⁶¹.

A nobreza de carácter e exemplaridade de conduta difundiram-se como seus principais traços de carácter e não tardou até que chegasse aos ouvidos do Cardeal Infante D. Henrique (1512-1580) e Arcebispo de Évora o afamado nome granadino. Na senda do bem espiritual dos seus diocesanos, o Cardeal pediu à ordem autorização para que Frei Luís de Granada se mudasse para Portugal. É em resposta a este convite que, em 1551, Granada chega a Portugal. A partir de então o dominicano transfília-se, definitivamente, para Portugal onde viria a morrer em 1588²⁶², depois da consumação e reconhecimento de vários contributos culturais e doutrinários.

Frei Luís de Granada, pela longevidade de que beneficiou, foi um testemunho e um contributo singulares para o desenvolvimento linguístico do século XVI²⁶³. Com apenas 43 anos, em 1556, o dominicano foi eleito provincial do Convento da Batalha, função que desempenhou com brio e mérito incontestáveis: «durante su prelacia floreció la religión, se reformaron las costumbres y prospero su ordene en el reino com nuevas fundaciones²⁶⁴».

Um estudioso francês, a propósito das causas que poderão ter motivado Granada a fixar-se em Portugal, afirma que a sua chegada se terá precipitado pela indexação de algumas

²⁵⁹ “Uno de los rasgos que la crítica hay destacado a la hora de estudiar el estilo literario de fray Luís de Granada, há sido, aparte de su profundidad y claridad de expresión, su frecuente visión, realista y próxima, de la naturaleza aallizada y descrita com una emocionante y emocionada minuciosidad”. in D.Sánchez Mesa Martín, (1988): 51.

²⁶⁰ Exemplar existente no espólio da Biblioteca Universitaria de Salamanca com a cota 37-1-24.

²⁶¹ Referências feitas em 3 cartas que Granada enviou a Escalaceli e Valladolid, em duas das quais responde ao convite feito pelo seu antigo companheiro Frei Bartolomeu Carranza de Miranda para que ingressasse no corpo docente do Colégio de S. Gregorio. A terceira é dirigida a um jovem dominicano Fray Luís de la Cruz, recém ingressado no mesmo Colégio. No seu conjunto as 3 missivas constituem simultaneamente uma explicação de um programa pessoal de vida e o esboço de um itinerário espiritual para todo o verdadeiro cristão.

²⁶² A decrepitude física de Frei Luís, nos seus últimos anos, chegou a ser quase proverbial pois na «vispera de la Magdalena del año 1586 abriéndole-se una pequeña rotura se le cayeron subitamente las tripas no pudiendo volver a su lugar, viendo que vivía se las ligaron en una Vanda de lienço, vivió así dos años, com admirable paciencia i conformidad com la Divina voluntad» in Francisco Pacheco, (1983): 41.

²⁶³ R.Menéndez Pidal, (1968): 5.

²⁶⁴ In Don Francisco Simonet, *Boletín del Centro Artístico de Granada*, publicación quincenal de Arte, Letras Y curiosidades granadinas, lunes 31 de Diciembre de 1838. Numero extraordinário publicado en motivo del III centenario de la muerte de Fray Luís de Granada y correspondientes a los números 55 y 56 de 1889.

das suas obras e pela conseqüente perseguição da Inquisição Espanhola²⁶⁵. No entanto, tal convicção é passível de ser rebatida pela ausência de provas a esse respeito²⁶⁶. Confirma-se, sim, que algumas das suas primeiras obras, como o *Guia de Pecadores* ou o *Libro de la Oración* terão sido postas nos primeiros índices da Inquisição, bem como tantas de outros autores como o seu mestre Juan de Ávila, no entanto é precário e precipitado justificarmos a sua vinda para Portugal por esse facto. Mas podemos aprofundar a questão.

Frei Luís de Granada ao exprimir determinados preceitos nas suas obras tais como a defesa da vida afectiva, a reflexão sobre a graça divina e até mesmo a hierarquização das virtudes, viu-se envolvido em discussões e polémicas de forma não premeditada²⁶⁷. Paralelamente a este facto, o convite que lhe foi endereçado para vir para Portugal não foge a uma prática corrente na época, principalmente por se tratar de um dos vultos luminares da Igreja, pela fama que granjeava e pelo proveito que poderia desempenhar a sua pregação e os seus escritos, na prática religiosa portuguesa. Frei Luís de Sousa na sua *História de S. Domingos* comprova-o pela unanimidade, admiração e respeito com que fora promovido Provincial da sua ordem no mosteiro da Batalha em 1557²⁶⁸.

O dominicano foi, assim, provincial por mais 30 anos, assumindo as funções de pregador eloquente e de escritor incomparável. Frei Luís de Granada mantinha também contactos salutareos com outras ordens religiosas como os franciscanos capuchinos portugueses e os franciscanos da Arrábida. Dividia o seu tempo entre o convento da Arrábida, o de Almada e a Igreja conventual da Caparica e exercia, desde 1555²⁶⁹.

Lembremos que na *Chronica da Companhia de Jesus na Província de Portugal*, Baltasar Teles, recordando as dificuldades e dissabores com os quais a Companhia de Jesus se deparou por altura da sua fixação em Évora, verbaliza a gratidão ao comentar a atitude do Cardeal D. Henrique: «Ajudou também muito a mudar dos pensamentos sinistros que de nós tinha a sancta conversasam, e boas advertências, que neste particular lhe dava o muy Religioso Padre frey Luis de Granada, da sagrada Ordem dos Prégadores, a quem devemos eternas obrigaçoens»²⁷⁰. A solicitude e simpatia para com a Companhia de Jesus é referida em muitas outras circunstâncias como em *Évora Ilustrada* do Padre António Franco que caracteriza a sua pregação como a de quem «sempre de coração estimou e amou muito a

²⁶⁵ Paul Rousselot, (1867); Álvaro Huerga, (1959): 33-356; José Gaos (1998).

²⁶⁶ Antonio Sanches Moguel, (1894).

²⁶⁷ Confrontos entre místicos e não místicos eram recorrentes em vários momentos históricos e os fundamentos que evitavam consensos prendiam-se com a posição perante a oração mental, o entendimento da Graça divina na vida humana, os critérios na hierarquização das virtudes. Vide Fr. Emília Culunga (1914), vol.IX, pp.209 e ssg.

²⁶⁸ Luís de Sousa, (1977).

²⁶⁹ Silva Dias, (1960).

²⁷⁰ Baltazar Telles, (1645-1647), I: 512.

Companhia»²⁷¹ ou ainda em Évora Gloriosa de Padre Francisco da Fonseca que distingue o dominicano como uma figura a quem a Companhia muito deve pela influência que exerceu junto de grandes vultos da Igreja como Frei Bartolomeu dos Mártires e Frei Bartolomeu Ferreira²⁷². Conhecemos ainda referências ao papel de Frei Luís em prol dos discípulos de Inácio de Loyola, como o Padre Francisco Rodrigues que relata, em 1566, ter sido dito por Leão Henriques, confessor do Cardeal, o seguinte: «ainda que a Companhia não fizesse outro serviço a Nosso Senhor senão povoar as Ordens religiosas de pessoas de espírito e letras, era muito assinalado o serviço que lhe fazia»²⁷³.

Paralelamente a uma boa recepção por parte das comunidades cristãs, Frei Luís conhecia ainda a admiração da corte, da qual beneficiou de alguns privilégios na divulgação das suas obra literárias²⁷⁴, como afirma o dominicano Simonet: «Siendo confesor de la Reina D.Catalina, viúva de Juan III y hermana del Emperador Carlos V, se le brindo com el Arzobispado de Braga, honra que declino el ilustre dominicano, como lo había hecho antes com el Obispado de Viséu y más tarde con el capelo cardenalicio, cuando en Octubre de 1572 cesó Fray Luís en el cargo de provincial recogióse al convento de Santo Domingo de Lisboa²⁷⁵».

Apesar da simpatia assumida da Rainha D. Catarina, Granada declinou o bispado de Braga como havia feito já com o de Viseu, sob a seguinte justificação: «le represento que era imposible aceptar aquella dignidad por ser superior a sua merecimientos e insoportable para sus hombros»²⁷⁶. Frei Luís de Granada recusa então o convite recomendando, de seguida, Frei Bartolomeu dos Mártires como seu substituto²⁷⁷:

«Sois reyes, sois príncipes, sois grandes señores : vosotros me habéis instado a que venga a vuestro lado. Hablo y escribo de modo que las gentes me aplauden y celebran. Vosotros tenéis palácios magníficos, carrozas, jóias. Así habéis acaso querido tener a quien, por don de Dios, com tanta facilidad y elegância habla y escribe. No me envanezco; visito vuestros palácios; os oigo atentamente; me presto a todos vuestros deseos; os digo sinceramente, pero com palabras blandas, mi parecer sobre los asuntos que sometéis a mi consulta. Pero nada más. Nada más

²⁷¹ António Franco, (1954): 225.

²⁷² Francisco da Fonseca Évora Gloriosa (1728):325.

²⁷³ Francisco Rodrigues, (1931), tomo I, vol 1: 491. Ainda a este propósito vide Maria Idalina Resina Rodrigues (2004): 445-459.

²⁷⁴ D. Juan López, (1615): 622; Juan de Marieta, (1615). Vide ainda a propósito Barbosa Machado, (1736) vol I: 109.

²⁷⁵ in Don Francisco Simonet, Boletín del Centro Artístico de Granada, publicación quincenal de Arte, Letras Y curiosidades granadinas, lunes 31 de Diciembre de 1838. Numero extraordinário publicado en motivo del III centenario de la muerte de Fray Luís de Granada y correspondientes a los números 55 y 56 de 1889. Jornal consultado no espólio da Universidade Complutense em Madrid.

²⁷⁶ in Diogo Barbosa Machado, (1736) vol I vol I p. 110.

²⁷⁷ Fr. Justo Cuervo, (1895): 41; vide ainda a propósito Raúl de Almeida Rolo, (1993), vol.2: 173-186.

porque lo demás, mi espíritu es para mi trabajo y para mi meditación. Vosotros lo teneis todo, pero no podeis tener la facultad más alta, más sublime que el hombre puede tener: la facultad de meditar. Estáis demasiado asidos a las cosas²⁷⁸»

Nesta fase da vida, Frei Luís de Granada centrava, cada vez mais, as suas preocupações e interesses intelectuais no estudo dos autores clássicos e, fundamentalmente, na tratadística retórica²⁷⁹, traços que dão forma e esculpem um percurso literário bem demarcado²⁸⁰. O interesse pela oratória conduziu-o à pregação e ao laborioso exercício apostólico, elevando este género literário ao esplendor da espiritualidade²⁸¹. No entanto, é de notar que este interesse e ênfase pela oratória, em Espanha foi de tal forma expressiva que, ao longo do século de Ouro, imprimiram-se mais de vinte tratados sobre a arte de pregar, convertendo-se a Retórica Eclesiástica de Granada no corolário deste acervo, cujas ideias têm na sua essência a matriz ciceroniana harmonizada com os santos padres²⁸².

Quanto à intensificação da sua actividade literária, J. J. A Blanco garante-nos que «no será hasta la segunda mitad de siglo cuando se dedique de lleno a escribir. Son los años de mayor esplendor de la literatura espiritual española, la cual, como es bien sabido, no se dirigia com carácter exclusivo a teólogos o a religiosos, lo que la obligava a ofrecer un estilo que la hiciese accesible a cualquier lector que por ella se interesara²⁸³». Mas continua dizendo que «dado el carácter afable y cordial del padre Granada, debía sentirse muy a gusto en este tipo de sermones, despertando la ternura y el dolor, el amor y el horror en sus oyentes, hecho que motivaba la masiva concurrencia de fieles a sua predicaciones, como él mismo relato a su amigo Fray Bartolomé de Carranza en la carta que le dirigió para informarle de las gestiones realizadas com objeto de intentar evitar la inclusión de sus obras en el Catálogo de Valdés.²⁸⁴».

²⁷⁸ Azorín, (1961): 23.

²⁷⁹ «La obra en la que fray Luís expone sus ideas sobre el estilo es su Retórica Eclesiástica. Si en ella se refiere a la oratoria, sus opiniones son perfectamente extensibles al resto de su producción literaria» in José Amate Blanco, (1989): 53.

²⁸⁰ «Habría que considerar, ante todo, la modalidad de vida en Fray Luís, bueno y sencillo, deja hacer y se niega a admitir las Mercedes que se le ofrecen. Su temperamento era fino, delicado; lo que él más amaba era el trabajo intelectual. Trabajava de la mañana a la noche». Ibidem

²⁸¹ M. Herreo Garcia, (1942): 27.

²⁸² *Ecclesiasticae rhetoricae siue de ratione concionandi libri sex, nunc primum in lucem editi, Authore R.P.F.Ludovico Granatense...*, Olyssipone, Exc. Antonius Riberius, expensis J.Hispani bibliopolae, Anno Domini, 1576: Liber Secundus, cap XIII – “De sententiarum & Epiphonematum ornamentis”; *Liber Quintus*, cap. XII – “De figuris sententiarum, ac primum de his, quae ad docendum magis pertinere identur”, p.79-83; 117 e sqq. Tradução, edição e comentário da obra feita pelo Professor Manuel López Muñoz; vide ainda Félix Herrero Salgado, (1993).

²⁸³ Juan José Amate Blanco, (1989):149.

²⁸⁴ Idem, 153.

Frei Luís de Granada no seu programa de instrução oratória e pregadora acentuava a indissociabilidade do conteúdo e da forma do sermão. O imperativo desenvolvia-se, por isso, na senda do ideal de proporção entre a *res* et *uerba*, pois eram muitos os pregadores dotados de erudição e agudeza de engenho mas com expressão fastidiosa, pouco eloquente e deleitosa²⁸⁵.

No reinado de Carlos I e principalmente com Felipe II, a língua espanhola converte-se no idioma universal, exibindo o máximo fulgor nas produções literárias²⁸⁶, muito por mérito de Valdés: «el estilo que tengo me es natural, y sin afectación ninguna, escribo como hablo; solamente tengo cuidado de usar de vocablos que signifiquen bien lo que quiero decir, y dígolo quanto más llanamente me es posible²⁸⁷». Os escritores primavam por uma estilística dotada de simetrias e contrastes, paralelismos e gradações e igualmente ricas no seu substracto doutrinário-ideológico. Frei Guevara defendia que a excelência de escrever dependia de formulações lapidares e sentenciosas, tecidas por palavras parcas mas criteriosas, que pudessem exprimir com clareza e profundidade o pensamento²⁸⁸. Esta mesma convicção é alimentada por Frei Luís de León, contemporâneo a Granada, que confessa na dedicatória do livro terceiro *De los Nombres de Cristo*:

«Y de estos son los que dicen que no hablo en romance porque no hablo destadamente y sin orden, y porque pongo en las palabras concierto y las escojo y les doy su lugar; porque piensan que hablar romance es hablar como se habla en el vulgo, y no conocen que el bien hablar no es común, sino negocio de particular juicio, así en lo que se dice como en la manera que se dice. Y negocio que de las palabras que todos hablan elige las que convienen, y mira el sonido de ellas, y aún cuenta a veces las letras, y las pesa y las mide, y las compone, para que no solamente digan con claridad lo que se pretende decir, sino también con armonia y dulzura²⁸⁹».

Esta apologia da condição artística e estética da língua literária através da selecção criteriosa e exacta das palavras distancia-se da linha seguida por Garcilaso de la Veja e de alguns outros humanistas, que se insurgiam em prol da ornamentação linguística mais exuberante e faustosa²⁹⁰. Quais são então as preferências literárias granadinas, qual o seu

²⁸⁵ Fray Luís de Granada, (1884): 6.

²⁸⁶ M. Garcia Blanco, (1967): 43.

²⁸⁷ J de Valdés, (1984): 189.

²⁸⁸ Vide Félix Herrero Salgado (1993).

²⁸⁸ Juan José Amate Blanco, (1989):149.

²⁸⁸ Op.Cit, p.153

²⁸⁸ Fray Luis de Granada, (1884): 6.

²⁸⁸ M. Garcia Blanco, (1967): 43.

²⁸⁸ J de Valdés, (1984).

²⁸⁹ Fray Luís de León, (1967), 4ª vol I: 687-688.

²⁹⁰ Radicava nesta convicção a génese daquela que viria a ser o gosto barroco.

programa filológico-literário? Sabido é já que o nosso Dominicano inspirava muitos coevos e vindouros²⁹¹, como no caso de Santa Teresa de Ávila²⁹²: «ante el lenguaje, es evidente que si el fraile dominico ejerce magistério sobre ella es porque la doctrina de sus escritos era presentada de manera accesible a la comprensión de las monjas carmelitas. Pero el padre Granada era hombre, no solo culto, sino verdaderamente docto. [...] parecerá conversar afablemente com su lector²⁹³».

É, igualmente, inegável e surpreendente o êxito que as obras de frei Luís de Granada conheceram, não só aquando a sua publicação e ainda em vida do autor mas também ao longo do século XVI, XVII e XVIII²⁹⁴. Traduzidas em diversas línguas, foi um autor lido em toda a Europa, havendo mesmo quem afirme que alguns edições integrais das suas obras embarcaram para o Novo Mundo, onde o Granadino terá sido apreciado com deleite, fruição²⁹⁵. O seu nome circulava pela Europa Católica bem como pelas colónias ibero-americanas, como comprova Luís Muñoz, num estudo minucioso sobre os contactos e as relações do Granadino, destacando inclusivamente que os seus livros conheceram várias edições em francês, italiano, alemão e latim²⁹⁶. As edições das obras de Frei Luís tiveram uma calorosa aceitação de entre a generalidade dos leigos, e principalmente entre a aristocracia mais devota. O próprio rei D.Felipe II, tinha muitos livros espirituais de Frei Luís de Granada, Teresa de Ávila e Louis de Blois. Os livros de Frei Luís eram igualmente lidos por D. Isabel²⁹⁷.

O ambiente histórico em Espanha era favorável e fértil à promoção e crescimento espirituais, como já vimos, mas não será ousado nem infundado afirmar que o mérito

²⁹¹ «unido a la brevedad de sus frases, imprime extraordinária amenidad a la forma de narrar y nos muestra hasta qué extremo el padre Granada utilizaba al escribir el mismo de sus sermones; estilo oratório inmerso en la más pura tradición romana y antecedente, en buena medida del que tiempo después, habría de crear la forma literária más representativa del siglo XX: el ensayo». in Juan José Amate Blanco, (1989): 158; « Así, há sucedido com el padre Granada, que, junto, a elogiosos testimonios entusiastas de Araújo Costa, Menéndez Pelayo Y Menéndez Pidal, Laín Entralgo, Astrana Marí, Sáinz Rodríguez, Ganivet, Lorca, etc, desde un punto de vista estrictamente literário, tiene en Pedro Salinas a un fino catador de su estilo y en maestro Azorín al principal, al más cariñoso y al más autorizado intérprete de fray Luís desde la óptica del lenguaje», in Agustín Turrado, (1989):160.

²⁹² Demonstrou a sua admiração numa carta dirigida em 1575 a propósito da fundação do convento de Villanueva de la Jara (1967), 4ª, vol I: 732-33, 606 e 632.

²⁹³ Juan José Amate Blanco (1989):151.

²⁹⁴ Um êxito coprovado com o exemplo do Libro de la oración y meditación que no seu primeiro ano de publicação contava com oito edições, justificadas pelas rapidez com que se esgotavam. Vide a este propósito os catálogos das obras impressas em Portugal nos séculos XVI e XVII de António Joaquim Anselmo (1926) e sobre o século XVII vide João Frederico de Gusmão Arouca (2003).

²⁹⁵ Agustín Turrado, O.P (1989):159; José Delgado García, (1993), vol.2:227-244; José Ramón Fernández Suárez, (1993), vol.2: 207-255; José M. Fornell (1993), vol.2: 245-246; Antonio Garcia del Moral; Antonio Román de la Rosa,(1993), vol.2: 247-284; Javier Torres Vela (1993), vol.2:447-448.

²⁹⁶ Luís Muñoz, (1639). Exemplar da obra pertencente ao espólio da Biblioteca Joanina da Universidade de Coimbra, Património da Humanidade, com a cota 4- A – 6 – 8 – 30.

²⁹⁷ Henry Kamen (2003): 449.

individual e o ecletismo do granadino, fizeram dele uma inspiração muito além do seu tempo²⁹⁸.

Acerca da impressão das obras granadinas e no que se refere à relação com os seus impressores, o estudioso Lázaro Sastre apresenta-nos um artigo interessante, onde coloca a seguinte questão: “Qué le hizo a fray Luís de Granada cambiar de impresores portugueses a salmantinos y dentro de éstos, abandonar a los Portonaris para conceder sus obras a Matías Gast y herederos?”²⁹⁹. A resposta é subliminar na carta que Granada escreve a Filipe II, a 19 de Janeiro de 1579: «Algunas personas insistieron conmigo, Católica Majestad, hiciese imprimir algunas escripturas mías en esta firma se podrían mejor perpetuar en las librerías comunes y defenderse de la injurias del tiempo; lo cual no podiera tan bien ser, andando ellos repartidos en muchos pedazos pequeños que fácilmente se pierden y desaparecen³⁰⁰». Contudo, Padre Huerga assinala que muitas das obras de Granada saíram à luz em formato de bolso e muitas edições foram publicadas sem esmero o que terá desagradado veementemente Frei Luís de Granada³⁰¹. Os herdeiros de Matías Gast, em 1579, terão impresso na língua vulgar as seguintes obras granadinas: *Guia de Pecadores, Libros de la Oración y Meditación, Memorial de la Vida Cristiana y Adiciones*³⁰², uma concessão alargada às obras latinas enumeradas por L.Sastre: “los *Sermones de los domingos y fiestas, De racione Concionandi* y la *Collectanea de Séneca Y Plutarco*³⁰³”.

O encontro desta referência deixou-nos curiosos e despertados para o título da *Collectanea* pois não havendo qualquer informação sobre esta referida Colectânea de Séneca e Plutarco, poderá o autor estar a referir-se à *Collectanea Moralis Philosophiae*? Certamente que sim ou pelo menos estaria a referir-se aos I e II tomos, referentes a Séneca e Plutarco, respectivamente. Então assim sendo, qual a pertinência e a sua motivação para a composição

²⁹⁸ «al comenzar el siglo XVIII, de Francia, com la dinastia de los Borbones, llegan también a España Corneille, Molière, Racine, Fenelón, Bossuet. Y mientras en Francia, por ejemplo, Milière Y Bossuet leen y citan al padre Granada, en España se censura acremente el tatro de Calderón y de Lope, mientras que los oradores sagrados exageran los recursos del barroco, haciendo que se olvide la mesura oratoria de fray Luís de Granada y las regras de oror de su Retórica Eclesiástica.» Agustín Turrado, O.P (1989): 159; Antonio Jara Andreu, (1993), vol 1:17-21.

²⁹⁹ «Presentamos uno de los pocos documentos que permanecen inéditos sobre fray Luís de Granada. Se trata de un poder que el dominico concede a favor de Lucrecia de Junta, Cornelio Bonart y Diego de Robles, impresores salmantinos y herederos de Matías Gast. El poder está fechado en Lisboa, el día 1 de 1579, en la celda del muy virtuoso y reverendo padre fray Luís de Granada, en el monasterio de Santo Domingo. El poder, realizado por el notário Marco Antonio, queda recogido en el registro notarial, y de é el mismo escribano saca una copia certificada, que entrega a Diego de Robles. El documento se encuentra en el Archivo Histórico Provincial de Salamanca, sección de Protocolos nº 3.190, en los fólíos 678 r al 683 bis», Lázaro Sastre (1993):61

³⁰⁰ J. Cuervo, O.P., (1906), tomo XIV: 460.

³⁰¹ A.Huerga, O.P., (1988), XVI-XVII.

³⁰² J. Cuervo, O.P., (1906), tomo XIV XV: 461.

³⁰³ J. Cuervo, O.P., (1906), tomo XIV: 67.

do III tomo? Terá sido composto *a posteriori*? Iremos averiguar estas e outras questões ao longo da leitura e análise da obra.

Chega-nos, ainda uma carta interessante de D. João ao Secretário Zayas, datada de 12 de Junho de 1571, na qual é mencionada uma obra particular de Granada nos seguintes termos: «Al pe fray Luís – escribía D.Juan – avise que partia este correo. No escriue á V.S hasta estar acabado de imprimir las Sentencias de Plutarco. Enbiome á dezir que no le falta sino el postrer pliego». Esta carta levanta ainda uma outra questão: terá começado a composição da obra pela selecção das sentenças do autor de Queroneia? Corresponderão elas à integralidade do segundo tomo de Plutarco tal como hoje o conhecemos ou terão sofrido acrescentos e alterações? O I tomo que integra as sentenças de Séneca poderá ter sido composto posteriormente? Adiantemos apenas por agora as palavras de Frei Luís de Granada na sua “Carta Introdutória”, destinada ao pio e benévolo leitor no que se refere a Plutarco: “É tão grande a sinceridade da sua doutrina que, neste particular, me parece superior ao próprio Séneca, modelar no zelo da virtude. Nada de semelhante se encontra em Plutarco. Tudo nele está como que de acordo com a luz da razão e da natureza mais esclarecida: talvez porque o Evangelho de Cristo, brilhando ao longo no século em que ele vivia, acrescentava ao espírito uma maior luz de verdade³⁰⁴”.

Esta e outras curiosidades vão ser amadurecidas ao longo da nossa leitura e análise, na esperança de nos aproximarmos de uma resposta plausível e fundamentada que esclareça todas as nossas curiosidades filológicas.

³⁰⁴ *Sinceritas uero doctrinar eius tanta est, ut in hac parte ipso Seneca uirtutis studiosissimo superior Mihi esse videatur. Horum [errorum] nihil in Plutarcho deprehendes: sed omnia fere purgantissimae rationi, et naturae lumini consentânea: fortasse quoniam Euangelio Christi eius saeculo latius coruscante, maior humanis mentibus ueritatis lux addita esset.* Trecho da carta introdutória que analisaremos mais adiante, no nosso trabalho

A literatura mística e profana e o convívio com as polémicas tridentinas

«El magisterio místico de fray Luís de Granada discurrió por un hondo surco, flanqueado por dos molestos huéspedes que podían cortarle, o al menos amargarle, el dulce caminar, la fértil siembra, la endiosada quietud: a la derecha, la Inquisición; a la izquierda, los alumbrados³⁰⁵»

A valorização do indivíduo e suas capacidades imanentes e espirituais e a evocação do caudal da Antiguidade não se incompatibilizam na simbiose do mundo pagão e das verdades da fé cristã. O Renascimento não deixa por isso de ter um carácter profundamente religioso, ainda que evidentemente distinto do medieval pois se na Idade Média o homem estava espartilhado e subalternizado por esta onipotencia divina, no período renascentista converte-se em epifania e em manifestação da superioridade do espírito. Compreensivelmente, teremos que mencionar algumas das influências mais fulgurantes, nos ambientes intelectuais europeus e que penetraram em Espanha e em Portugal, de forma a reconhecer as polémicas que moldaram o perfil do nosso Dominicano e o tornaram fecundo.

A formação do pensamento granadino é subsidiário não só dos místicos do Norte como da escola italiana, a de Savonarola e a de Batista de Crema. Na produção espiritual do Dominicano é perceptível o encontro de correntes espirituais, afinado por um pietismo europeu. O Renascimento Espanhol tem, por seu lado, uma feição particular e foi alvo de controvérsias por parte não só de teorizadores alemães – Wantoch, Morf, Klemperer, Überweg- como de espanhóis – Ortega e Gasset. O Olhar sobre a existência de um Renascimento Espanhol, pautado pelo modelo do Renascimento italiano suscita efectivamente incompatibilidades.

A presença da Inquisição, incumbida de refrear o surgimento de um renascimento filosófico e científico, não impediu que Espanha incorporasse um impulso renovador, aglutinando correntes como o erasmismo e outras forças dele indissociáveis. Se pela designação de Contra Reforma se entende o carácter primordialmente reaccionário à Reforma Protestante a verdade é que a Reforma Católica se emancipou em alguns aspectos antes mesmo da Protestante, o que leva o estudioso erasmista Marcel Bataillon a assumir que Reforma e Contra Reforma são movimentos correlacionados e difíceis de discernir³⁰⁶.

³⁰⁵Álvaro Huerga, O.P,(1989):304.

³⁰⁶ A este propósito Silva Dias, (1960), vol I: 306-307; Marcel Bataillon (1950), vol II p.193. vide sobre a polémica outros estudos como o de Dámaso Alonso (2006): 218; José Luís Abellán, (1996).

Na verdade, a cultura espanhola não marcou uma ruptura com o medievalismo, fez antes uma síntese que lhe outorgou um carácter muito mais distinto, eclético e fortalecido. Apurar a intersecção da corrente místico-ascética³⁰⁷ é fundamental para lançarmos um olhar sobre a espiritualidade granadina.

Frei Luís de Granada desenvolveu o seu percurso doutrinal seguindo três direcções: textos de oração, páginas catequéticas e a obra apologética³⁰⁸. A sua produção espiritual tece-se pelos contornos do misticismo, uma das correntes mais relevantes na encruzilhada epistémica humanista, da segunda metade do século XVI. A primeira questão que se impõe é distinguir os contornos entre misticismo e filosofia e consequentemente posicioná-las na história da filosofia espanhola. Iremos ter como ponto de partida a premissa de que misticismo é uma variante particular da actividade filosófica, já que os místicos partem de uma concepção do mundo em que agilizam pressupostos filosóficos.

Menéndez Pelayo compromete-se a este respeito nos seguintes termos: «el místico, si es ortodoxo, acepta esta teología [la católica], la da por supuesto y base de todas sus especulaciones, pero llega más adelante: aspira a la posesión de Dios y el alma estuviesen solos en el mundo. Este es el misticismo como estado del alma, y su virtude es tan poderosa y fecunda que de él nacen una teología mística y una ontología mística en que el espíritu, iluminado por la llamada de amor, columbra perfecciones y atributos del ser al que el seco razonamiento no llega; y una psicología mística que descubre y persigue hasta las últimas raíces del amor próprio e de los afectos humanos³⁰⁹». O místico descende do plano do filósofo, do psicólogo, do teólogo e até do crítico literário. Nas obras dos místicos proliferam expressões de matriz filosófica - em *topoi* como as coisas são vãs e o tempo ilusório-teológica -no que concerne à graça, alma, virtude- e ainda poética.

Antes ainda de avaliar a aproximação de Frei Luís de Granada ao misticismo teremos de fazer uma abordagem aos problemas fundamentais desta corrente em Espanha. Na verdade, o misticismo espanhol aparece tarde na tradição ocidental, num momento muito particular de introspecção e num momento em que a poesia espanhola, de tendência italianizante, construiu um código de símbolos e metáforas³¹⁰, rentáveis ao misticismo e aos interesses pelo divino.

³⁰⁷ Sobre os problemas fundamentais do misticismo español vide Helmut Hatzfeld, (1968).

³⁰⁸ Maria Idalina Resina Rodrigues (1988): 582.

³⁰⁹ Marcelino Menéndez Pelayo, (1940); e ainda __, (1946/48).

³¹⁰ «Terminologia spiritualium sic est simpliciter altior, quam terminologia scolastica, sed secundum quid est minus perfecta; sicut cognitio dignioris objecti est simpliciter altior, quamuis sit quandoque secundum quid minus perfecta quoad modum cognoscendi (ita fides per respectum ad metaphysicam); revera cogniti specificatur ab objecto et non a modo cognoscendi (ita fides per respectum ad metaphysicam); cognitio specificatur ab

Todas as nossas inquietações e curiosidades por esta corrente versam sobre as características da sua linguagem, em conhecer as fontes e influências literárias dos místicos espanhóis e qual a sua difusão pelos domínios da vida e da arte. Para encontrar a resposta a esta interrogações teremos de definir o que é misticismo (i), por que razão é o misticismo espanhol um misticismo clássico (ii), qual a relação dos escritores místicos e ascéticos com o humanismo do século de Ouro (iii) e, por último mas não menos considerável, quais são os métodos manuseados por um crítico literário de misticismo (iv).

Na resposta à primeira questão reconhecemos no misticismo o conhecimento experimental da presença divina em que a alma representa esse elo da realidade com o sentimento para com Deus, numa contemplação passiva³¹¹. M.D. Knowles complementa a ideia: «un conocimiento incomunicable e inexpresable combinado con el amor de Dios o de una verdad religiosa en el espíritu, sin precedente trabajo o razonamiento³¹²».

Na vida dos místicos, as etapas espirituais alternam entre a brevidade de momentos de serenidade e amargos sofrimentos destinados a corrigir as imperfeições que impedem a superação do homem na direcção do divino. Desta forma, que se tome o misticismo como um progresso espiritual, um movimento ascendente.

O misticismo espanhol tende a ser designado de clássico não só pelo seu teor normativo mas porque se dirige tanto para o teólogo como para o historiador da literatura. Na verdade, trilha-se a oração afectiva, aproximação a Deus e aos seus mistérios por via do amor e do contacto directo em detrimento do caminho da razão e da especulação teológica. Suso e Taulero, sucessores de Eckhart³¹³, promoveram o asceticismo prático e Espanha organizou-se internamente num estado de milícia espiritual em defesa de um novo ataque cristão. Os *exercitia spiritualia* de S. Ignacio de Loyola, eclipsando os anteriores do beneditino Cisneros conjugam de forma original a renúncia ascética, no sentido de reconhecimento interior, baseado numa prioridade de introspecção.

Ganhava, assim, força uma empresa ascético-mística que se convertia na base do misticismo espanhol e consequentemente do misticismo católico universal, pedra de toque

objecto et non a modo cognoscendi, sic dignitas ejus simpliciter provenit ex dignitate objecti» in P. Reginald Garrigou-Lagrange, O.P (1938), vol II: 24-25.

³¹¹ Donald Attwater (1913).

³¹² M.D.Knowles, (1966): 13.

³¹³ «Hence we are not surprised to find Augustinian or Neoplatonic notions even in the thought of many Aristotelian philosophers of the thirteenth and early fourteenth centuries. On the other hand, the Augustinian tradition persisted as a secondary current during that period, and the speculative mysticism of Master Eckhart and his school drew much of its inspiration from the Areopagite, Proclus and other Neoplatonic sources.», in Paul Oskar Kristeller, (1961): 57.

frente a qualquer controvérsia sobre misticismo espúreo, emancipado de todos os sistemas anteriores, pela sua clareza.

A obra paradigmática de Nebrija, pela sua riqueza vocabular, fraseológica e de expressões idiomáticas – com distinção para a análise da sinonímia- passou a ser apanágio e instrumento incontornável para a transmissão da mensagem mística em Espanha. Os historiadores da literatura espanhola não estabeleceram uma distinção clara entre a literatura mística e a literatura ascética, não se envolveram na discussão de géneros, antes preferiram constituir um inventário desta produção.

A originalidade da S. Ignacio de Loyola, propagando o asceticismo interior, baseado na constante vigilância aos perigos, tornou-se um dos rasgos mais típicos do molde místico Espanhol. Muitos são os estudos que se ocupam de misticismo em sentido estrito, incluindo escritores espirituais “de primerísima magnitud literária, que escriben unicamente de cosas ascéticas; por ejemplo, Luís de Granada”³¹⁴.

O misticismo espanhol, na sua concepção clássica surge, no século XVI, contribuiu dignamente, para a evolução da história das ideias do Renascimento: motiva o pensamento sobre o individualismo e estabelece uma conexão com o neoplatonismo³¹⁵. Os autores que escrevem sobre misticismo rentabilizam os conceitos platónicos para fazer explicar a mensagem cristã. A título de exemplo temos os escritos de Luís de León, com as suas poesias *Nombres de Cristo*, que ecoam rasgos platónicos bem como outras linhas humanísticas, que nos levam desde Erasmo a Vives.

Os ascéticos e místicos espanhóis são os continuadores da *devotio moderna* de Tomás Kempis, precursores e defensores da reforma católica, selada pelo concílio tridentino. Delinear este movimento interessa de forma transversal a linguistas, a teólogos e críticos literários.

A linguagem simbólica e alegórica, ambivalente e revestida de poeticidade e sentido estético advém de uma necessidade perante o mistério do divino. Os símbolos agilizados

³¹⁴ Helmut Hatzfeld, (1968): 23. Citação que estaremos aptos a problematizar e aprofundar aquando a análise da *Collectanea Moralis Philosophiae*. Não corroboramos a ideia de que Granada terá apenas escrito, unicamente, produções de carácter ascético. O seu espectro é muito mais lato, não pela quantidade mas pela diversidade historiográfica.

³¹⁵ Paul Oskar Kristeller, (1961): 55: “Typical Platonist doctrines, such as the eternal presence of the universal forms in the mind of God, the immediate comprehension of these ideas by human reason and the incorporeal nature and the immortality of the human soul, are persistently asserted in his earlier philosophical as well as in his later theological writings, and they do not become less Platonist because they are combined with diferente Biblical or specifically Augustinian conceptions or because Augustine rejected other Platonic or Neoplatonic doctrine that seemed incompatible with the Christian dogma. Augustine’s repeated assertion that Platonism is closer to Christian doctrine than any other pagan philosophy went a long way to justify later attempts to combine or reconcile them with each other.”

pelos místicos devem ser entendidos como símbolos estratificados, hierarquicamente e axiologicamente distintos. Desta forma, o crítico literário, que é antes de tudo historiador da literatura, deve distinguir entre os símbolos imitados e derivados de fontes e símbolos criados por cada escritor. Interessar-nos-á a exploração de todos estes expedientes e procedimentos didáctico-metafóricos aquando da leitura da *Collectanea Granadina*, razão pela qual não nos debruçaremos sobre o assunto neste momento. Os místicos espanhóis são místicos católicos e vivem emergidos numa tradição sagrada de prefigurações, que aparecem já nas Escrituras.

A produção mística e ascética de Granada corresponde a uma parte significativa da sua produção de espiritualidade e literária, susceptível de várias abordagens e de diversos estudos. Pelas palavras de M. Idalina:

«Diversamente orientada a literatura espiritual de Fray Luís condensa possibilidades de comunicación para más amplias capas de población, vale la pena, desde hora, insistir en esto aspecto, porque según creo, en él se situa en buena parte e independientemente de las razones específicas de su buena acogida por el médio português, un punto de partida para el êxito general de Frei Luís de Granada conoció en la Península Ibérica³¹⁶».

A obra de espiritualidade de Frei Luís de Granada desenvolve-se pelo trilho de um programa ascético-místico, sistematizado na relação do Homem com Deus, na função da Graça divina na vida espiritual e sobre a missão redentora. A chegada a Deus é sem dúvida para o homem a descoberta e a revelação da verdadeira sabedoria e esta é a base de todo o seu sistema espiritual, a caminhada progressiva. Granada preconiza o ideal de aperfeiçoamento espiritual, a consolidação dos escrúpulos e rectidão de carácter, o fomento da tranquilidade interior, um itinerário traçado no seu *Libro de Oración e Meditación*³¹⁷ pois «hermosa y excelente en sí misma la virtud aproxima al hombre a Dios, por muchos y variados motivos, que constituyen otras tantas razones que exhortan a su ejercicio; y Granada lo recuerda com relativa frecuencia, y proseguendo en una escala de virtudes que en la doctrina de Granada, empieza en la humildad y culmina en la caridad atenia al Cristiano la distancia que lo separa del Creador.³¹⁸»

O famoso teólogo Melchor Cano reconhecia marcas de «alumbrismo» na literatura de espiritualidade granadina e a condenação do arcebispo Carranza representou esta repressão inquisitorial contra os que se colocam a favor de determinadas actividades predicantes.

³¹⁶Maria Idalina Resina Rodrigues, (1988):11 – 149.

³¹⁷ Frei Luís de Granada, *Libro de la Oración Y Meditación*, Antonio Alvarez, Lisboa, 1602. Exemplar presente na Biblioteca Joanina da Universidade de Coimbra com a referida cota 3-6-13-24.

³¹⁸Maria Idalina Resina Rodrigues, (1988): 116.

Contudo, o interesse pela vida contemplativa continuaria a difundir-se e os religiosos carmelitas descalços converter-se-iam na referência simbólica do seu tempo³¹⁹.

O programa doutrinal de Frei Luís de Granada assenta numa tríade funcional que articula o querer, o poder e o saber, enquanto canais paralelos e complementares no movimento ascético, seguiam os preceitos do seu mestre Juan d'Ávila: «La segunda [receta que se debe dar a los que quieren servir al Señor], que sean muy amigos de la lección; porque, según la gente está durísima, esle muy provechoso leer libros de romance. Libros que son más acomodados para esto: *Passio duorum*, *Contemptus mundi*, *los Abecedarios Espirituales*, la segunda parte y la quinta, que es de la oración. La tercera parte no la dejen leer comúnmente, que les hará mal, que va por via de quitar todo pensamiento, y esto no conviene a todos. Los Cartujanos son muy buenos: Opera Bernardi Confesiones de san Agustín³²⁰».

No seu *Guia de Pecadores*, Frei Luís de Granada afirma que se requerem três condições para a formação um homem verdadeiramente bom e virtuoso, de forma a poder concretizar o fim último da doutrina Cristã. Primeiramente, há que ganhar ânimo e consciência de se querer viver bem, a seguir vem a necessidade de se aprender como viver bem - segundo e em concordância com os justos preceitos - e por último, superados todos os vícios de natureza, alcançar as forças do espírito, de forma consistente e duradoura para a vida, contrariando uma natureza, que tantas vezes nos tolda a razão e clarividência dos ensinamentos e que impede, desta forma, controlo das *passiones animae*³²¹.

Nesta hierarquia faz-se depender de forma umbilical a aquisição dos ensinamentos de um processo de aprendizagem longo e doloroso mas que sem ele, segundo diz Aristóteles, de nada se aproveita para a virtude:

Em contexto idêntico, no *Compêndio da Doutrina Cristã*, Frei Luís de Granada estabelece a seguinte hierarquia de preceitos: primeiro e no lugar mais cimeiro colocamos o saber, em segundo o querer e, em derradeiro lugar, o sumo poder.

Todo o trabalho e exercício interior é vivificante da alma e regenerador do ânimo, na descoberta lúcida dos caminhos convergentes para os propósitos de Deus. Esta cooperação entre a vontade e o querer na aproximação a Deus, são quase como uma matéria prima desnuda e moldável sem resistência. Apesar de vasta, a produção de espiritualidade de Frei Luís de Granada, tece-se debaixo de um número circunscrito de coordenadas, que confluem

³¹⁹ Pinharanda Gomes, (1983).

³²⁰ Bruno Jereczek (1971). Vide a propósito do autor, Jesus Navarro Santos, (1964); Augustin Catalan Latorre (1984); Rafael Arce, (1970).

³²¹«Por esta causa muchas veces se roban los pobres; por esto se hacen los insultos; para que la hambre de los pequeños se convierta en deleite de los poderosos». Azorín, (1944): 60.

para um mesmo objectivo comum: o interesse pela vida de interior oração, tendo como pedra angular a busca da virtude³²². O manancial deste dominicano traça um itinerário espiritual que se dilata por caminhos vários e etapas sucessivas, nesta necessidade de superação que tem sempre suas raízes no pecado .

O termo oração em Granada apresenta uma semântica polissémica, cuja modalização se relaciona com outros conceitos como meditação e contemplação. No seu *Libro de la Oración*, a doutrina Granadina afina-se pelas seguintes partes do exercício de oração mental: num primeiro nível temos a preparação da leitura de um texto bíblico e um breve desenvolvimento e reflexão sobre o contraste miséria/opulência. Numa segunda parte dedicamo-nos à leitura orientada de um texto, aqui já com a articulação com um tema pré definido. Por fim, procede-se a uma acção de graças cujo conteúdo é variável, incluindo um agradecimento pelos benefícios divinos.

A produção granadina é conceptualizada no seu conjunto com o intuito de promover o crescimento espiritual do leitor Cristão, sendo essencialmente um programa de vida virtuosa, através de estímulos persistentes e variados de concepção de regras de análise de acções desejáveis ao Bem. O valor da virtude cristã engrandece-se no seu significado mas principalmente no seu cumprimento, com repercussões abrangentes na vida em relação com os outros.

A obra *Introducción del Símbolo de la Fe* (1583) pertence à produção apologética e assume um significado específico na mundividência literária, «ni en el objetivo que prosigue, ni consecuentemente en la estructura en que se molde ala obra se aproxima a los catecismos contemporâneos³²³». A análise desta obra deve ser cotejada por uma nova pauta de valores ao manifestar uma orientação ascética de índole mais contra reformista: Catolicismo e Cristianismo tinham deixado de ser conceitos coincidentes e no itinerário do Dominicano é a primeira vez que se denota a ruptura inequívoca. Neste momento Luís de Granada situa-se no mesmo campo dos outros escritores da Contra Reforma, justificando certos princípios do judaísmo que haviam alcançado grande difusão entre os católicos. Nesta obra, os pressupostos Granadinos vão confirmar e consolidar a crença, aclarando determinados conceitos, e elaborando respostas a objecções previsíveis. Enaltece-se, vincadamente, a superioridade moral do Cristianismo sobre as imperfeições da doutrina de Talmud, revelando este confronto judaico-cristão.

³²² Maria Idalina Resina Rodrigues, (1988), cap.II.

³²³ Idem, 340.

A contaminação da espiritualidade cristã pelas correntes filosóficas como o maniqueísmo, epicurismo, estoicismo leva-nos a pensar na pertinência destas influências na obra Granadina e de que forma contribuem para um projecto que coloca em movimento o pensamento e a vontade dos homens na direcção das verdades essenciais.

O Dominicano foi, antes de mais, um humanista comprometido com os outros, procurando induzir a adesão do ouvinte, num sentido de aproximação à transcendência, com uma preferência bastante demarcada: a predicação moralizante dirigida à correcção dos vícios e elogio da virtude³²⁴.

No seu *Guia de Pecadores*, 1556, faz a apologia da anulação do pecado e da manifestação dos valores da virtude pois a função do predicador tem de se deter na instrução do homem, segundo o preceito de declínio do Mal para se poder praticar o Bem³²⁵. A dualidade dos mandamentos divinos funcionam nesta complementaridade de que só ofende a Deus quem peca com o próximo e Deus só é grato com quem exercita a virtude com o outro. Estas são as principais linhas de força do programa espiritual granadino.

Nesta altura, eram várias as correntes que se cruzavam na literatura de espiritualidade, quer da escola germano-flamenga, quer da de Itália ou de Espanha³²⁶, e salvaguardando algumas diferenças, as obras espirituais nórdicas convergiam com as do sul nas suas intenções renovadoras e impulsionadoras do Cristianismo. Frei Luís de Granada posicionava-se, favoravelmente, no lado de uma orientação espiritual mais renovadora e progressista. A difusão das suas obras atingiu um sucesso fora do expectável, multiplicando-se pelas imprensas peninsulares, desde 1554 até ao primeiro quarto do século XVII.

O principal impressor de Frei Luís de Granada foi Juan Blavio de Colonia, um dos mais esmerados tipógrafos radicados em Portugal, na segunda metade do século XVI. Juan Blavio trabalhou, por encargo real entre 1554 e 1563, tendo publicado mais de cinquenta trabalhos de vários humanistas, entre os quais André de Resende e Jerónimo Osório³²⁷. Do Dominicano granadino editou em 1556-1557, a primeira versão do Guia de Pecadores, mais tarde o Manual de Orações, reeditado em 1559 e o tratado de la Oración Y Meditación.

Em 1559 sai o Compêndio da Doutrina Cristã e em 1557 divulgava Juan Blavio as Oraciones y Ejercicios de Devoción. O sucessor de Juana Blavio de Colonia, na sua tipografia, a partir de 1564 até 1581, foi Francisco Correa, que já imprimia em Lisboa desde

³²⁴ Maria Idalina Resina Rodrigues, (1988): 501.

³²⁵ Vide os *Sermones de Tiempo* de Frei Luís de Granada (vol I, pp XVI, XVII)

³²⁶ Lodulfo de Sajonia - místico nórdico-, Luís de Bloris -divulgador das obras germânico-flamengas- , Savonarola - espiritual italiano - Juan de Ávila ou ainda o italiano Benedicto de Mantua.

³²⁷ Vide de ente os vários estudos sobre os autores: Virgínia Soares Pereira, (2000); Carlos Ascenso André, (2000): 295-304; Nair de Nazaré Castro Soares,(1994).

1555 e que trabalhou por incumbência régia e às ordens do Cardeal D. Henrique. A nossa *Collectanea Moralis Philosophiae* foi assim editada pelos prelos de Francisco Correa mas alguns outros nomes estiveram ainda associados às impressões de Granada, entre eles: André de Burgos, António Gonçalves, Manuel de Lyra, Marcos Borges, Gerardo de la Viña, Jorge Rodrigues³²⁸.

O índice de 1559 assume uma amplitude mais vasta e não deixa Frei Luís de Granada de fora, abarca ainda Juan de Ávila e S. Francisco de Borja, nomes integrantes num colectivo das traduções espanholas de Taulero, de Serafino de Fermo e do comentário de Savonarola sobre *Pater Noster*, de entre outros manuais de espiritualidade. Em 1564, com a publicação dos decretos de Trento, estava latente o confronto de posições entre intelectuais e místicos, cujas diferenças radicam na diferente valorização da oração mental, na forma mais distanciada de entender as implicações da Graça divina na vida do homem, na frequência dos sacramentos e em particular da eucaristia e, por último, na forma divergente de aceitar as possibilidades do estudo profano³²⁹: «Pero vino el Renacimiento y comenzó á cambiae el aspecto de las cosas; la imprenta contribuyó á generalizar toda clase de lecturas...Vinieron los alumbrados com suas desvarios y los conatos de protestantismo y entonces muchos teólogos comenarón á mirar mal los libros espirituales en romance...aquí está uno de los primeros choques entre intelectualistas y misticos. Los místicos, en su afán de propagar el conocimiento de Dios y de sus perfecciones, propagaban estos libros y escribían otros; los intelectualistas opinaban que debía proverse al remedio de los flacos prohibiéndolos³³⁰»

Frei Luís de Granada assume-se discípulo e condiscípulo espiritual dos eclesiásticos espanhóis, que descontentes com a situação religiosa da época acolheram as ideias de Erasmo e as adaptaram à peculiaridade do contexto nacional, defendendo a pureza da *pietas christiana*, imbuída numa silenciosa contemplação. Em consonância com a tese de Marcel Bataillon, um dos centros nevrálgicos desta discussão é a difusão do *pietismo*, baseado na oração interior, na renovação espiritual do crente e no seu relativo desprendimento ao fausto e cerimonial, premissas estas que Frei Luís absorveu com máximo interesse aquando a sua passagem pelo Colégio de S. Gregório.

Em Valladolid, Granada caldeou as suas inquietudes espirituais neste movimento renovador empreendido por um grupo de Dominicanos modernos e europeus já que «a Frei Luís estaba reservado fundir de manera más decisiva que a Juan López de Segura la heresia

³²⁸ Vide *Bibliografía del V.P.M. Fr. Luís de Granada* de Fr. Maximino Llana, Salamanca, 1926.

³²⁹ Marcel Bataillon, (1966): 40.

³³⁰ Op.Cit. p.85.

de interioridad del erasmismo com muchas otras tradiciones antiguas o recientes, pero, sobre todo, com una tradición dominicana de oración mental que vènia de Savonarola. Ninguno fue más eclético, más hábeil para soldar, en una sola, joyas de proveniència muy diversa³³¹» O Dominicano foi, desta forma, permeável a correntes de renovação eclesiástica e a múltiplas influências que ia colhendo de cada uma das suas empresas. Do seu mestre Juan de Ávila assumiu a consciência de que só um grupo de homens entusiastas e solidamente preparados e intemeratos poderiam influenciar conversão das cidades em centros de vanguarda. Do cruzamento de todas estas coordenadas sistematiza-se um quadro ideológico, que prima pela vocação missionária, pela capacidade de conversão dos ouvintes e formação de bons oradores, cultivo e promoção das técnicas retóricas em textos clássicos e patrísticos.

Discutir a presença e relevância de Erasmo de Roterdão (1467-1536) em Espanha seria entrar por meandros paralelos ao presente estudo e ambiciosos até, pois já se conhecem reflexões de fôlego e magistralmente desenvolvidos. Contudo, importante será reter que estava latente uma crise moral da cristandade, manifesta não só na imoralidade de costumes da hierarquia eclesiástica como também na vida dos religiosos em geral. Esta crise acentuou a necessidade e a premência de retorno aos tradicionais e primitivos valores cristãos, promovendo a proliferação de tendências renovadoras sem fixação dogmática e rígida da classe, falando-se nesta altura de uma “espiritualidade flutuante”.

Surgem, assim, movimentos como os lombardos, begardos, fraticelli, anabaptistas, alumbrados, recogidos de entre os quais se inclui também o erasmismo, caracterizado por ser o denominador comum de humanismo anti – escolástico, cuja pretensão seria unir a piedade cristã à elegância das letras – *cum ellegantia litterarum pietatis christiana copulare*.

A presença do erasmismo em Espanha é datada de 1516, vigorando até 1559, ano em que se dá o começo do processo inquisitorial contra o arcebispo Bartolomeu de Carranza e o mesmo ano em que se publica o primeiro Índice a cargo do inquisidor geral Fernando de Valdés, com o expressivo título de *Catalogus librorum qui prohibentur*. A difusão mais expressiva da escola de Erasmo foi entre 1527 e 1532, período que se designou por “invasão erasmista”. Em 1529 a tradução feita por fray Alonso de Virués dos *Coloquios familiares* lograram de uma estética primorosa. No período seguinte, entre 1536 e 1556, Marcel Bataillon define-o com um tempo de ambiente pouco favorável, sintomático pelo Concílio de Trento (1545- 1563) e outras movimentações que viriam a vaticinar o desaparecimento da presença erasmista em Espanha.

³³¹ Op cit. p. 594; vide ainda Lucas de Santa Catarina, (1733): 229-246.

Podemos assegurar com alguma confiança que o epicentro do fenómeno passou por Sevilha, Alcalá de Henares, e muito em especial na corte do imperador Carlos V, que seguiu na sua política a tendência erasmista e se fez rodear dos espíritos mais apologistas da mesma. Do ponto de vista doutrinal, o erasmismo pressupõe uma reacção contra a imoralidade pregnante. A atitude é de exaltação do cristianismo interior, que derroga a Escolástica e defendendo o cristianismo como uma disposição anímica centrada no amor e na fé. Potencia-se nesta ordem de atitudes a antropologia frente à teologia, o que implica uma nova orientação metafísica.

Luís Vives³³² (Valencia 1492 – Bruges, 1540) foi o filósofo mais importante e representativo do erasmismo espanhol, reflectindo arquetipicamente as atitudes mais características do Renascimento: a crítica à autoridade, a preocupação pelo homem, o retorno às fontes clássicas, a perspicácia e curiosidade pela inovação e pela mudança. A sua invocação de Cristo era a projecção de uma imagem de humanidade, de concórdia perfeita entre homens e Deus. Esta figura espanhola manteve uma amizade com Erasmo, assim como com Tomás Moro, passou pelos grandes centros intelectuais de Paris, Oxford (onde foi preceptor da princesa Maria Tudor, leitor da rainha Catarina de Aragão e professor em colégios). A doutrina Vivista³³³ apresenta rasgos inovadores, com aporções no campo da psicologia, tendo escrito um importante tratado *De anima et vita* (1538), que lhe há valido a fama de pai de psicologia moderna (Foster Watson). A Vives mais do que examinar a natureza da alma interessa investigar as suas manifestações, a ponto de ter afirmado « no nos importa saber qué es el alma, aunque sí, y en medida, saber como es y cuáles son sus operaciones», afinando-se pela tónica da introspecção e do conhecimento interno, apanágio de Frei Luís de Granada. Este método viria a ser um antecedente claro de pensamento de René Descartes, como tem sido assinalado por muitos autores que se têm ocupado do erasmista espanhol.

Na doutrina Vivista há ainda uma distinção que foi recuperada e fertilizada em outros humanistas e pensadores, a distinção entre *ratio speculativa*, cujo fim é a verdade, e a *ratio practica*, dirigida ao bem. Além da sua original aproximação metodológica ao campo da psicologia, há vários outros contributos inovadores no *De anima et vita* no que se refere à origem do nosso conhecimento. Vives chama de «anticipación» às informações naturais que recebemos directamente da natureza, de uma natureza sensível, não sendo, contudo, ideias

³³² Sabe-se hoje que o seu pai terá sido queimado pela Inquisição em 1524 e a mãe também queimada em 1529 junto aos seus restos mortais.

³³³ Emilio Hidalgo-Serna, “Necesidad Y preeminencia de la metáfora. El filosofar retórico de Juan Luís Vives”, in José M. Sevilha Fernández (ed), *Metáfora y discurso filosófico*, editorial Tecnos, Madrid, 2000.

inatas inconfundíveis com qualquer tipo de platonismo. Estas forças, a que Vives chama sementes do saber, são frutos de uma experiência corporal, que nos vai servir de base para o conhecimento posterior e que dá primazia ao espírito face à actividade cognitiva. Esta teoria conduz a outra das suas doutrinas características, a do sentido comum. O juízo natural aglutina várias antecipações através das quais o espírito funciona, com o consentimento universal, a partir das quais se desenvolve um juízo artificial, mediante a conexão de umas e outras, diferindo de indivíduo para indivíduo.

O estudo da memória tem implicação directa em todo este processo, distinguindo-se duas fases: a do reconhecimento e da retenção, «quando a la memoria primera de cualquier objeto se une un vivo afecto, es luego un recuerdo más fácil, pronto y duradero, como sucede com aquello que há penetrado en nuestra alma com grande tristeza o com gran dolor.»³³⁴.

Torna-se ainda pertinente referir que no *De anima*, no livro III - dedicado ao estudo das paixões (*affectus*)- segundo Ortega e Gasset, se esboça a primeira teoria moderna das paixões. Segundo esta teoria, todas as paixões – veneração, respeito, misericórdia, simpatia, alegria, desprezo, ira, pudor, orgulho, indignação, tristeza, medo, esperança, orgulho- são passíveis de ser classificadas e reduzidas a grandes dialécticas como amor e ódio, pois tudo o que nos estimula a fazer o bem provém da primeira, e tudo o que nos impele a fazer o mal cladeia-se na segunda. Esta concepção das paixões, estruturada desta forma por Vives, garantiu ao humanista o reconhecimento de coevos e sucessores, que o tomam como primeiro grande escritor sistemático no terreno da antropologia moderna. Neste *modus operandi* chegamos a uma consideração unitária do sujeito, no seu conjunto de corpo e alma, que influenciou a teoria cartesiana das paixões e que será uma chave de leitura na análise da nossa *Collectanea*.

As correntes que se disseminavam, desde o século XIV, propagandeavam um tipo de espiritualidade interior denominada de *devotio moderna*, com foco nos Países Baixos. Há neste movimento uma atitude contemplativa à luz da qual se afina o importante desempenho dos místicos franciscanos espanhóis, enquadrado num sistema de características singulares, que confluem na mística espanhola posterior, uma corrente chamada ‘recogimiento’³³⁵. Para analisar o seu contexto e delinear temos de recuperar o impacto que o século XVI teve na Europa e em Espanha: contornos espiritualistas do humanismo erasmiano, preconizador de uma vivência religiosa. Estas correntes cruzam-se num panorama de reforma eclesiástica

³³⁴ In Luis Vives, *De anima et vita*, libro II, cap 2.

³³⁵ «La gran eclosión del “recogimiento” en el panorama espiritual de España y sua área de influencia marco decisivamente nuestro siglo XVI» in Carlos Lopez-Fe, (1993): 209.

cujos traços e características em Espanha se diferencia do reformismo centro-europeu e que provocará a dissidência luterana e calvinista, de onde pode resultar a mística ortodoxa. Sente-se latente uma atitude reformadora das ordens religiosas antigas como a franciscana e a carmelita e este impulso regenerador faz surgir novas ordens.

Pedro de Alcántara, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Ignacio de Loyola e Francisco de Borja, Juan de Ávila, são alguns dos espíritos reformadores. Frei Luís de Granada integra-se neste grupo, pela amplitude da sua obra, como afirma Santa Teresa de Jesús³³⁶. Quando procuramos apurar o círculo de influências de Granada podemos distinguir três grupos distintos: os ‘recogidos’ ou místicos i), os teólogos que poderemos chamar ‘celosos’ ou tradicionais ii) e um grupo heterogéneo e de matizes pseudomísticas, ‘alumbrados’³³⁷iii).

O primeiro grupo, no qual se circunscreve com propriedade o nosso Dominicano, recomenda uma espiritualidade apoiada na experiência interna com Deus através da oração. O tema da Paixão de Cristo é central aportando-se na dimensão afectiva estruturante da via cognitiva: «Afectivo es un término técnico que corresponde a unión com Dios por el amor. El alma busca la unión com Dios, que solo Dios da. Por eso el alma en esse momento más padece que obra, más recibe que da, más es divinizada que se diviniza. La explicación teológica y antropológica varia en diversos autores³³⁸»

Próximo deste grupo posicionam-se os teólogos tradicionais, apelidados de rígidos, tendo como impulsionadores Domingo Báñez e Melchor Cano, conhecido pela sua dureza, este último foi o maior detractor de frei Luís de Granada. Membro da mesma família religiosa, terá exercido junto do inquisidor geral Fernando de Valdés influência para a indexação da obra Granadina no Índice³³⁹.

O encontro e o conflito destes dois grupos e as constantes acusações de alumbradismo e luteranismo são um dos *topos* mais polémicos da reforma espanhola. A mística foi vivida por excelentes teólogos como o próprio Granada, Osuna, San Juan de la Cruz, Carranza, padre Alvarez entre outros, como foi exaustivamente estudada na obra de A. Huerga: «La mezclanza de conversos o cristianos nuevos, judaizantes, moriscos y cristianos viejos en el clima de inquietud y fervor religioso de aquella época propicio la aparición de estos grupos, que si en algún caso comenzaron com buenas intenciones pronto se desviaron hacia un maravillosismo y una religión de tintes poço ortodoxos y aspectos morales desviados³⁴⁰».

³³⁶ in “Constituciones” 1, 13” in Obras Completas, B:A;C; Madrid, 1967: 632.

³³⁷ Vide A. Huerga, (1973): 90.

³³⁸ M. Andrés, (1976): 102.

³³⁹ M. Andrés, (1980).

³⁴⁰ Carlos López-Fe (1993): 213.

A propósito, ainda, destas polémicas recuperemos as palavras de Melquíades Andrés: «Las fronteras entre recogidos y alumbrados, prequietistas, quietistas, místicos son volátiles y escurridizas...el alumbradismo es una mística degenerada: la del recogimiento...es una paramística, o mística falsa, derivada y generalmente sin calidad...Son dos vias coincidentes en algunos aspectos y radicalmente divergentes en los más profundos. Existen en el recogimiento y en el alumbradismo algunas fórmulas comunes y similares que se harán especialmente sospechosas a la Inquisición y a algunos teólogos[...]Ambos sistemas insisten en la interioridad, en la iluminación divina y en un aparente antiintelectualismo, que pone el amor por encima del entendimiento³⁴¹».

Reconheciam-se nos antigos Padres e Doutores da Igreja fontes creditadas de ortodoxia da doutrina e de santidade de preceitos, tendo mesmo influenciado e determinado o rumo da Literatura ascético-mística peninsular de Quinhentos. Na verdade, a ênfase nos *exempla* era recorrente pelos próprios reformistas da linha luterana, os humanistas erasmizantes e os espirituais nórdicos, italianos e espanhóis convergiram na valorização da obra de antigos escritores, citando-os como referência e confirmação de um rigor de pensamento³⁴².

Granada é pois subsidiário de autores cristãos do I século como S. Gregório (540-604), S. Jerónimo (347- 420) ou ainda Santo Ambrosio (340-397). Bastante apreciado também por Granada foi S. Juan Clímaco³⁴³, tendo inclusivamente traduzido a sua Escala Espiritual onde realça a admiração pelo rigor da sua doutrina e principalmente sobre os vícios e virtudes e o apreço pelas qualidades de eloquência do autor³⁴⁴.

A linha de pensamento apologético foi ainda condicionado pelos Ejercicios de San Ignacio de Loyola e a Arte de orar do Padre Diego, ou ainda as influências dos teólogos medievais a que foi permeável - S. Bernardo, S. Boaventura, S. Gregorio- constituíram, indiscutivelmente, uma inspiração para as gerações vindouras. Escritores de espiritualidade como Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo e mais tarde Santa Teresa ou Antonio de

³⁴¹ Andrés (1976): 359-361.

³⁴² Silva Dias, (1960), vol 1: 76-77; 91; 234; 332.

³⁴³ Fray Luís de Granada traduziu *La Imitación de Cristo e La Escala Espiritual de San Juan Clímaco*: «La Escala espiritual es una serie de reflexiones sobre vários temas mundanos – la vanagloria, la acídia, la detracción, la ira – y por encima de esto, una exhortación al renunciamento de las vanidades y glorias terrenas.» in Azorín, (1944):59.

³⁴⁴ «Pero en lo que más admirable se muestra es en las definiciones que hace de vícios y virtudes como es de la caridad, humildad, castidad, obediência, silencio, ayuno, oración etc. Y por el contrario de la soberbia, vanagloria, avaricia, y otros vícios tales, donde com tanta brevedad y elegância, pinta todas las condiciones y propiedades del vício, y de la virtud que ni para conocer la naturaleza destas cosas, ni para la alabanza o condenación dellas, arece que se podia más deseare» in *Escala Espiritual*, vol XII: 153.

Molina – já discípulos de Granada – viriam a consolidar o panorama literário ascético-místico.

Para muitos Juan de Ávila³⁴⁵, Luís de León, Luís de Granada foram erasmistas mas não é consensual esta afinidade epistémica. O erasmismo desperta atitudes dissonantes e se para uns é tido como um fenómeno omnipresente na espiritualidade do século XVI espanhol, quase como se de um ‘panerasmismo’, para outros é apenas a chave de leitura de uma espécie de quinta essência de uma Espanha mística³⁴⁶. Na verdade, Granada não terá sido um erasmista fervoroso, no sentido qualificativo do termo, crê-se, efectivamente, que terá sido leitor assíduo, atento e prudente de Erasmo, como afirma Bataillon: “El hecho de que no cite a Erasmo en sus libros no prueba en modo alguno que no lo haya leído ni meditado³⁴⁷”.

Como apanágio do Dominicano destaca-se o seu ecletismo e maleabilidade doutrinárias, abertura de pensamento e avidez de espírito, afinadas com uma reconhecida integridade de carácter e uma devoção à leitura informada e selecta. Com a mesma postura foi seguidor de outros teólogos e moralistas como Santo Tomás: «Necesse est accipere opiniones antiquorum, quicumque sint. Et hoc quidem ad duo erit utile. Primo, quia illud quod bene dictum est ab eis, accipiemus in adiutorium nostrum. Secundo, quia illud, quod male enunciatum est cavebimus»³⁴⁸.

Podemos ainda pensar no assunto no sentido em que Dámaso Alonso foi o reeditor do *Enquiridion* de Erasmo e reconheceu no *Guia de Pecadores* do nosso granadino, de 1556, algumas alusões erasmistas mas que até então não (re)tratavam a mensagem do humanista de Roterdão explicitamente³⁴⁹. Avancemos nas nossas indagações e aceitemos o facto de que Frei Luís de Granada e Erasmo terem acedido a fontes comuns e num segundo nível de recepção o dominicano tenha seleccionado e assimilado trechos e *apophthegmas* do autor de Roterdão, como tentaremos comprovar na leitura da *Collectanea Moralis Philosophiae*.

No entanto, na segunda edição do *Guia de Pecadores* de 1567 não só se conservaram as passagens de inspiração erasmista da primeira edição como se citam nesta parágrafos inteiros e integrais do *Euquiridion* que não constavam na versão anterior³⁵⁰. Irrebativelmente, a tese de Bataillon é reiterada por seu amigo Dámaso Alonso: Frei Luís terá sofrido influência expressiva de Erasmo. A respeito desta polémica questão houve já quem sobre ela se

³⁴⁵ Bruno Jerezek (1971).

³⁴⁶ José Luís Abellán, (1952): 3-99.

³⁴⁷ M. Bataillon, (1966): 596. Poucas páginas antes elogia ainda o ecletismo granadino (p.594).

³⁴⁸ S. Thomae Aquitanis, (1936): 12.

³⁴⁹ Cf Dámaso Alonso, (1964):199-217e 218-225. O autor faz o cotejo de textos de Erasmo e de Granada a partir do *Enchridion* trad de Arcediano del Alcor, ed. D. Alonso, pp 281 e 380-381 e do *Guia de Pecadores*, ed J.Cuervo, t.X, p 131, ti, p 363.

³⁵⁰ Dámaso Alonso, (1982):223-224.

debruçasse, em 1986 veio à luz a tese de doutoramento de Vicente León de Navarro sobre Luís de Granada e a tradição erasmista em Valência. Vejamos uma questão pertinente levantada no prólogo por Antonio Mestre Sanchis: «el primer problema que suscita su lectura es el verdadero alcance del llamado erasmismo español. Será excesiva la importancia que le hemos concedido, fascinados por ele Erasmo Y España de Marcel Bataillon? En qué sentido y dentro de qué limites podemos llamar erasmistas personajes como Fr. Luís de León e sobre todo hasta qué punto participa Fr. Luís de Granada de los presupuestos de la religiosidad erasmiana?»³⁵¹.

Recuperemos a resposta de V.León assertiva e norteadora da nossa apreciação: «El análisis de las semejanzas y diferencias entre los presupuesto sobre la religiosidad de Juan de Ávila o Fr. Luís de Granada com los manifestados por Erasmo, realizado por ele autor, puede contribuir a clarificar un asunto ya de por sí muy complejo y que los historiadores no siempre hemos acertado a distinguir. Porque, vistas las cosas com serenidad, de la impresión de que existen una serie de puntos básicos en la religiosidad española cya originalidad parece innegable. En otros aspectos los tratadistas espirituales hispanos coinciden com los planteamientos reformistas europeos (una de cuyas formulaciones más bellas e incisivas fuel a erasmiana). De ahí que muchas expresiones literárias relacionadas com la religiosidad presentan semejanzas sorprendentes – en el contenido, sobre todo, pero también en algún caso hasta en la fórmula – com los textos erasmianos. [...]en cualquier caso, resultan inegables múltiples coincidências entre Erasmo y algunos tratadistas espirituales partidários de la religiosidad interior y que nuestros ilustrados acogieron com entusiasmo, pues les pretaba un valioso apoyo en su lucha contra las formas religiossas com predominio de formalidades externas»³⁵²».

No breve cotejo de Frei Luís de Granada e Erasmo podemos, legitimamente, afirmar que ambos comungam de similares erudições e que o Dominicano inspira-se, de facto, não só nos *Adagia* como se serve dos *Apophthegmata* e de algumas outras traduções erasmistas como a de S. Juan Crisóstomo e da sua edição de *Opera sancti Cypriani*, dos opúsculos morais de Plutarco ou até mesmo de Séneca³⁵³. Contudo, pelas controvérsias referidas percebemos que neste ponto não convergem consensos e mesclam-se algumas outras

³⁵¹Vicente León Navarro, *Luís de Granada y la tradición erasmistas en Valencia*. El siglo XVIII. Prólogo de Antonio Mestre Sanchis, Alicante, Instituto de estudios Juan Gil-Albert, 1986. O autor centra-se na influência de Juan de Ávila (pp 4-16) e de Erasmo (pp 16-32) em Frei Luís de Granada.

³⁵² Ibidem, p x-xi.

³⁵³ Erasmo, (1703):93-379.

variáveis³⁵⁴. Teremos, no entanto, oportunidade de comprovar ao longo da análise da *Collectanea*, e em particular do III tomo, o processo de *imitatio*, de recepção e assimilação erasmiana, não se notasse essa afinidade no próprio *genus sententiarum*, um género cultivado com afínco pelo humanista de Roterdão.

³⁵⁴ Juan de La Cruz, O.P., teceu palavras pouco elogiosas ao humanista de Roteddão em *Diálogo sobre la necesidad y obligación y provecho de la oración y divinos louvres*, Salamanca, 1555; F. Titelmano, *Summa de los mistérios de la fe christiana en romance por el padre fray Juan de la Cruz, de la Orden de Predicadores de la provincia de Portugal*, Salamanca, 1555.

A presença de Frei Luís de Granada em Portugal e o seu contributo para a *Ordo praedicatorum*

A relação da *Ordo Praedicatorum* com a Inquisição é um tema polémica e que desperta o interesse fervoroso de muitos estudiosos, acirrando a dúvida persistente de qual terá sido o real envolvimento de Frei Luís de Granada com este poder, se terá sido ou não incluído nos Livros da Censura³⁵⁵.

A relevância do tema para a nossa análise prende-se tão somente com o ambiente e as relações latentes entre a ordem e o poder político de forma a detectar a relevância social da ordem e o comprometimento granadino.

Na verdade, desde a última década do século XVI que alguns frades da Ordem de Pregadores foram assumindo uma estreita colaboração com o Tribunal do Santo Ofício³⁵⁶.

Será prudente definir o papel dos dominicanos, sobremaneira, na sua relação com o poder no interior do Tribunal e com a acção da Inquisição? A análise deve ser cautelosa e nesse sentido José Pedro Paiva apresenta uma taxonomia trifásica quanto à aproximação e distanciamento da ordem na evolução conjuntural entre os dois poderes: i) afastamento inicial (1536-1540); ii) a entrada dos dominicanos na Inquisição (1540-1575/80); iii) um progressivo e parcial eclipse (1575/80-1614).

Contrariamente ao que é insinuado em muitas compilações produzidas pelos dominicanos, entre os séculos XVI e XVIII, os primórdios da instalação e os primeiros actos do Tribunal do Santo Ofício em Portugal foram marcados pelo distanciamento da Ordem de S. Domingos. O processo de criação do Tribunal foi conturbado (desde 1515) e ainda no reinado de D. Manuel I e renovado posteriormente por D. João III, de forma insistente a partir de 1530, até ao seu estabelecimento definitivo, pela bula pala *Cum ad nihil magis*, de 23 de Maio de 1536. Até à dada não há registo nem notícia de envolvimento pessoal dos dominicanos nos interesses deste processo. Comprova-se assim que até aos inícios de 1540 não há vestígios de qualquer nomeação dos dominicanos para a ainda incipiente burocracia inquisitorial, ao contrário do que sucedeu em Espanha, onde os dois primeiros inquisidores nomeados pelos reis católicos, em Setembro de 1480 forma dominicanos Juan de Martin e Miguel de Morillo. As possíveis razões que se prendem com este distanciamento passam pela

³⁵⁵ António Rosário, (1991):154.

³⁵⁶ Alexandre Herculano, (1975), tomo I 156-159, 212-260 e tomo II, 11-225; Mário Brandão, (1948-69), vol 1, 219-20; Elvira Cunha de Azevedo Mea, (1997): 38- 58.

necessidade vigente de reforma da província dominicana de Portugal, iniciada sem grande sucesso por D. Manuel I desde 1506 e retomada com renovado vigor a partir de 1539 através de sucessivas intervenções promovidas por D. João III . Até 1540, a ordem conheceu alguma falta de coesão e de consistência o que propiciava o seu co-envolvimento neste importante projecto da monarquia portuguesa e a partir desta altura começa a perceber-se uma aproximação entre estes dois poderes, religioso e político.

No segundo semestre de 1540, o tribunal que era já chefiado por D. Henrique então arcebispo de Braga até aos finais anos setenta. D. Henrique mobilizou vários dominicanos em torno de actividades, quer a partir da atribuição de cargos de inquisidores e de deputados no Conselho geral, quer pela atribuição de encargos importantes no domínio da censura inquisitorial. D. Henrique criara uma comissão composta por 3 dominicanos para o exame de livros: Francisco de Bobadilha, Aleixo Salier e Cristobal de Valbuena. Numa terceira fase do Concílio que se iniciou em 1562, o Reino, agora dirigido pela rainha viúva renovou a sua confiança em teólogos dominicanos: Luís Sotomaior, Francisco Foreiro, Henrique de Távora, D. frei Bartolomeu dos Mártires, que viria a ser arcebispo de Braga, incitado por Frei Luís de Granada. A estima da rainha por alguns dominicanos e a sua confiança nas actividades da ordem eram conhecidas. No mesmo sentido havia a retribuição de confiança revelada no prólogo da tradução da Escada Espiritual de S. João Clímaco, publicada em 1576, de autoria de frei Luís de Granada, no qual o Dominicano espelha e louva as virtudes de D. Catarina e agradece a protecção que sempre dispensara com a Ordem de Pregadores .

Entre 1557-1561, Granada foi confessor régio de D. Catarina, chegando-lhe a ser proposta a mitra bracarense em 1558, convite que Granada viria a declinar, sugerindo em seu lugar, frei Bartolomeu dos Mártires. Também D. Henrique alimentava uma profunda amizade e devoção pelos caminhos de espiritualidade difundida em Portugal por Frei Luís de Granada. Foi assim confessor do cardeal, da rainha D. Catarina e mais tarde pregador de D. Sebastião, e em 1559 mesmo quando o seu *Livro de Oração* foi colocado no Index espanhol nada frenou a sua boa aceitação na Corte. Maria Idalina Rodrigues realça esta estima mútua entre o Cardeal e Frei Luís de Granada. O Dominicano terá escrito uma biografia de D. Henrique no qual releva o seu papel enquanto inquisidor, atribuindo-lhe o mérito na preservação da fé católica, admirando as suas qualidades apostólicas de pregador. Na linha interpretativa da autora, Granada nunca assumira uma postura tão ríspida como a de D. Henrique, face aos judeus e cristãos-novos, advogava antes que a solução e a sua conversão ao catolicismo não passaria pela repressão violenta mas pelo esforço de conversão sincera e dialogante .

Na verdade, a Inquisição portuguesa e espanhola demonstraram cada uma a sua feição própria, desfasadas e em contratempo. Só nos anos sessenta a Inquisição viria a dar os seus sinais claros de combate e erradicação das correntes erasmizantes pouco atreitas às linhas do dogmatismo Tridentino. Em 1571 Frei Luís de Granada foi denunciado mas relativamente à queixa não foi tomada qualquer diligência ou dada qualquer relevância, o que denota efectivamente o peso que Granada colhia junto do Cardeal D. Henrique. Interessa-nos sobressair o facto de Frei Luís de Granada ter sido um forte conciliador de tendências tendo conseguido harmonizar as facções mais conservadoras e tridentinas na Corte com a sua postura dialogante e reformista. A trilogia mística, alumbrados e inquisição formam uma malha apertada, numa mescla historiográfica que enreda, incontornavelmente, o nosso Frei Luís de Granada³⁵⁷. Álvaro Hueriga³⁵⁸ confirma: “Nadie fue acusado de iluminismo con tanta porfia y tenacidad como fray Luís de Granada. Y se comprende: era el más notable de los místicos que hasta entonces habían escrito en lengua castellana, y todo libro de mística en romance parecía sospechoso. Pero es falso que la Inquisición lo precesara³⁵⁹”. A indexação em 1559 de alguns autores que Granada lia e apreciava - Crema, Fermo, Erasmo- auspiciaram as polémicas que se seguiriam. Menéndez Pelayo afirma que “quien atentamente haya leído la censura de Melchor Cano a los *Comentarios* de Carranza, no habrá dejado de advertir la frecuencia con que el insigne dominico nota y censura, en el libro de su adversario y compañero de hábito, proposiciones de alumbrados, tanto y más que de luteranos³⁶⁰”.

A acusação de alumbrado convertera-se nesta altura num lugar comum, um argumento recorrente do qual se lançava mão em várias situações, como no caso de Melchor Cano que lançou críticas e censura sobre aos livros de Frei Luís de Granada, dizendo que continham graves erros e que por certo seriam expressão da heresia dos alumbrados.

Frei Luís estaria nesta altura já em Lisboa, deslocando-se propositadamente a Valladolid, na ânsia de dissolver o equívoco que se adensava sobre ele. Dessa viagem e das várias investidas que realizou em Valladolid, sabe-se que terá colhido o apoio e simpatia de

³⁵⁷ Cf. J.Cuervo, (1889): 733-743; A. Hueriga, (1961): 251-269; A.Rico Seco, (1975): 408-427; A. Alcalá (1984): 805-808.

³⁵⁸ Fray Luís de Granada fue, efectivamente, denunciado a la Inquisición, ya que no a porfia y com tenacidad, si un par de veces. Y la Inquisición procedia de ordinário, por deber de Santo Oficio, a dar curso a las denuncias . Claro está que, cuando les daba curso, podían acabar el negocio (como lo llamaban) en absolución o en castigo [...]“tenemos la ‘calificación’ de Melchor Cano, rubricada también por el gregário Domingo Cuevas al Catecismo, de Carranza; en esa censura la emprende a desaforados mandobles com fray Luís. El agrio tenor de las arremetidas de Cano contra fray Luís no es la única cara del asunto; hay outro aspecto importante: no existe más “denuncia” que la de Cano, ni más “proceso” que el de la calificación de los escritos, ni, en fin, más “sentencia” que la que veremos más abajo”, Álvaro Hueriga, O.P, (1989):290.

³⁵⁹ Marcelino Menéndez Pelayo, (1956) vol. IV: 226.

³⁶⁰ Idem, 219-220.

muitos defensores, inclusivamente da princesa D.Joana, filha de Carlos V viúva do príncipe D. João de Portugal, mãe do rei D. Sebastião. A regente e autoridade máxima, por ausência de seu irmão Felipe II, terá obrigado o inquisidor Valdés a receber Frei Luís, encontro que surtiu pouco efeito na resolução da contenda³⁶¹. O Dominicano, derrotado momentaneamente em Valladolid, regressa a Lisboa. O facto do inquisidor geral português D.Henrique nutrir grande estima por Granada em nada influenciou as circunstâncias. Na verdade, tivesse abdicado Granada da sua magnanimidade, poderia ter-se valido de tal facto para aplicar um golpe de revés à Inquisição espanhola, o que não sucedera. Contudo, a sua resposta não deixou de se fazer sentir mas primou antes pela dignidade e discrição depois de continuar confiante na sua acção e propaganda místicas.

Frei Luís de Granada converteu as dificuldades em oportunidades empenhando-se, entretanto, na revisão e edição da Escala Espiritual de S. Clímaco, ciente de que nenhum censor poderia apelidá-lo de herético e nenhum inquisidor ousaria censurá-lo. Desta forma, brindava agora a tradição mística, com uma interpretação afinada e rigorosa da obra. (vide L.de Granada, Obras XII, p 411).

Esta nova versão chega ao Concílio de Trento, e ao Papa Pio IV, que aprovam sem margem de questionação o *Libro* e o *Guia*, desautorizando assim a Inquisição Espanhola³⁶². No entanto, Frei Luís não se aproveitara desta autorização para credibilizar a sua imagem junto de Valdés, preferindo antes continuar a corrigir o *Libro* e o *Guia* que voltaria a sair com todas as licenças da Inquisição em 1566³⁶³. Se por um lado o *Libro* conta apenas com alguns burilamentos e pequenas correcções, o *Guia*, por sua vez renasce agora em 1566 como uma obra nova, preservando o nome mas com uma estrutura e mensagem diferentes³⁶⁴. Menéndez Pelayo perfilia-se numa posição legitimadora da Inquisição, quando escreve o seguinte a propósito desta polémica: «y cuánto ganan algunas de estas obras [prohibidas en el Índice de Valdés] com ser luego enmendadas por sus autores. Comparáse el desorden, las repeticiones y el desaliño de las primeras y rarísimas ediciones de la Guia de pecadores com el hermoso texto que hoy leemos, y de seguro se agradecerá a la Inquisicion este servicio literário.³⁶⁵ »

³⁶¹ «Con el Libro de la oración y la Guia de Granada, esse libro tan sereno, tan comprensivo, se cierra una época de la espiritualidad española. Los debates que Granada institye com tanto tacto va a simplificarlos la inquisición hasta el extremo, al condenar misticismo y erasmismo acusándolos de iluminismo y luteranismo disfrazados. La vida espiritual de España va a quedar destrozada. La edad dichosa del libro toca a su fin. » in Bataillon, II: 207.

³⁶² Testemunho de D. Fernán Martins Mascarenhas, embaixador de Portugal em Trento: I: 610; Frei Luís de Granada, XIV, 458-9, documentação tridentina; J.I.Tellechea, (1959): 225-227.

³⁶³ Descrição bibliográfica em M. Llana, número 26 bis y 1237-9.

³⁶⁴ Sobre alterações nas obras citadas vide Álvaro Huerga, O.P, (1988): 298.

³⁶⁵ Marcelino Ménez Pelayo, (1956) vol. IV: 436.

Volvidas estas contingências, o *Libro de la Oración* sofreu em 1576 ainda uma soante mas circunstancial crítica de fray Alonso de la Fuente, famoso na história da espiritualidade pelas campanhas anti - alumbristas. O motivo da denúncia foi esse mesmo, o facto de considerar esta obra o foco ou a fonte da corrente alumbrada, agora retornada na Estremadura e na Alta Andaluzia. Os memoriais acusatórios foram feitos primeiramente em Madrid, na sede do Conselho da Inquisição espanhola, depois em Lisboa – na sede da Inquisição Lusa, Évora a D. Henrique, com quem estava Frei Luís de Granada. Em Madrid a argumentação sobre heresia e as críticas teciam-se em torno de quatro aspectos fundamentais que Álvaro Huerga explica cuidadosamente. Toda a controvérsia foi assumida pelas autoridades inquisitoriais como um falso testemunho, tendo sido castigado o acusador com desterro e cárcere.

Eclectismo e polifonia do programa de moralidade: a difusão da sua obra

« Com todo merecimiento, pues, podemos decir de fray Luís que es el más universal y también el mejor escritor latino de la Granada renacentista, si atendemos a la cantidad y calidad de su producción y – lo que es más importante – a la proyección de su obra³⁶⁶»

Delineado o percurso biográfico do Dominicano e tecidas já algumas considerações mais pertinentes no que se refere às obras catequéticas do nosso autor, abrimos agora novas páginas e iniciamos um olhar mais alargado sobre a restante produção literária do autor, em particular sobre a tríade latina³⁶⁷.

Frei Luís de Granada revela-se um homem sensível e preocupado com a prática do bem e da virtude, considerando a sua realização a mais nobre e dignificante potencialidade da natureza humana. Assumidamente cultor de um estilo vivo e de um saber enciclopédico, o Dominicano granadino não concebe a reflexão filosófica fora da dicotomia: limitação humana, grandeza divina³⁶⁸. O Dominicano serve-se, ainda, para a construção deste edifício dialéctico, do legado epistémico da Antiguidade Clássica e dos seus principais constructos éticos. A este propósito, considera-se fundamental o ecletismo dos *exempla* e a selecção criteriosa dos livros, disponibilizando-se, assim, ditos sobre feitos notáveis e excelsos.

Não menos relevante é o revestimento formal destes enunciados, desde a escolha de palavras aprazíveis e deleitosas ao ouvido, aliando a agudeza, brevidade e concisão, directrizes muito bem traçadas na sua Retórica Eclesiástica. A pertinência, adequação e variação dos *topoi* estão intrinsecamente condicionados pela *ornatio* e clareza das palavras. Na tecitura textual, a oração começa em cada palavra que isoladamente é vinculadora de sentido e que na articulação com outras inter pares assume um significado contextual e

³⁶⁶José González Vázquez, (1996): 317-341; vide ainda __, (1993): 115-135; __, (2004): 455- 466.

³⁶⁷ *Obras de Fr. Luís de Granada de la Orden de Santo Domingo*. Edición crítica y completa por Fray Justo Cuervo de la misma orden. Doctor en Filosofía y Letras, Madrid, Imprenta de la Venda e Hija de Gómez de Fuentenebra, 1906 (14 vols)

³⁶⁸ «y qué grande se ofrece à nuestra consideración este orador insigne, si meditamos un momento sobre el fondo hermosísimo de sus castizas sermones. Qué conocimiento tan profundo de Dios y del ser humano!Qué filosofía tan consoladora, Y qué nobleza en el pensar, y qué acierto en el discurrir! Sus sermones son libros llenos de sabiduría, donde el hombre aprende à conocer la grandeza de Dios y su grandeza, que es pequeñez junto à la de su creador.» in Calixto P.Hornero, (1815):35.

pragmático variável. Neste sentido, é importante atender não só à semântica lexical de cada étimo como à conciliação sinctático-fonética, a um nível macro-textual, de todos os elementos. A afinidade e aparente sinonímia linguística faz-nos crer que muitas palavras significam uma mesma coisa, são denominadoras de uma mesma entidade podendo ser arbitrária a sua escolha, mas a variação de traços sobressai no contexto de enunciação. Se umas imprimem mais força, outras mais sonoridade, outras provocam ainda um maior deleite pois não é inócua a preferência por *quamquam*, *moderatio* ou *concertare* em detrimento de *etsi*, *modestia* ou *confligere*. A oração deve exibir variação impedindo o fastio por isso a um amplo caudal de autores, com todos os seus exemplos, símiles e apotegmas favorecem e enriquecem a produção discursiva³⁶⁹. A mundividência literária do autor manifesta-se polifónica e multifacetada não só pela diversidade do espectro das suas obras mas também pela complexidade e abrangência das suas preocupações estético-literárias, ajustáveis aos mais variados contextos. O seu estilo laborioso, depurado, claro e fulgurante emolduram características filológicas ao serviço da concretização de um programa de vida virtuosa. A harmonização das preocupações estilístico-formais com uma filosofia moral tece uma unidade e coesão na sua produção literária, sem nunca deixar de revelar uma preocupação constante com as várias etapas da vida cristã e com a progressão espiritual³⁷⁰.

Em 1940, Pedro Salinas, sob o título de *Maravilha del Mundo*, publica no México uma selecção da *Introducción al Símbolo de la Fe*, cujo prólogo reforça esta integralidade de Frei Luís de Granada, desde o seu saber enciclopédico e formação humanista, até à sua proficiente e elegante utilização da palavra: «fray Luís de Granada es un hombre de mucho saber, desde un punto de vista literario, es un humanista, que escribe con ritmo sosegado y andadura majestuosa: el habla sencilla, la palabra natural, que se viene sola a la pluma, el ira de elegante llaneza. Su prosa de poeta devuelve al hombre de hoy, que mira más que admira, la alegría infantil de la pura admiración y del pasmo ante las cosas³⁷¹». Em todo o seu prólogo Salinas faz uma apologia e um elogio rasgado ao apurado sentido estético de Granada e continua dizendo: “el lector que aprecie la buena literatura, ante fray Luís de Granada, captará mucho más que una percepción, que un conocimiento, sentirá también un bello decir, elegante

³⁶⁹ Fray Luis de Granada, *Obras completas, Ecclesiasticae Rhetoricae* (Libros 1-3), Fundación Universitaria Española, Dominicos de Andalucía, Madrid, 1999; Manuel López-Moñoz, (2010).

³⁷⁰ «Fray Luís se detiene de una manera general com preferência en las zonas intermédias de este trayecto, esto es en las que congregan normas para la práctica metódica de la oración-meditación y para la superación de los vicios por las virtudes. Lo que significa, naturalmente, que su obra se ajustaba com rigor al lector Cristiano médio, o sea, a aquél que, impulsado y a por convicciones primarias sobre la fe viva, aun necesitaba sin embargo, de los, instrumentos en un contacto más serio com Dios y en el crecimiento personal». in Maria Idalina Resina Rodrigues, (1988): 9.

³⁷¹ Pedro Salinas, (1988):27.

y fino, captará también la poesía cósmica, la poesía total, infusa en toda cosa creada por la gracia de Dios, la inevitable poesía del mundo, que fray Luís nos cabe transmitir con vocablos propios y hondos, adecuados y precisos³⁷²».

Toda a sua produção tece-se nesta íntima relação com a Natureza, seja natural seja humana, um *topos* fértil e latente, preferencial em Granada, tomado como reflexo contemplativo da vida interior. O Dominicano tem a consciência segura de que só através da natureza e apenas na harmonização com ela, se alcança o verdadeiro conhecimento e a conquista da causa primeira. Azorín afirma também a este respeito: «es complicado todo este problema de la Naturaleza y del instinto. Es complicado y eterno. Es el problema nunca resuelto de la libertad y de los limites de la libertad, de la espontaneidad y de la norma, de la intuición y de la razón³⁷³». Azorín, crítico literário deslumbrado e seduzido pelos clássicos do século de ouro, reconhece um inquestionável valor literário na produção de Frei Luís de Granada, a quem dedica alguns dos seus ensaios³⁷⁴.

No que concerne o estilo granadino procuramos saber se será possível reconhecer uma preferência vocabular e sintáctica, Azorín responde-nos: «Un examen de nuestra clásica producción literaria nos llevaria a estas dos conclusiones: riqueza de vocabulário en sintaxis variada há producido un estilo admirable: Quevedo Y Lope de Veja. Un vocabulário sóbrio, un vocabulário sencillo y corriente há llegado a dar a la sintaxis una sensibilidad exquisita: Fray Luís de Granada³⁷⁵». Numa outra obra, o mesmo autor acrescenta, de forma eloquente, algumas considerações sobre a actualidade do legado granadino: “No hay en nuestra literatura estilo más vivo, más espontáneo, más vario y mas moderno, fray Luís de Granada es de ahora como de hace cuatro siglos³⁷⁶”. Muitos estudiosos deixaram-se seduzir pelo estilo literário de Granada, Agustín Turrado aponta-lhe quatro características próprias: naturalidade, realismo, emoção e capacidade de comoção³⁷⁷». A versatilidade da sua escrita – tanto em latim como em castelhano - ora imprime profundidade, vivacidade e animação, com rasgos de sátira e crítica, ora se pauta pelo placidez e simplicidade – veja-se por exemplo o seu *La Oración y*

³⁷² Op cit pp 29 e 30 .

³⁷³ Azorín, (1944): 36 .

³⁷⁴ “He estado mucho tiempo – quince o veinte años – sin querer acercarme a fray Luís de Granada; sentia por él instintiva ojeriza; le creia palabrero, retórico, altisonante. Poco a poco he ido entrando en él. Poco a poco sus libros se han ido apoderando de mi espíritu. Entre las manos de este hombre el castellano adquiere las más diversas formas: enérgico, suave, amplio, conciso” Azorín, (1944): 9. Este crítico literário criou uma nova prosa, um estilo genuinamente pessoal, reaccionário em relação à prática oratória. Fazia suas prioridades o conhecimento das matrizes quase imperceptíveis dos seres e das coisas. Uma grande parte da sua obra está reservada ao estudo e interpretação dos clássicos, e um olhar particularmente cuidado e atento sobre a obra de Frei Luís de Granada.

³⁷⁵ Azorín, (1939): 51.

³⁷⁶ Azorín, (1958): 145.

³⁷⁷ Ibidem, 162.

Meditación ou *Guia de Pecadores*. A novidade granadina é a simbiose de um vocábulo mínimo articulado com artifícios sintáticos, num estilo energético, vivo, sóbrio e claro.

Por razões metodológicas, apresente-se a seguinte divisão ternária da sua produção granadina: portuguesa, castelhana e latina. Destacamos de entre as suas obras portuguesas o *Compêndio da doutrina cristã (1559)*³⁷⁸ e treze pregações das principais festas de Cristo e da sua Santíssima (1595)³⁷⁹, das suas obras castelhanas o escopo é, consideravelmente, mais lato: *Libro de la Oración y meditación*³⁸⁰ (1554), *Recompilación breve del Libro de la Oración Y meditación* (1574), *Dos meditaciones para antes e después de la Sagrada Comunión* (1554), *Guia de Pecadores*³⁸¹ (1556), *Oraciones y Ejercicios de Devoción* (1557), *Manual de Oraciones* (1559), *Contemptus mundi nuevamente romançado y corregido. Añadióse quí un breve tratado de tres principales ejercicios com que se alcanza la divina gracia: que son Oración, Confesión y Comunión* (1555), *Memorial de lo que debe hacer el Cristiano* (1561), *Tratado de Oraciones Vita Christi* (1561)³⁸², *Memorial de la vida Cristiana* (1565-1566), *Adiciones al Memorial* (1574), *Introducción del Simbolo de la Fe* (1583), *Doctrina espiritual, repartida en 6 tratados* (1589), *Vida del Maestro Juan de Ávila que há de tener un predicador del Evangelio* (1588), *Carta a los monjes de Saint-Vast* (1582), *A los inquisidores de Lisboa* (1568), *Al duque de Feria* (1569).

Algumas destas obras tiveram reelaborações e foram reeditadas tais como: *Imitación de Cristo* (1536), *Introducción del Símbolo de la Fé*, *Manual de Oraciones, Vita Christi, Tratado de Meditación, Escala Espiritual, Oraciones Y ejercicios espirituales, Compendio de Doctrina Cristiana* (trad P. Cuervo), *Diálogo de la Encarnación, Sermón de la Encarnación, Vida de la Redención, Vida del B. Juan de Ávila, Vida del Cardenal D. Enrique, rey de Portugal, Vida de Sor Ana de la Concepción, Vida de Doña Elvira de Mendoza, Vida de*

³⁷⁸ Este *Compêndio* supria as funções predicantes das dioceses, era lido semanalmente nas igrejas onde não houvesse a existência de um sacerdote: «Não se sabe exactamente a difusão ou o alcance da leitura mas há a informação por exemplo de que a diocese de Braga, o arcebispo Fray Bartolomé de los Mártires ordenou que se procedesse a esta todos os domingos e dias festivos durante pelo menos meia hora» Maria Idalina Resina Rodrigues (1988): 12.

³⁷⁹ A este propósito Maria Idalina Resina Rodrigues (2004): 27-44.

³⁸⁰ M. Bataillon afirma que “el Libro es el más importante manual de oración que produce España en esta época”: 191; Carlos López-Fe faz uma leitura meticulosa das “Siete meditaciones de la Sagrada Pasión de Nuestro Salvador” incluídas no *Libro de la oración y meditación*, que só no ano da sua publicação conheceu quatro edições e mais oito nos dois anos seguintes. No compto elaborado pelo padre Llanezas obre as edições das obras granadinas contam-se 485 edições apenas desta obra, vide M. Llaneza, (1926), T, I, pp 1-191; Edição crítica da obra completa feita pelo padre frei Justo Cuervo em 1906 pelas Ediciones Palabra em 1979; “Libro de la oración y meditación fue un acontecimiento editorial, el mayor que se conoce de este siglo” in A. Huerga, *Fray Luis de Granada*, B:A:C:Madrid, 1988; Cf Maria Idalina Resina Rodrigues, (1988). cap II: 151 – 251.

³⁸¹ Op. Cit. Cap III pp 253- 337.

³⁸² Obra difundida em formato de pequenos manuais.

Melicia Hernández, Semón de las Caídas Públicas, Sermones de Tiempo Escritos en Latín por el venerable Padre Maestro F. L. G (trad Padre Duarte) Madrid, MDCCXC.

Não nos deteremos, evidentemente, na análise meticulosa destas obras não só porque contamos com o valoroso contributo de Maria Idalina Rodrigues sobre a produção de espiritualidade de Granada mas principalmente porque se torna colateral aos nossos interesses. Interessa-nos aqui realçar a diversidade da produção do autor, de forma a que possamos responder se a *Collectanea Moralis Philosophiae* se distancia, pela sua natureza, da mundividência de Frei Luís de Granada.

O nosso Dominicano combate e fustiga a vaidade individual do escritor, aconselha o amadurecimento da sua vocação literária, incentiva a prática da arte oratória mas de forma desinteressada, despretensiosa e humilde. Na verdade, a tendência para uma certa exibição pessoal do orador pode desvirtuar o conteúdo da mensagem: “no están libres de este vicio – escribe fray Luís – los que por ostentar ingenio y erudición tratan en los sermones cuestiones dificultosas, que nada conducen a la salvación de las almas: porque, son esto quieren hacer una vana ostentación de sí mismos³⁸³”. Na sua actividade predicante, o Dominicano valoriza o perfil moral do orador, enriquecido pelas melhores competências da *ars bene dicendi* e cuja aplicação se amplia e dilata ao campo estético. Frei Luís de Granada personifica todas estas qualidades do orador sagrado, na biografia que escreve do seu mestre Juan de Ávila³⁸⁴.

Todos os *exempla* dos quais Granada se serve nas suas composições reconhecem a importância dos oradores na prática diária de persuasão e conversão dos fiéis, na edificação do homem, burilando conceitos tão simples quanto nodais da espiritualidade e da afectividade, do sentimento e da emoção. Afectividade, enquanto característica do psiquismo, permite à pessoa experimentar, intimamente, as realidades exteriores e conhecer-se a si mesma no sentido mais pessoal e subjectivo. Estas vivências, ainda que voláteis, são dotadas de riqueza qualitativa, direccionam-nos no sentido da consciência psicológica, reguladas por dialécticas básicas de agrado e desagrado, com os respectivos correlatos orgânicos de maior ou menor intensidade. A afectividade é inerente a sentimentos e emoções que não são necessariamente sinónimos. A emoção, por um lado, é entendida com um sentido mais violento ou contundente, na linha de Luís Vives quando este fazia alusão aos processos afectivos da ira, o terror, a agonia que provocam uma intensa perturbação do equilíbrio psíquico. Quando falamos em sentimentos referimo-nos a disposições afectivas conscientes e perduráveis, de intensidade moderada e acompanhadas de repercussão somática, através das

³⁸³ Antonio Garcia del Moral, Urbano Alonso del Campo (eds) (1993): 175.

³⁸⁴ Frei Luís de Granada, (1953).

quais o sujeito tende a estabelecer agrado e desagrado diante da experiência do mundo exterior a si mesmo. Os traços de durabilidade no tempo e de intensidade moderada são os que diferenciam os sentimentos das emoções³⁸⁵.

Na verdade, o asceticismo incide no domínio das paixões, na exercitação dos sentimentos mas sempre no sentido da oração e da meditação. É nesta mescla de funções - psicólogo, teólogo, místico-ascético, orador sagrado, moralista e filósofo - que Frei Luís de Granada alterna seu estudo entre a Escritura dos santos padres e os filósofos greco-latinos. O melhor do pensamento clássico tem ressonância na obra de Frei Luís de Granada ao entrelaçar os pressupostos filosóficos com a elegância do estilo e a delicadeza da palavra. Urbano Alonso del Campo afirma que:

«Fray Luís fue un consumado orador porque fue un eminente escritor, con la precisión exactitud del término y la riqueza del vocabulário, a cuyos elementos añadió la convicción y la vivencia del mensaje. Los términos de su oratoria y de sus escritos son fluidos, persistentes sin ser reiterativos, y esto se logra con el ejercicio de la pluma y la actitud espiritual del hombre verdadero. Fray Luís une la reciedumbre del pensamiento y la seguridad en las ideas a la belleza y arte del bien decir y escribir. La exactitud de sus razonamientos se ve acompañada por la belleza del discurso. Su obra mantiene la frescura de un texto que transmite as verdades más abstrusas y complejas traducidas en lenguaje directo, llano, persuasivo, sonoro y transparente.³⁸⁶»

O Dominicano foi um leitor assíduo das obras dos grandes autores da Antiguidade Clássica e durante anos dedicou-se à tradução, contactando directamente com a expressão da *latinitas* e com os seus pressupostos filosófico-argumentativos. O preceituário quintiliano aponta como ideais da *ars bene dicendi* a precisão, sobriedade, riqueza e variedade lexical para que, desta forma, sobressaia a clareza de ideias. O perfil do granadino é dotado de traços de inconformismo, originalidade, criatividade, assentes numa sugestiva espiritualidade de inspiração Vivista. Aliado a estes factores, todo o discurso literário, filosófico ou oratório exige preparação, exercício, labor e afincamento, perpassando inúmeras fases progressivas de trabalho e aperfeiçoamento:

«sin elocución toda riqueza de conocimientos y favorables dotes de imaginación y sensibilidad son espada envainada[...] No es esto dar exclusiva importancia a las palabras, ni aplaudir a los que todo su empeño agotan en la selección de vocablos, sin cuidarse de la propiedad del significado; en cuyo caso, todo primor del lenguaje es pura afectación [...] siente que por encima de la experiencia, de la tradición y de la normativa literária está la fuerza creadora del artista, forjando la própria retórica del orador y del escritor original y sublime. Fray Luís há sido un aprendiz vocacional, buscador inquieto y asiduo lectos de las

³⁸⁵ Carlos Lopez-Fe (1993): 207-230.

³⁸⁶Op.Cit. p.223.

obras de los autores clásicos. En su vocación de predicador y de creador sagrado recurre también en sus comienzos a la obra de Juan de Ávila, su gran preceptor como predicador, a quien pide humilde y reiteradamente consejo como ferviente y afamado predicador. El ejemplo vivo de Juan de Ávila – com quien mantendrá siempre una profunda amistad y una sintonía espiritual – es para fray Luís modelo y sugestiva evocación permanente ³⁸⁷ ».

Antes ainda de nos focarmos na tríade latina da produção literária de Frei Luís de Granada, vale a pena tecer algumas considerações quanto à difusão do programa de espiritualidade de Granada e reconhecer a importância que desenvolveu entre espirituais da sua época e vindouros. Na verdade, durante o século XVI o Dominicano espanhol exerceu forte ascendência sobre os seus contemporâneos na Península Ibérica, não só entre religiosos e intelectuais mas também entre leigos. Os seus livros conheceram várias edições em francês, italiano, alemão, latim e o seu nome circulava pela Europa Católica e até em espaço ibero-americano³⁸⁸.

O Guia de Pecadores, publicado em Portugal, foi traduzido para o italiano e para o latim, numa edição Veneziana em 1576, conhecendo mais duas em Colónia em 1587 e 1590. O êxito editorial das suas obras foi expressivo além fronteiras da Península Ibéria, recomendado em França³⁸⁹, por S. Francisco de Sales e apreciado em tantos outros países e por tantas ordens religiosas além da dominicana: Jesuítas, Carmelitas Descalços, Agostinianos.

A fundadora do Carmelo Descalço, Teresa de Ávila orientava as suas monjas para a leitura dos livros granadinos, incitando as bibliotecas e mosteiros a alargar o seu espólio com as obras do Dominicano. A própria assumia, em cartas, a sua afeição doutrinária e admiração espiritual: «hacer escrito tan provechosa doctrina e por haberlo dado Dios al mundo para tan grande y universal bien de las almas³⁹⁰». Na Crónica dos Carmelitas, Frei José Pereira de Santa Ana³⁹¹ afirma que o Livro de Oração e Meditação era lido e manuseado frequentemente

³⁸⁷ Carlos Lopez-Fe (1993), p.207-230. Cf. Quintiliano, *Inst Orat.* II 81

³⁸⁸ Vide estudo sobre a difusão das obras Granadinas em «As Obras de Frei Luís de Granada e a espiritualidade do seu tempo: a literatura dos escritos granadinos nos séculos XVI e XVII na Península Ibérica» no âmbito de pos-doutoramento, desenvolvido por Célia Maia Borges, sob a orientação da professora Maria Idalina Rodrigues, na Universidade Nova de Lisboa. Vide ainda a propósito António Joaquim Anselmo, *Bibliografia das Obras Impresas em Portugal no século XVI*, Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, Lisboa, 1926; Luís Muñoz, *Vida Y Virtudes del venerable Varon EL P.M.Fray de Granada de la Orden de Santo Domingo, Maria de Quiñones*, Madrid, 1939.

³⁸⁹ Algumas das suas obras podem ser encontradas em bibliotecas conventuais em França, durante o século XVII, tais como *Guia de Pecadores*, *Memorial de la vida Cristiana*, *Introducción al símbolo de la Fé*.

³⁹⁰ Santa Teresa d'Ávila, *Epistolario*, La Editorial Catolicas, BAC, Madrid, 1959, p.126-127.

³⁹¹ Frei José Pereira de Santa Ana, *Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observancia Nestes Reinos de Portugal*, 2 tomos, Herdeiros de António Pedroso Galvão. Lisboa (1745-1751)

pelos religiosos carmelitas da ordem, como Frei Estevão da Purificação, assíduo leitor de Granada:

«Chegou-lha à mão no mesmo tempo o livro da Oração, e Meditação do Venerável Padre Fr. Luiz de Granada, um dos mais esclarecidos professores do sagrado Instituto Dominicano e assim que leo, reflectindo na pureza e assim que o leo, reflectindo na pureza das suas solidas doutrinas, logo recebe por Mestre do seu espírito, usando daqueles santos exercícios pela sua mesma ordem e confessava que devia a sua felicidade, primeiro a Deos que lha concedera, e depois àquele santo varão, que o intruira para saber conservar.³⁹²»

Em suma, fica a certeza de que as obras granadinas conheceram durante Seiscentos grande acolhimento e não só foram acarinhadas na literatura religiosa como também na produção iconográfica, cujo valor da imagem era favorecido pela própria expressão sentenciosa.

É agora tempo de prosseguir com o nosso fio condutor pelos meandros da tríade latina, tornando audível a sua singularidade e distinguindo-a da restante produção do autor.

³⁹² Op.Cit., p.166

A tríade latina: *Collectanea Moralis Philosophiae, Silva Locorum, Rhetorica Ecclesiastica*

A profundidade da *res* e a transparência dos *uerba*, fundem-se nesta mundividência do autor, com a expressão da consciência de que a verdadeira obra se gera num ambiente de liberdade interior e só se fertiliza num terreno criativo e laborioso. No entanto, apesar da coerente produção de Frei Luís de Granada distribui-se por um espectro bastante alargado de objetivos e características.

A primeira obra latina, publicada em 1565, em Lisboa por Francisco Correa, foi um breve tratado sobre o bispo ideal, *De officio et moribus episcoporum*³⁹³ (1565), baseado num sermão que ele próprio predicara na consagração episcopal do seu amigo António Pinheiro e que surge no mesmo volume com o *Stimulus pastorum* de fray Bartolomeu dos Mártires. Este tratado sobre a ética do bispo-governante reflecte perfeitamente a influência do reformismo erasmista³⁹⁴, no qual Frei Luís inspirara o seu molde, afinado pelo barómetro de Cícero e Séneca: “pero a todas estas influencias reformistas pré y postridentinas en esta primera obra del padre Granada, hay que añadir outra de profundo contenido humanístico clásico: me refiero a la indudable presencia de la doctrina moral senequista sobre la educación del príncipe en todo este tratado, desde el punto de vista estilístico, tal vez sea este opúsculo donde el influjo de la elocuencia ciceroniana alcanza su más alto grado de realización”³⁹⁵.

Em 1571, também em Lisboa e pelo prelo de Francisco Correa, publica-se a *Collectanea Moralis Philosophiae in tres tomos distributa: quorum primus selectissimas sententias ex omnibus Senecae operibus. Secundus ex moralibus opusculis Plutarchi: Tertius clarissimorum principum & philosophorum insigniora apophthegmata, hoc est, dicta memorabilia complectitur*, obra que voltará a ser reimpressa em 1582 em Paris e em 1775 em Valência. F. Buisson, no seu *Répertoire des Ouvrages pédagogiques du XVI siècle* (1968, p.333), enumera duas das obras pedagógicas do Dominicano: esta *Collectanea Moralis*

³⁹³O título completo da obra é *Explicatio copiosior Concionis habitae in consecratione Ver.D.Antonii Pinarii, viri laudatissimi, de officio & moribus Episcoporum aliorumq; praelatum*.

³⁹⁴Pensa-se que o primeiro contacto do Dominicano com as obras de Erasmo tenha sido ainda no Convento de Santa Cruz e sobretudo depois em San Gregorio de Valladolid, onde era forte e implícita a influência do humanista holandês. Cf. a este propósito, A. Castro, “Lo hispánico y el erasmismo”, *Revista de Filología Hispanica*, 2 (1940), pp 1-34; M. Bataillon, *Erasme et l’Espagne*. Recherches sur l’histoire spirituelle du XVI siècle, Paris, 1937; D. Alonso, “Sobre Erasmo y fray Luís de Granada” in *De los siglos oscuros al de Oro*, Madrid, pp 218; J.L. Abellán, “Fray Luís de Granada”, *El erasmismo español*, Madrid, 1982.

³⁹⁵José González Vázquez, «Valoración de la producción Latina del Renacimiento Granadino» in *Clasicismo en el Renacimiento Granadino*, Publicaciones de la Universidad de Granada, 1996, pp 317-341.

Philosophiae in tres tomos distributa- collectore F. Ludovico Gratanensi, Monacho Dominicano - ao lado de *Sylva Locorum qui frequenter in concionibus occurrere solent*. Curiosamente, no *index rerum* deste *Répertoire des Ouvrages Pédagogiques* de entre várias tipologias de classificação – *oeuvres de mnémotechnie*, *oeuvres d'art épistolaire*, de *poésie morale*, *d'apophtegmas et de proverbes*, *oeuvres d'encyclopédie et divers* - a *Collectanea* é inserida na taxonomia “*des oeuvres de dialectique et philosophie*”. Iremos considerar esta moldura classificativa de Buisson a seu tempo mas por agora interessa apenas reter a ideia expressa na citação de González Vázquez: «la *Collectanea Moralis Philosophiae* es una obra un tanto peculiar dentro de la producción de fray Luís: un libro de temas de filosofía moral o de antropología ética, consistente es un rico repertorio de citas de autores clásicos para uso de los predicadores. Se trata de un grueso volumen dividido en três partes independientes, dedicadas la primera a Séneca³⁹⁶, la segunda a Plutarco y la tercera a una serie de autores antiguos y modernos, desde Cicerón a Erasmo³⁹⁷. Bruno Jereczek reforça a ideia e acredita que esta colectânea teria sido um produto caldeado desde os seus estudos de Filosofia Moral em Valladolid e que agora, em fase mais madura da vida ao autor, é meticulosamente estruturada e organizada³⁹⁸.

Frei Luís de Granada ciente da epístula senequiana (1.6,5) – *Longum iter est per praecepta, breue et efficax per exemplum* - também ele se inspirara no *exemplum* das abelhas que reúnem, acumulam e separam a colheita, proveniente de várias flores, para depois mais facilmente conservarem o que seleccionaram e produzirem o seu próprio mel. Com este argumento pretende validar a sua metodologia: recolha e organização das mais selectas sentenças de moralistas clássicos, distribuídas posteriormente por lugares comuns³⁹⁹. Reconhece-se uma tácita aceitação e difusão de Séneca e Plutarco pelos escritores de espiritualidade, o que vinha já no seguimento de uma tradição medieval e ao encontro do humanismo cristão pretridentino. Frei Luís de Granada manuseia o legado destes dois vultos

³⁹⁶Vide A.Huerga, “Plinio en l’ascética de Fray Luís de Granada” in *sep Revista Helmantica*, Universidad Ponteficia de Salamanca 1950, p.186-213; Julian Eymard Augers, “Les citations de Sénèque dans les sermons de Louis de Grenade”, in *Revue d’Ascétisme et de mystique*, p.31-46, 1961.

³⁹⁷ José González Vázquez, «Valoración de la producción Latina del Renacimiento Granadino» in *Clasicismo en el Renacimiento Granadino*, Publicaciones de la Universidad de Granada, 1996, pp 317-341; vide a propósito Pedro Laín-Entralgo, *La antropología en la obra de Fray Luís de Granada*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1988.

³⁹⁸ Cf Jereczek, Bruno, *Louis de Grenade disciple de Jean d’Ávila*, Fontenay-le-Comte, éditions Lussand, 1971, pp 135-138.

³⁹⁹ “Apes, ut aiunt, debemus imitari, quae vagantur et flores ad mel faciendum idoneos carpunt. Deinde quidquid attulere disponunt ac per favos diferunt et (ut Vergilius noster ait) liquentia mela stipant et dulci distendant nectare cellas. Nos quoque has apes debemus imitari et quaecunque ex diversa lectione congessimus separare: melius enim distincta servantur” in *Collectanea Moralis Philosophiae*, carta introdutória ao pio e benévolo leitor.

luminares e harmoniza-os com a doutrina cristã⁴⁰⁰, mesmo com as convulsões e polémicas latentes da Contra Reforma, o legado senequiano e plutarquista foi um valioso contributo na fundamentação dos pressupostos da fé⁴⁰¹.

Em 1576 sai à luz a *Rhetorica ecclesiastica sive de ratione concionandi libri sex*⁴⁰², dedicada à Universidade de Évora e que se apresenta como um manual eminentemente técnico e de instrução aos futuros predicadores⁴⁰³. Este tratado teórico, publicado por Antonius Riberius, acolhe a preceptística retórica clássica e rentabiliza-a nas necessidades do púlpito, definindo o perfil do orador cristão, à luz da eloquência de Cícero e Quintiliano. Azorín afirma acerca deste tratado: «la Retórica de fray Luís es uno de los más admirables libros de estética que conocemos; los más hondos e interesantes temas modernos – el problema del romanticismo y del clasicismo, por ejemplo; el problema de la intuición y de la reflexión – están en esa obra planteados con toda claridad y reiteradamente[...]el libro, por su importancia, por su hondura estética merece estar en manos de oradores y literatos, es moderno, profundamente moderno. El libro de Granada es capital para la historia de la estética en España[...]La constante preocupación de fray Luís en su Retórica es el problema de la emoción en el arte⁴⁰⁴».

A influência da tratadística retórica - em especial de Cícero⁴⁰⁵, Séneca, Quintiliano, Horácio, Aristóteles, Santo Agostinho - bem como dos seus paradigmas estéticos e formais é,

⁴⁰⁰ “Cum igitur nos praestantissimi Philosophi consilium sequi decrevissem (quod multis doctos viris hoc nostro saeculo videri placuisse, qui variis de rebus communes locos ediderunt et multorum etiam authorum sententias in eos congesserunt) non esse gentiles philosophos in hoc studio prorsus negligendos mihi persuasi, cum praesertim D. Agustinum in hac eadem sententia fuisse intelligerem. Cuius verba hoc in loco, propterea quod institutimeum propositum maxime tuerentur, attexere volui”. Ibidem.

⁴⁰¹ Vide Karl Alfred Blüher, *Séneca en España: investigaciones sobre la recepción de Seneca en España desde el siglo XII hasta el siglo XVI*, Gredos, Madrid, 1983, p. 340; Alicia Morales Ortiz, *Plutarco en España: traducciones de “Moralia” en el siglo XVI*, Universidad de Murcia, Murcia, 2000.

⁴⁰² Em 1770 o bispo José Climent terá mandado traduzir a obra para castelhano e oito anos mais tarde contava já com a sua 5ª edição; vide López Muñoz, Manuel, *Los seis libros de la Retórica Eclesiástica de fray Luís de Granada*. Edición bilingüe y estudio preliminar, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, Colección Quintiliano de Retórica y Comunicación, 2009.

⁴⁰³ In Menéndez Y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas*, Aldus S.A. de Artes Gráficas, Santander, 1940, p. 340.

⁴⁰⁴ In Azorín, *De Granada a Castelar*, Espasa-Calpe, Madrid, 1944, p. 24; vide Félix Herrero Salgado, «La Retórica Eclesiástica de fray Luís de Granada y las retóricas cristianas del Siglo de Oro», pp. 301, en *fray Luís de Granada. Su obra y su tiempo*. Granada, Universidad, 1993, vol. 1-pp. 265-302: “Podríamos entonces marcar un hito y decir: ahora ya disponemos de cuatro retóricas dos paganas: *De Oratore*, de Cícero y *De institutione oratoria*, de Quintiliano; y dos cristianas: *De doctrina Christiana*, de San Agustín y *De Rhetorica ecclesiastica libri sex*, de nuestro fray Luís de Granada”

⁴⁰⁵ Vide a propósito do estilo ciceroniano em Frei Luís de Granada: Rebeca Switzer, *The Ciceronian style in fray Luís de Granada*, Instituto de las Españas de los Estados Unidos, New York, 1927; Calixto P. Hornero, *Elementos de Retórica com exemplos latinos de Cicerón y castelhanos de Frei Luís de Granada para uso de las Escuelas Pias*, Madrid, 1815

pois, incontornável⁴⁰⁶. Este tratado, em particular, exhibe uma teorização prolixa e incomparável relativamente aos tratados coevos, distingue-se pela fundamentação ideológica, que sustenta o sermão como modalidade oratória independente da judicial, demonstrativa ou deliberativa.

Esta obra reposiciona problemas nodais quanto à génese literária e criação estética: afinal o que é arte e de que forma se articula com a intuição e a reflexão? A produção artística será espontânea ou fruto de labor técnico? Esta problematização leva-nos mais longe, a indagar se a razão, a tradição e a normatividade não poderão converter-se em constrições e condicionantes do fluir da inspiração. Frei Luís de Granada, consciente da dialéctica avança com a sua clarividência afirmando nos seguintes termos:

« Pero si alguno dijere que la observación del arte es causa de parecer que no predicamos con todas veras y movidos del Espiritu Santo, a esto respondo que a modo que el que aprende por reglas de gramática la lengua latina, cuando empieza a hablarla o escribirla atiende a las reglas para no faltar a ellas: más cuando con el largo uso y práctica de hablar bien tiene el hábito adquirido, ya entonces no piensa como antes en los precepts, sino que con sola la costumbre habla perfectamente, sin duda, con arte, pero sin atender al arte; así estos preceptos del arte oratorio algo pueden entibiar al principio el fervor del espíritu; pero una vez que este arte há pasado con la costumbre a ser en algún modo naturaleza, los excelentes artífices llegan a hablar tan retoricamente como si hablaran con todas las fuerzas de la naturaleza⁴⁰⁷»

O escritor alicantino José Martínez Ruiz (Azorin), na introdução ao seu ensaio *De Granada a Castelar*⁴⁰⁸, faz um encómio colocando Frei Luís de Granada num lugar central e privilegiado dentro dos domínios retóricos. Não deixa de se referir à *Retórica Eclesiástica* nos seguintes termos: « La Retórica de fray Luís de Granada, es uno de los más admirables libros de estética que conocemos; los más hondos e interesantes problemas modernos – el del romanticismo y del clasicismo, por ejemplo el problema de la reflexión y de la intuición – están en esta obra planteados con toda claridad y reiteradamente. [...]El libro de Granada es capital para la historia de la estética en España⁴⁰⁹». A obra Granadina posiciona-se, deliberadamente de forma problematizadora, acerca de vários assuntos, referentes ao orador e ao escritor de qualquer época, bem como se refere aos afectos, sentimentos e ideias de forma

⁴⁰⁶ A. Pinto de Castro, *Retórica e teorização literária em Portugal : do humanismo ao neoclassicismo*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2008, p. 53

⁴⁰⁷ In Lib. I, cap 2. *Los seis libros de la rhetorica eclesiastica o de la manera de predicar* de ... Fr. Luis de Granada..

⁴⁰⁸ Azorín, *De Granada a Castelar*, Espasa-Calpe, Madrid, 1944, p. 9

⁴⁰⁹ Op.cit. 19.

amadurecida⁴¹⁰. A reflexão granadina tem como princípios reguladores temas universais e perenes, desenvolvidos na consciência de que o mundo sempre conheceu a mesma forma, os homens em nada alteraram a sua natureza e a sua essência, com as mesmas inclinações e predisposições⁴¹¹.

Em suma, *Rhetorica Ecclesiastica* e a *Collectanea Moralis Philosophiae*, salvaguardando algumas singularidades e idiossincrasias, apresentam uma estrutura semelhante e na sua concepção e encerram as mesmas preocupações estéticas, literárias e pedagógicas. Para completar a tríade e com um perfil muito semelhante à *Collectanea*, Granada publica em 1585 *Silva Locorum*, um repertório de tópicos também eles norteadores do exercício dos predicadores e oradores ao serviço da *inventio*, tendo por base apenas textos Patrísticos, com algumas reflexões próprias. *Silva locorum (1582), qui frequenter in Concionibus occurrere solent, omnibus divini verbi concionatoribus; cum primis utilis & necessária. In qua multa tum ex veterum Patrum sententiis collecta*, tem a sua edição *princeps* em 1582, pelo prelo do Impressor de Lyon, Petrus Landry. Difere das duas obras anteriores no facto de relegar os textos profanos, reunindo apenas sentenças de autores cristãos, enriquecidas com comentários pessoais. Assim, os *Silva locorum*, a *Collectanea Moralis Philosophiae* e a *Ecclesiastica Rhetorica* formam um grupo uno, no sentido em que cada uma delas complementa os elementos que faltam nas restantes e de onde se subtrai uma única intenção comum: ajudar a correcta formação do predicador⁴¹², mediante o recurso e contacto directo tanto com os textos clássicos e patrísticos.

A tríade latina	Precep. Clássica	Precep. Profana	Parenética (discursos morais, patrística) Católica	Manan cial senten -cioso	Textos de Santos Padres Catól.	Coment. Pessoais de Granada	Função de predicar	Formação Filosófico-moral	Guia espirít. orientador de conduta	Organização em <i>loci communes</i>
<i>Collect. Moralis Philos.</i>	-	+	-	+	-	-	-	+	+	+
<i>Silva Locorum</i>	+	-	+	+	-	+	+	+	+	+
<i>Rhetoric a Eccl.</i>	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+

⁴¹⁰ Vide Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de las Ideas Estéticas en España*, Aldus S.A. de Artes Gráficas, Santander, MCMXL, vol I e II.

⁴¹¹ *Topos* desenvolvido na obra de Frei Luís de Granada, em particular no *Guia de Pecadores*, ed Domingo de Portori, Salamanca, 1557.

⁴¹² Cf Bruno Jerezek Bruno, *Louis de Granada disciple de Jean d'Ávila*, Fontenay le Comte, Éditions Lussaud, Paris, 1971. p. 140.

Se o nosso objectivo passa por lançar um olhar sobre a produção latina, não poderemos deixar subestimada a produção epistolar. A produção epistolar Granadina, que conhecemos por mérito da edição esmerada de Padre Álvaro Huerga⁴¹³, oferece-nos toda a correspondência conhecida que o Dominicano granadino manteve com os seus contemporâneos, não só em latim como em espanhol e italiano, com a particularidade de se distinguirem entre as cartas privadas e literárias. Esta distinção binariza dois tipos de produções: as cartas privadas que, na esfera da literatura criativa, são uma fonte documental e biográfica, dotadas de um estilo espontâneo do autor; e as cartas que compilam vários prefácios de obras e encómios. Neste caso interessa-nos considerar a epistolografia latina do nosso Dominicano abarcando seis cartas pessoais e dezasseis cartas literárias - três das quais são encómios de obras como *Quaestiones super VIII libros Physicorum* de Diego de Astudillo (1532), de *Stimulus Pastorum* de Bartolomeu dos Mártires (1565) ou ainda do *Compendium Spirituales Doctrinae* do mesmo autor.

A pertinência de repensar a obra latina de Granada prende-se com a visível distinção estético-doutrinária existente entre as obras escritas em espanhol e as obras escritas em latim. Se quisermos assumir uma designação *in lato sensu* diríamos que *Memorial de la vida Cristiana*, *Guia de Pecadores* e a *Introducción del Simbolo de la fe, Libro de Oración y Meditación* são destinados a um público mais amplo, numa perspectiva de guia espiritual do cristão e orientação da Fé. Num outro plano, encontramos as obras latinas como alguns outros sermões, cartas – literárias e privadas- o manual de *Rhetorica Ecclesiastica* que se complementam na prática com os *Silva locorum* e a *Collectanea Moralis Philosophiae*. Reconhecemos assim esta diferenciação entre a produção que é meramente de espiritualidade e catequético-doutrinária e a outra que se inscreve num programa igualmente pedagógico mas de teor mais ético-moral. Manuel López Muñoz afina esta nossa ilacção dizendo: «pero esto no nos puede llevar a pensar que haya un Luís de Granada de primera fila y un Luís de Granada de segunda, sino más bien, que existen dos vertientes paralelas en el intelectual, vertientes com un público muy definido para cada una de ellas y que, en consecuencia, le exigen al autor la expresión en una lengua u otra⁴¹⁴».

⁴¹³ Huerga, Álvaro (ed), *Fray Luís de Granada, Epistolario*. Córdoba, Publicaciones del Monte de Oiedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1989.

⁴¹⁴Manuel López Muñoz, *Fray Luís de Granada y la Retórica*, Universidad de Almeria Servicio de publicaciones, Almeria, Humanidades, número 25, 2000; _ «Fray Luís de Granada e los géneros retóricos», in *Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico-* Actas del I Simposio sobre humanismo y pervivencia del mundo clásico, Cádiz, 1993, pp 591- 601; _ “Aproximación a la obra latina de fray Luís de Granada”, en González

Este tem sido um ponto dissonante entre estudiosos hispânicos e latinistas: poderemos classificar distintivamente as obras Granadinas como obras menores e maiores? Idalina Rodrigues afirma a este respeito: «una breve referencia merecen aún das obras de menor interés que cualquiera de las anteriores citadas, pero, no por eso, com toda seguridad, inútiles para los predicadores a quienes de destinaba. Se trata de la *Collectanea Moralis Philosophiae* y de la *Silva Locorum Communium*⁴¹⁵». González Vázquez vem dirimir a discussão: «restringiéndonos a su producción latina, cualquiera de sus obras es un buen exponente de ello, pero destacan, en este aspecto, su *Collectanea Moralis Philosophiae*, la filosofía moral que recoge así como los principios éticos que deben-según el- inspirar el comportamiento del gobernante, tanto eclesiástico como civil, en pocos de nuestros autores renacentistas se da en tan alto grado una interrelación entre su obra castellana y la latina, así como entre su obra teórica y su producción escrita⁴¹⁶». Coloca-se finalmente a seguinte questão: quais os critérios diferenciadores de uma obra maior ou menor quanto ao seu valor? Esta apreciação dependerá de muitos factores tais como género, natureza e conteúdo da obra, o público a que se destina, dimensão e objectivos literários, entre tantos outros. No entanto, o interesse não passa por classificar dentro da mundividência granadina as obras de maior ou menor folêgo ou indagar qual o valor estético, literário ou doutrinal de cada uma. De facto, tendo escopo sobre o acervo literário do autor, somos sensíveis à desproporcionalidade que existe entre as obras escritas em castelhano e as obras produzidas em latim mas é um argumento precário por si só para assumir que a produção latina tem menos interesse ou pertinência. Podemos sim considerar, assentes em critérios sociolinguísticos, que apesar da natureza performativa de todas as obras granadinas, a sua produção latina versa um público diferente.

Importa, então, introduzir na discussão uma variável de cariz mais sociolinguístico, atendendo a que a nossa análise tem sido baseada em parâmetros literário-filosóficos, por um lado, e doutrinário-catequético. Subordinadas a esta questão sociolinguística levantam-se outras interrogações: i) O que terá motivado Granada a escrever a carta introdutória em latim, mero gosto pessoal ou coerência literária? ii) Acolhendo a *Collectanea Moralis Philosophiae* sentenças de autores gregos, terá sido Granada a traduzi-los *ad hoc* ou terá recolhido de alguma outra obra sentenciosa, atendendo a que era apanágio da produção humanista? iii) Até que ponto a escolha da língua latina não estará associada à valorização da *Collectanea*, numa

Vázquez, J. et. al., *Humanismo y clasicismo en el Renacimiento granadino*, Granada, Universidad, 1996, pp. 289-306.

⁴¹⁵ Maria Idalina Resina Rodrigues, *Fray Luís de Granada y la literatura de espiritualidade en Portugal*, Madrid, 1988. pp. 500.

⁴¹⁶ José González Vázquez, «Valoración de la producción latina del renacimiento Granadino», in *Clasicismo en el Renacimiento Granadino*, Publicaciones de la Universidad de Granada, 1996, pp 317-341.

premeditada com com as restantes obras afins? iv) como se emancipa a *Collectanea* de todas as outras obras Granadinas e qual a sua singularidade? Estas são questões catalisadoras da nossa leitura e nodais ao estudo da obra.

No Renascimento assiste-se à recuperação e revitalização do mundo epistémico da Antiguidade Clássica, com o retorno ao labor filológico e hermenêutico⁴¹⁷, através da *mimesis* textual dos autores e na *multiplex imitatio* dos seus paradigmas. Este ideal retórico e enciclopédico é responsável por uma tradição historiográfica na qual proliferam colectâneas de *sententiae*, género que além de transmitir o sentido da *auctoritas*, valoriza também a força expressividade da *latinitas* bem como a veiculação de valores culturais e éticos de uma memória fundacional. A imitação dos valores estético-literários dos autores greco-latinos, a ânsia de aproximação à sua pureza filológica converte a língua latina na expressão sublime deste conhecimento, repercutindo-se numa realidade sociolinguística de diglossia⁴¹⁸:

« ...y es porque el reverendo dominico como su preclaro maestro Juan de Ávila y el Dulce Luis de León, y el docto Venegas y los demás insignes escritores sagrados, y los poetas oradores y políticos se preparon por médio de un tenaz y sólido estudio de los grandes modelos antiguos, para llevar á sus pláticas sagradas y á sus profundos escritos filosóficos y religiosos á sus composiciones históricas y científicas y á las divinas inspiraciones de su númen poético todos las ricas formas y galas y hermosuras de las lenguas y literaturas sabias de la clasica antigüedad. La lengua majestuosa latina venía cultivándose desde los dias del Renacimiento com verdadera pasión delirante por maestros y doctores, del próprio modo que por príncipes y magnates, siendo cosa común y frecuente que los más afamados escritores de aquellos tiempos escribieran indistintamente, como sucedo com nuestro docto dominico igual elegância y fecundia en la lengua vulgar castellana, que ya habían ilustrado desde el Rey Sabio tantos y tantos varones de nombradia, como en el noble idioma de Cicerón y de Virgilio, de Salústio y de Tácito[...]sucedió el cultivo de la lengua latina clásica, despertó el anhelo de llevar á la lengua popular las formas rítmicas y primorasas de la hermosa latinidad antigua...dotes de pureza, propiedad y elegância, de pompa magnificência⁴¹⁹»

Na existência de dois registos linguísticos temos não só uma diferenciação funcional mas também uma diferença de estatuto sociocultural, no qual um detém maior prestígio e por isso é utilizado em situações de maior formalidade- vocacionada para uma elite intelectual e

⁴¹⁷A descoberta de muitos recursos facilitou o acesso às fontes – descoberta de manuscritos, edições e traduções que se multiplicaram e difundiram através da imprensa.

⁴¹⁸ O conceito de diglossia refere-se à coexistência de dois registos linguísticos funcionalmente diferentes, detentores de estatutos culturais distintos cujo uso se faz depender da situação e dos objectivos da actividade comunicativa. Vide a respeito Francisco Moreno Fernández, *Sociolinguistics and stylistic variation*, Universitat de Valencia, Valencia, 1992; _ *Estudios sobre variación lingüística*, Universidad Alcalá de Henares, Alcalá de Henares, 1990; Charles Ferguson, *Sociolinguistic perspectives : papers on language in society*, Oxford University Press, New York, 1996; Joshua Fishman, *European vernacular literacy: a sociolinguistic and historical introduction*, Buffalo : Multilingual Matters, Bristol, 2010.

⁴¹⁹ In Don Francisco Simonet, Boletín del Centro Artístico de Granada, publicación quincenal de Arte, Letras Y curiosidades granadinas, lunes 31 de Diciembre de 1838. Numero extraordinário publicado en motivo del III centenario de la muerte de Fray Luis de Granada y correspondientes a los números 55 y 56 de 1889.

mobilizada por uma elite literária em oposição a um segundo registo que tem aplicabilidade em contextos informais, catequéticos e com difusão para as massas.

Consideremos que esta obra Granadina se emancipa do carácter meramente doutrinário, de que é dotada a maioria da produção do autor, e assume-se como um manancial enciclopédico e *sapiencial* de autores luminares, uma *uox universalis* dos valores clássicos, inspiradores de comportamentos e condutas. Este tratado de filosofia moral tem um forte teor didáctico e (per) formativo do *ethos* do indivíduo.

Na esteira da máxima Quintiliana de que “*o uir bonus dicendi peritus*” a *Collectanea* congrega a formação ético-moral, a perfeição técnico-formal e, ao harmonizar os pressupostos cristãos com o legado profano, torna-se uma antologia literário-filosófica. Maria Idalina Rodrigues afirma que «la verdad es que Fray Luís, como los escritores contemporáneos a él tenía a mano algunas antologías, que divulgaban parte de los escritos auténticos o atribuidos a los Padres de La Iglesia y aún la posibilidad de aprovechar textos de autores intermediários que, a cada paso, seguían o remetían para los más antiguos⁴²⁰». Levanta-se, com isto, uma outra dúvida quanto à recepção das sentenças na obra. Sabendo-se que algumas máximas terão proveniência directa dos seus autores – através do estudo e tradução dos mesmos - e outras acolhimento indirecto, a partir de obras e florilégios que se difundiam na altura por toda a Europa poderemos nós distinguir com certeza umas e outras? Esta é uma questão que se esgota na curiosidade da interrogação.

O *corpus* latino da produção Granadina torna expressiva esta simbiose entre humanismo e classicismo, mais do que em qualquer outra das suas obras⁴²¹. O autor soube conciliar de forma primorosa as três variedades clássicas de estilo: *genus submissum*, *temperatum* e *grave*⁴²². A par o domínio da língua, nos mais perfeitos requintes estilísticos e proficiência retórica, reconhece-se, ainda, no Dominicano um saber enciclopédico alicerçado no conhecimento profundo da natureza humana, das suas luzes e sombras, debilidades e grandezas. Marcelino Menéndez Pelayo reitera: «pocos manejaron como él la prosa castellana, que com esmero indecible modelo sobre la latina⁴²³»

O perfil clássico do humanista é traçado pela influência dos *exempla* greco-latinos, paradigmas que terá assimilado e irradiado pelas suas produções. O seu mérito reside não só na selecção e recepção da preceptística clássica, mas também na sua revalorização a aplicação

⁴²⁰ Rodrigues (1988): p.666.

⁴²¹ A propósito, vide José González Vázquez, Manuel López Muñoz, Juan Jesús Valverde Abril (eds), *Clasicismo y Humanismo en el Renacimiento Granadino*, Publicaciones de la Universidad de Granada, 1996.

⁴²² Cf L. Busquets, *Aproximación prosódica al estilo de Fray Luís de Granada in Documentos Anthropos 4 (1992) pgs 115 e seg.*

⁴²³ Marcelino Menéndez Pelayo, *Varia - Obras completas*, Aldus, Santander, 1952, p 193.

ao serviço da Igreja e da concepção católica do mundo e do homem. Desde Séneca e Plutarco até os Santos Padres da Igreja, desde a Antiguidade pagã à génese cristã, passando pelos teólogos medievais como Santo Tomás de Aquino, todos concorrem numa síntese admirável no programa Granadino. A sua mestria consolida-se na capacidade de assimilar as várias influências, compatibilizar todos estes valores de matriz pagã reajustados à religiosidade católica, não deixando de corresponder aos anseios renascentistas num carácter reformador e aberto. Permeável ao erasmismo, esta corrente impregna toda a sua obra, fazendo-se presente de forma especial nos *Silva Locorum*, uma compilação doxográfica, ao estilo dos *Adagia* de Erasmo, destinadas ao serviço inventivo do orador. Este tipo de obras tinha já as suas raízes e antecedentes na Antiguidade clássica, de onde extraímos exemplos como os Ditos Memoráveis de Xenofonte, o Manual de Epicteto de Flavio Arriano, Florilégio de Estobeu ou ainda as Flores de Apuleio. Todas estas obras primavam por um único ideal: disponibilizar aos estudiosos uma colecção de sentenças e citações dos autores mais ilustres e reconhecidos da Antiguidade, férteis e versáteis de forma a serem manuseados nas mais diversas situações.

Os *Adagia* de Erasmo conheceram uma difusão incomparável em relação a toda e qualquer outra obra não só pela sua extensão e utilidade mas também por ter coincidido com um tempo favorável da imprensa, que a tornou numa das obras mais conhecidas e manuseadas na época. A própria polémica da sua presença no índice inquisitorial suscitou a popularidade do género sentencioso e gerava, agora, as condições favoráveis ao aparecimento de obras semelhantes em Espanha e por toda a Europa. Frei Luís de Granada, atento a todas estas movimentações e imbuído de impulsos renovadores, soube rentabilizar estas circunstâncias na composição das suas obras. Este espírito reformador, aberto, plural e virtuoso ter-lhe-á garantido o reconhecimento de homem das *litterae humaniores*, nas pautas do humanismo renascentista, ao lado de humanistas conhecidos como Vives, el Brocense ou Ciprino Suárez. As obras de Frei Luís têm como principal fio condutor o *topos* da natureza, em todas as suas manifestações⁴²⁴, de tal forma que orientou o movimento da espiritualidade mística, na senda de uma religiosidade mais afectiva, inspiradora também dos franciscanos e beneditinos e que equilibraria a tradição predominantemente racionalista da Ordem De Predicadores⁴²⁵.

⁴²⁴ O *topos* da natureza deve pautar qualquer leitura das obras granadinas. A este propósito cf Laín Entralgo, «El mundo visible en la obra de fray Luís de Granada» in *Revista de Ideas Estéticas* (1946), p 149-180; E. Diam Orozco, «Fray Luís de Granada y la visión realista y próxima de la naturaleza», in *Maneirismo e Barroco*, Salamanca, 1970, p 105 e ss; Julián de Cos Pérez de Camino, *La espiritualidade naturalista de Fray Luís de Granada: la contemplación de Dio sen la naturaleza en la "Introducción del símbolo de la Fé*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2009.

⁴²⁵ Cf Cuevas, «La mística dominicana, Fray Luís de Granada», in *Ascética y Mística*, Madrid, 1973, p 22 e ss; Cilveti, *Introducción a la mística española*, Madrid, 1974, p 185; Rco Seco, «Doctrina y mística de Fray Luís de Granada», in *Salmaticensis XXIV* (1977), p 129-145.

Don Francisco Simonet elogia a superioridade do nosso ‘Cicero cristão’, epíteto que lhe foi atribuído pela proficiência nos três ofícios da oratória: na função de *docere* é-lhe reconhecido um saber enciclopédico e um domínio proficiente da palavra, ao nível de *delectare* reforça-se a sua eloquência ascética e mística aliada a todos os perfeccionismos estéticos da preceptística quintiliana. Por último, no que concerne à função de *movere* elogia a prodigiosa eficácia da sua predicação e dos seus escritos⁴²⁶. Menéndez Pidal reforça: «Granada es el tipo acabado de la lengua oratoria del siglo XVI; el espíritu popular de la predicación Cristiana aparece en él unido a las más altas cualidades artísticas de la persuasión; por lá amplitud del período recuerda a Cicerón, en quien se inspiraba; alguno le llamó el Cicerón de España. Su principal empeño en el uso de la prosa del arte parece haber sido enriquecer la construcción a la complejidad y magnificência del discurso elevado⁴²⁷»

Depois de ouvidos alguns testemunhos dos muitos estudiosos de Frei Luís de Granada, ficamos familiarizados com as múltiplas influências filosófico-doutrinárias⁴²⁸ a que foi permeável e que não só justificam a sua ampla e polifónica produção literária como revelam um espírito reformador e eclético de um pregador⁴²⁹ com apurada sensibilidade pedagógica e moral. A figura granadina converteu-se num denominador comum à identidade portuguesa e espanhola: uma presença incontornável no panorama humanista europeu. Em tom de

⁴²⁶«Fray Luís de Granada fue superior á todos los oradores de la antigüedad en los três oficios del orador: en enseñar, como que amaestrado en toda ciência y doctrina útil y dotado de imenso saber, com la palabra y com el libro enseñó á las muchedumbres presente venideras la ciencia de las ciencias, la imitacion de Cristo y el logro dichosode nuestro último fin; en deleitar porque su elocuencia ascética y mística en el fondo presenta en la forma todas las perfecciones oratorias y según la doctrina de Quintiliano se extiende por todos los dominios y limites del bien decir; en mover, por la prodigiosa eficacia de su predicacion y de sus escritos, que muchos tuvieron por milagrosa y divina.» in Don Francisco J.Simonet, Boletín del Centro Artístico de Granada, publicación quincenal de Arte, Letras Y curiosidades granadinas, lunes 31 de Diciembre de 1838. Numero extraordinário publicado en motivo del III centenario de la muerte de Fray Luís de Granada y correspondientes a los números 55 y 56 de 1889.

⁴²⁷Pidal Menéndez, *Antologia de prosistas españoles*, col Austral, Espasa Calpe, Madrid, 1956, p 94.

⁴²⁸ «a Luís de Granada estaba reservado fundir de manera más decisiva la herecía de interioridad del erasmismo com muchas otras tradiciones antiguas o recientes, pero, sobre todo, com una tradición dominicana de oración mental que venía de Savonarola. Ninguno fue más hábil para soldar, en una sola, joyas de proveniência muy diversa”, in Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pp 594.

⁴²⁹ «Por ser já tarde, não tenho tempo para vos dizer mais a não ser que ontem pregou aqui, na capela, Frei Luís de Granada e muito bem, embora seja já muito velho e sem dentes...» in Fernando Bouza Álvarez, *Cartas para Duas Infantas Meninas – Portugal na Correspondência de D.Filipe I para as Suas Fillhas (1581-1583)*, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses e Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1998, carta XVI Lisboa, 5 de Março de 1582, pp 131. O autor acresce a informação em nota de que o padre dominicano (Granada 1504-1588) tinha vindo para Portugal há algum tempo atrás, como provincial da ordem e tinha-se convertido num dos mais conhecidos confesores e pregadores de Lisboa, graças sobretudo à relação com a rainha D.Catarina de Áustria. Nos últimos anos da sua vida teve vários problemas, primeiro porque se disse « que dudava del derecho de Su Magestad a este Reyno» e mais tarde porque se vira envolvido na questão da irmã Maria da Visitação, a falsa santa e visionária da Anunciada Lisboa.

conclusão, citemos as palavras de alguns dos especialistas mais dedicamos ao estudo do nosso autor:

«Fray Luís brilla com luz própria, tanto por la entidad de su producción latina, como por la proyección internacional de su obra. Y si bien es verdad que su vocación religiosa trunco de alguna manera una dedicación exclusiva al cultivo de un humanismo de más rica variedad y no orientado prácticamente en exclusiva hacia lo religioso, a pesar de todo hay que afirmar con rotundidad que Luís de Granada es el mayor y más universal escritor latino de la Granada renacentista, perfecto arquetipo de intelectual comprometido con la difícil búsqueda de una síntesis entre su formación humanística y teológica. Como brilla el sol en el firmamento, eclipsando la claridad y resplandor de los demás astros, así brilló en el purísimo cielo de la España católica el insigne dominicano, predicador asombroso, publicista fecundo, teólogo consumado, místico perfecto, asceta recogido, director admirable de espíritu, político sincero, naturalista observador, preceptista acertado, gramático entendido, humanista insigne, linguista disertor y filósofo investigador.⁴³⁰»

⁴³⁰José González Vázquez (ed), Manuel López Muñoz, Juan Jesús Valverde Abril, *Clasicismo y Humanismo en el Renacimiento Granadino*, Publicaciones de la Unviersidad de Granada, 1996.

Conclusão: Frei Luís de Granada e a sua síntese teológica, filológica e humanística

O humanista Frei Luís de Granada nasce em 1504, numa cidade quinhentista, que lhe dá o nome e foi palco de muitas manifestações ideológicas e movimentações espirituais. A sua infância e adolescência foram orientadas pelos princípios cristãos e nos ideais missionários, promovidos pela política educativa de Frei Hernando Talavera. Em 1524, Luís de Granada, pelo nome de baptismo Luís de Sarria, solicita o ingresso no convento dominicano de Santa Cruz, onde viria a estudar Filosofia e Teologia até 1529. Completaria a sua formação no Colégio Mayor de San Gregorio de Valladolid, em 1534. Motivado sempre, neste Colégio, pelo seu mestre Juan d'Ávila, adquiriu fama de uma personalidade singular, que se impunha pelo seu carácter de homem culto e virtuoso, autor de livros de orações que eram rezadas em comunidades religiosas de várias ordens - de que são exemplo os Carmelitas Descalços, reformados por Teresa d'Ávila e João da Cruz - e andavam na boca do povo, mesmo inculto. Pedagogo inato, dotado de um notável eclectismo cultural e de raras qualidades de liderança, na comunidade dominicana, rapidamente, se torna conhecido além fronteiras, pelo que não é de estranhar que o Cardeal D. Henrique tomasse todas as diligências para o trazer para Portugal. Em resposta a este convite do antístite português, Granada transfere-se, em 1551, para Lisboa, onde vivera até à sua morte em 1588.

Durante todos estes anos em Terras Lusas, intensificou a sua produção retórico-doutrinária e desenvolveu a sua actividade oratória e predicante. O magistério da sua doutrina, assente num programa de aperfeiçoamento espiritual, traça um itinerário de oração e de vida virtuosa, orientando a vontade dos homens na direcção das verdades essenciais da fé. Desta forma, a sua obra catequética-doutrinária desenvolve a dialéctica do vício e da virtude - tão ao gosto do então mais divulgado género retórico, o género epidíctico - com vista a uma realização humana nobre, digna e edificante. A par destes fundamentos doutrinários - no domínio da *res* - o Dominicano concilia ainda as suas preferências estético-formais - no domínio dos *verba* - com a agudeza do seu estilo breve e sentencioso, a partir de uma selecção criteriosa e parcimoniosa dos vocábulos.

A produção literária do autor mostra-se ampla e diversificada, muito embora a sua diversidade se possa caracterizar pela unidade e coesão no tratamento do *topos* da natureza, enquanto reflexo contemplativo da vida interior e enquanto manifestação do instinto *versus* razão - a eterna dicotomia *affectus/ratio*.

Na actividade predicante, o Dominicano valoriza o perfil moral do orador, pois só a persuasão pelo *exemplum* promove a conversão eficaz dos fiéis. Os tratados retóricos renascentistas, dos quais os do Granadino não são excepção, são subsidiários de uma herança clássica e espelham as influências de vários autores, designadamente da Antiguidade Clássica. Nesse sentido, o estudo das retóricas eclesiásticas e o estudo da oratória contribuem para o maior conhecimento da problemática literária e cultural da época. A ênfase dos escritos granadinos detém-se na alta espiritualidade, numa visão edificante do homem, em torno da preocupação da conquista da *ratio perfecta* e da *uita beata*.

O melhor do pensamento clássico repercute-se na obra granadina e os consensos reúnem-se, ao reconhecer o Dominicano como um eminente escritor, dotado de segurança e clareza tanto na *ars bene dicendi* como na *ars bene scribendi*. A sua expressão exhibe uma frescura filológica, que veicula uma mensagem teológico-espiritual de forma directa, clara e profunda.

A tríade latina - *Collectanea Moralis Philosophiae in tres tomos distributa* (1571), *Sylva Locorum* (1585) e a *Rhetorica ecclesiastica* (1576) - distancia-se neste espectro de literatura catequética e religiosa do autor.

A *Collectanea* é um livro de temas de filosofia moral e de antropologia ética, um repertório rico de citações clássicas. Este legado sapiencial é acolhido e organizado por *loci communes*, uma metodologia inspirada, na imagem senequiana da abelha, segundo o autor. Nesta obra, Frei Luís harmoniza os pressupostos da verdade da fé cristã com os valores humanístico da Antiguidade Clássica.

A *Rhetorica* apresenta-se, por seu lado, como um manual eminentemente técnico para instrução dos oradores, definindo igualmente um perfil desejável dos seus agentes: conciliador das virtudes éticas e cristãs, revestidas pela eloquência ciceroniana e quintiliana - *uir bonus dicendi peritus*.

A obra *Sylva Locorum* consiste, igualmente, num repertório de tópicos norteadores do exercício predicante e de oratória, com a singularidade de se restringir aos textos patrísticos e de apresentar algumas reflexões próprias de Frei Luís de Granada.

O nosso olhar daqui em diante irá refinar a leitura e a análise da *Collectanea Moralis Philosophiae*, tendo como orientação este enquadramento da tríade epistémica da produção latina.

No término deste capítulo, interessa-nos ainda sublinhar a notoriedade do Dominicano, tido por muitos como o maior e mais universal escritor da Granada renascentista. Com o epíteto de “Cícero cristão”, o Dominicano desenvolve o seu engenho intelectual e

sensibilidade estética, nos meandros da Filosofia Moral, harmonizados na espiritualidade mística e caldeados na capacidade imaginativa e criadora de modelos filosóficos - sempre comprometido nesta síntese teológica, filológica e humanística

II PARTE

A COLLECTANEA MORALIS PHILOSOPHIAE DE FREI LUÍS DE GRANADA
UMA LEITURA DA OBRA

INDEX DA COLLECTANEA MORALIS PHILOSOPHIAE

PRIMVS TOMVS
COLLECTANEORUM MORALIS PHILOSOPHIAE,
QVI SELECTISSIMAS SENTENTIAS EX OMNIBVS SENECAE
OPERIBVS PER COMMUNES LOCOS DIGESTAS, CONTINET

PRIMA CLASSIS, IN QVA PONVNTVR TITVLI AD DIVERSA GENERA STATVVM ET
PERSONARVM SPECTANTES

- I. Deus
- II. Dei providentia
- III. Gratia Dei, sive divinum auxilium
- IV. Dei beneficia
- V. Divinorum beneficiorum abusus
- VI. Dei opificium, Dei cognitio ex mundi fabrica

- VII. Homo
- VIII. Mulier
- IX. Anima
- X. Affectus sive passiones animae
- XI. Senectus et senex
- XII. Vir et uxor
- XIII. Pater et filius. Filiorum educatio
- XIV. Doctor et auditor
- XV. Dominus, servus
- XVI. Incipientium status
- XVII. Proficientium status
- XVIII. Perfectorum status
- XIX. Rex. Princeps
- XX. Judex. Magistratus
- XXI. Potentes. Potentia
- XXII. Nobiles. Ignobiles
- XXIII. Vulgus. Vulgi errores et opiniones

SECVND A CLASSIS LOCORVM COMMVNIVM, IN QVA DE VIRTVTIBVS ET VITIIS AGITVR

- I. Virtus
- II. Virtus: partim facilis, partim difficilis
- III. Intentio recta in virtutis opere
- IV. Voluntarium in virtute
- V. Conscientia bona et mala
- VI. Peccatum. Peccati mala et cruciatos
- VII. Peccati ocasiones esse vitandas
- VIII. Peccatorum, hoc est, improborum hominum contubernia fugienda, contraque bonorum appetenda
- IX. Peccatum multitudo, sive corrupti saeculi mores
- X. Peccatorum excusatio
- XI. Tentatio quae ad peccandum sollicitat
- XII. Fides
- XIII. Credulitas
- XIV. Spes. Desperatio
- XV. Amor in communi
- XVI. Amor sui, sive cupiditas
- XVII. Amor mundi, rerumque labentium, contraque contemptos earum
- XVIII. Zelus ex virtute
- XIX. Amor proximi, contraque odium
- XX. Amor inimicorum

- XXI. Amicitia vera et falsa
 XXII. Pax. Concordia
 XXIII. Bellum
 XXIV. Misericordia. Eleemosina
 XXV. Consolatio maestorum
 XXVI. Admonitio sive castigatio
 XXVII. Invidia
 XXVIII. Iners otium, contraque moderata vel immoderata occupatio
 XXIX. Exemplum virtutis, quod et aliis praeberet, et in aliis imitari debemus
 XXX. Fama. Infamia
 XXXI. Judicium temerarium
 XXXII. Prudentia
 XXXIII. Imprudentia. Ignorantia
 XXXIV. Consilium
 XXXV. De justa rerum aestimatione
 XXXVI. Justitia. Injustitia
 XXXVII. Crudelitas
 XXXVIII. Detractio. Maledicentia, a juremque contemptus
 XXXIX. Adulatio, contraque libertas admonendi
 XL. Religio
 XLI. Gratitude. Ingratitudo
 XLII. Oratio
 XLIII. Contemplatio naturae
 XLIV. Obedientia. Inobedientia
 XLV. Mendacium
 XLVI. Liberalitas. Beneficentia
 XLVII. Avaritia. Prodigalitas
 XLVIII. Divitiae. Divites
 XLIX. Paupertas
 L. Fortitudo
 LI. Timor et audacia
 LII. Magnanimitas. Pusillanimitas
 LIII. Constantia. Inconstantia
 LIV. Fortuna. Fortunae inconstantia. Fortunae utriusque comparatio
 LV. Fortunae utriusque contemptus et moderatio
 LVI. Adversitas. Tribulatio
 LVII. Persecutiones bonorum virorum
 LVIII. Exilium
 LIX. Patientia. Impatientia. Praeparatio animi ad adversa ferenda
 LX. Perseverantia
 LXI. Labor et industria
 LXII. Temperantia. Intemperantia
 LXIII. Voluptas
 LXIV. Luxus
 LXV. Frugalitas et parsimonia, luxui contrariae
 LXVI. Abstinencia
 LXVII. Gula
 LXVIII. Sobrietas. Ebrietas
 LXIX. Mansuetudo. Clementia
 LXX. Ira
 LXXI. Modestia
 LXXII. Linguae moderatio
 LXXIII. Recreatio sive relaxatio animi
 LXXIV. Verecundia. Pudor
 LXXV. Ornatus corporis et vestium
 LXXVI. Superbia
 LXXVII. Ambitio
 LXXVIII. De vera et falsa gloria
 LXXIX. Hypocresis
 LXXX. Cognitio et exploratio sui

- LXXXI. Victoria sui, quam quidam mortificationem, vel abnegationem sui vocant
LXXXII. Libertas vera et falsa, itemque vera et falsa servitus
LXXXIII. Tranquillitas vera et falsa
LXXXIV. Solitudo

TERTIA CLASSIS LOCORVM COMMUNIVM,
QVAE VARIA CONTINET LOCA

- I. Sapiens. Sapientia
II. Philosophia
III. De utili et inutili scientia
IV. Curiositas probanda et improbanda
V. Eloquentia
VI. Studium et discendi ardor
VII. Lectio
VIII. Exercitatio
IX Veritas
X: Lex
XI. Natura
XII Consuetudo bona et mala
XIII Vita
XIV. Mors
XV Tempus
XVI Felicitas vera et falsa
XVII Beatarum mentium felicitas

ALTER TOMVS
COLLECTANEORVM MORALIS PHILOSOPHIAE, QVI SELECTISSIMAS SENTENTIAS EX
OMNIBVS OPVSCVLIS MORALIBVS PLVTARCHI EXCERPTAS, EX PER COMMVNES
LOCOS DIGESTAS, CONTINET

PRIMA CLASSIS, IN QUA PONVNTVR TITVLI AD DIVERSA GENERA STATVVM ET
PERSONARVM SPECTANTES

- I. Deus
- II. Dei providentia et justitia
- III. Dei opificium
- IV. Anima rationalis
- V. Affectus et passiones animae
- VI. Adolescentia. Senectus
- VII. Vir et uxor. Matrimonium
- VIII. Pater, filius, filiorum educativo
- IX. Doctor et auditor
- X. Proficientium status
- XI. Sacerdos
- XII. Rex. Princeps
- XIII. Judex. MAgistratum
- XIV. Acceptio personarum
- XV. Respublica
- XVI. Potentes. Potentia

SECVNDIA CLASSIS, QVAE COMMVNIA VIRTVTVM ET VITIORVM LOCA COMPLECTITVR

- I. Virtus
- II. Vera et falsa virtus
- III. Virtus in médio
- IV. Virtus quomodo facilis
- V. Tentatio
- VI. Conscientia bona et mala
- VII. Societas bonorum
- VIII. Amor sui
- IX. Dilectio erga inimicos
- X. Amicitia vera et falsa
- XI. Pax. Concordia
- XII. Bellum
- XIII. Seditio. Factio
- XIV. Consolatio afflictorum
- XV. Admonitio. Castigatio
- XVII. Invidia
- XVIII. Inertia, contraque diligentia
- XIX. Benevolentia civium captanda, et malevolentia fugienda
- XX. Prudentia
- XXI. Justitia
- XXII. Usura
- XXIII. Restitutio
- XXIV. Contumelia. Convitium
- XXV. Adulatio, contraque libertas admonendi
- XXVI. Religio
- XXVII. Sacrificium. Oblatio
- XXVIII. Pietas in patriam
- XXIX. Observantia in majores
- XXX. Gratitude in Deum
- XXXI. Contemplatio
- XXXII. Juramentum
- XXXIII. Mendacium
- XXXIV. Obedientia

XXXV. Liberalitas
 XXXVI. Avaritia. Prodigalitas
 XXXVII. Divitiae. Divites
 XXXVIII. Paupertas
 XXXIX. Fortitudo
 XL. Fortunae inconstantia
 XLI. Fortunae utriusque contemptos et moderatio
 XLII. Prosperitas
 XLIII. Adversitas
 XLIV. Persecutiones contra viros bonos
 XLV. Patientia. Impatientia
 XLVI. Constantia
 XLVII. Temperantia. Intemperantia
 XLVIII. Luxus
 XLIX. Abstinencia
 L. Gula
 LI. Ebrietas
 LII. Castitas. Celibatus
 LIII. Clementia. Mensuetudo
 LIV. Mansuetudo. Ira
 LV. Recreatio sive relaxatio animi
 LVI. Cognitio sui
 LVII. Abnegatio sui vel affectum cohibitio, sive continentia
 LVIII. Quies sive tranquillitas animi
 LIX. Inquietudo animi. Curae. Distractio
 LX. Modestia
 LXI. Linguae moderatio
 LXII. Ornatus vestium
 LXIII. Verecundia. Pudor
 LXIV. Philosophia
 LXV. Poetice
 LXVI. Curiositas improbanda
 LXVII. Ambitio, contraque honoris contemptos
 LXVIII. Honor
 LXIX. Hyprocrisis
 LXX. Eloquentia
 LXXI. Studium scientiae, discendi ardor
 LXXII. Veritas
 LXXIII. Consuetudo
 LXXIV. Tempus
 LXXV. Vita
 LXXVI. Mors
 LXXVII. Inferorum regio
 LXXVIII. Beatorum mentium regio
 LXXIX. Felicitas vera et falsa
 LXXX. Mixtus ex diversis sententiis locus

TERTIVS TOMVS
COLLECTANEORVM MORALIS PHILOSOPHIAE, QVI SELECTISSIMA APOTHHEGMATA AD
RECTAM VITAE INSTITVTIONEM CONDVCENTIA CONTINET; EX CLARISSIMIS AVCTORIBVS,
QVI HAC DE RE SCRIPSERVNT, COLLECTA ET IN LOCOS COMMVNES DIGESTA

PRIMA CLASSIS, QVAE A DEO OPT.MAX INCIPIENS, DIVERSORVM STATVVM PERSONAS
COMPLECTITVR

- I. Deus
- II. Dei providentia
- III. Opificium Dei
- IV. Christus
- V. Sanctus
- VI. Homo
- VII. Mulier
- VIII. Anima
- IX. Liberum arbitrium
- X. Afectus
- XI. Pueritia et adolescentia
- XII. Sanctus
- XIII. Vir et uxor
- XIV. Pater. Filius. Filiorum educatio
- XV. Dominus. Servus
- XVI. Magister. Discipulus
- XVII. Doytor et auditor
- XVIII. De praelatis et eorum residentia
- XIX. Rex
- XX. Magistratus. Iudex
- XXI. Munera quae excaecant iudices
- XXII. Respublica
- XXIII. Potentes. Potentia
- XXIV. Nobilis. Nobilitas
- XXV. Vulgus

SECVNDA CLASSIS, IN QVA VIRTVTVM ET VITIORVM LOCI COLLOCANTVR

- I. Virtus
- II. Intentio in opere virtutis
- III. Virtutis modus, videlicet ut recte quae recta sunt exequantur
- IV. Conscientia bona et mala
- V. Vitium. Peccatum
- VI. Occasiones peccatorum
- VII. Societas bonorum et malorum
- VIII. Tentatio
- IX. Blasphemia
- X. Spes
- XI. Amor
- XII. Dilectio erga inimicos
- XIII. Amicitia. Amicus
- XIV. Pax. Concordia
- XV. Bellum
- XVI. Misericordia. Eleemosina
- XVII. Consolatio maestorum
- XVIII. Castigatio, sive admonitio
- XIX. Invidia
- XX. Labor et industria
- XXI. Otium. Inertia
- XXII. Exemplum. Imitatio

XXIII. Prudentia. Imprudentia
 XXIV. Curiositas
 XXV. Veritas
 XXVI. Consilium
 XXVII. Iustitia. Injustitia
 XXVIII. Crudelitas
 XXIX. Usura. Foenus
 XXX. Vectigalia
 XXXI. Adulatio
 XXXII. Detractio
 XXXIII. Convitium
 XXXIV. Mendacium
 XXXV. Gratitude. Ingratitudo
 XXXVI. Beneficia Dei
 XXXVII. Iuramentum
 XXXVIII. Oratio
 XXXIX. Obedientia
 XL. Liberalitas
 XLI. Avaritia
 XLII. Divitiae. Divites
 XLIII. Paupertas
 XLIV. Fortitudo
 XLV. Audacia
 XLVI. Magnanimitas
 XLVII. Patientia
 XLVIII. Prosperitas. Prosperitatis moderatio
 XLIX. Adversitas
 L. Voluptas. Deliciae
 LI. Luxus
 LII. Parsimonia. Frugalitas
 LIII. Gula
 LIV. Abstinetia
 LV. Sobrietas. Ebrietas
 LVI. Castitas
 LVII. Clementia
 LVIII. Mansuetudo
 LIX. Iracundia
 LX. Modestia
 LXI. Decorum
 LXII. Affabilitas
 LXIII. Linguae
 LXIV. Moderatio
 LXV. Secretum. Silentium
 LXVI. Verecundia. Pudor
 LXVII. Ornatus corporis et vestium
 LXVIII. Pulchritudo. Deformitas
 LXIX. Superbia
 LXX. Ambitio
 LXXI. Honor. Gloria
 LXXII. Laus humana
 LXXIII. Humilitas
 LXXIV. Cognitio sui
 LXXV. Amor sui, contraque odium sui
 LXXVI. Abnegatio sui
 LXXVII. Libertas vera et falsa. Servitusque vera et falsa
 LXXVIII. Otium
 LXXIX. Curae. Solicitududo
 LXXX. Solitudo

TERTIA CLASSIS, QVAE PROMISCVE VARIOS CONTINET LOCOS

- I. Lex
- II. Philosophia. Scientia
- III. Eloquentia
- IV. Lectio
- V. Studium
- VI. Exercitatio
- VII. Consuetudo
- VIII. Necessitas
- IX. Experientia
- X. Vita
- XI. Mors
- XII. Paenitentia
- XIII. Felicitas, sive ultimus humanae vitae finis

Elementos de um estilo ciceroniano: Frei Luís de Granada, o “Cícero Cristão”

« El ingenio de Fray Luís bebia en las fuentes de la filosofía aquellos áridos y abstractos conceptos, que caldeados en su viva fantasia y en su ardiente caridad vertia después abundantemente sobre los más rudos ingenios⁴³¹»

Don Juan de Borja, embaixador de Espanha em Lisboa, escrevera a 12 de Junho de 1571 ao duque Gómez Suárez de Figueroa informando que Frei Luís de Granada estava inteiramente dedicado à impressão das sentenças de Plutarco⁴³². Colocamos, assim, a hipótese desta referência dizer respeito ao que viria a ser o II tomo da *Colectânea* de filosofia moral pois em nenhuma outra produção literária granadina nos parece ter sido manuseado este legado do autor grego de Queroneia, de forma tão integral e profunda.

É plausível aceitar que o Dominicano tenha composto separadamente e até em períodos distantes temporalmente as várias partes da *Collectanea Moralis Philosophiae*, ainda que não consigamos reconstituir a ordem nem de concepção nem de composição da obra. Sai então à luz, em 1571 a *Collectanea Moralis Philosophiae* em latim, pelo prelo da tipografia de Francisco Correa⁴³³. Este manancial conheceu várias edições, em Paris (1582), Colónia (1628), Valencia (1775), catalogadas por M. Llana⁴³⁴, mas conheceu ainda duas traduções para línguas vernáculas, seja a francesa de M. L'Abbé Bareile⁴³⁵, seja a espanhola de Ángel Luís Soriano Venzal,⁴³⁶.

O facto da obra não ter conhecido mais estudos ou traduções suscita alguma admiração mas é passível de ser explicado. Sendo um repositório enciclopédico de sentenças,

⁴³¹ Menéndez Pidal, *Antología de prosistas españoles*, colección Austral Espasa-Calpe, Madrid, 1956, p. 94.

⁴³² A. Huerga, *Fray Luís de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1988, pp. 191-193.

⁴³³ *Collectanea Moralis Philosophiae in três tomos distributa: quorum primus selectissimas sententias ex omnibus Senecae operibus, secundus ex moralibus opusculis Plutarchi, tertius clarissimorum principum & philosophorum insigniora apophthegmata, hoc est, dicta memorabilia complectitur. Quae omnia per communes locos digesta sunt, ut studiosus lector quid in quovis argumenti genere sibi commodum fuerit, invenire facile queat. Collectore F. Ludovico Granaten. Monacho dominicano. Olisippone, excudebat Franciscus Correa, Sereniss. Cardinalis. Typographus, 1571; vide J. Anselmo, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI: Lisboa, 1926*, p. 137, num. 502.*

⁴³⁴ M. Llana, *Bibliografia del V.P Fr. Luís de Granada*, tomo III, Salamanca, 1927, pp. 262-266.

⁴³⁵ L. de Granada, *Mélanges de Philosophie Morale*, vol. IX de Oeuvres complètes, «traduites intégralement por la première fois en français par M. l'Abbé Bareile», Paris, 1866.

⁴³⁶ Ángel Luís Soriano Venzal, que se dedicou incansavelmente à tradução da obra, viu uma fatídica leucemia cortar-lhe o fio da vida e roubar-lhe as suas ilusões em tenra idade, a 8 de Janeiro de 2001, sem que antes pudesse apresentar a sua tese de doutoramento na Universidade de Granada. A nossa homenagem.

uma miscelânea de doutos autores, a tradução da obra além de constituir um trabalho de fôlego, exigiria um labor de crítica textual e de exegese, para que o rigor da mensagem filológica não ficasse comprometida, o que nos parece uma empresa de envergadura considerável.

Quanto ao género apotegmático da *Collectanea*, é sabido que não consiste numa novidade dentro da produção humanista, eram já muitos os escritores, moralistas e filósofos que se teriam debruçado na recolha de sentenças, máximas, ditos e provérbios exemplares nas suas obras⁴³⁷. Granada dedicar-se-ia anos mais tarde, sob estes mesmos moldes, à sua obra *Silva locorum communium* (1585), circunscrita à *sapientia sententiarum* dos Santos Padres. Granada alcançara, no entanto, um mérito nesta *Collectanea*, relativamente aos seus precursores: uma amplitude epistémica inegável na organização de mananciais enciclopédicos⁴³⁸.

Comprovaremos, ao longo da leitura da obra, que a capacidade de seleccionar, assimilar e organizar todo este espólio filosófico-literário denota um conhecimento profundo de uma panóplia de autores, factor que por si só reveste a *Collectanea* de um eclectismo e originalidade inegáveis. Indagarmos a originalidade de uma obra como esta – que colige muitas vozes de tantos autores e dispersas no tempo– exige que olhemos para o seu produto como um reflexo de todo um processo amadurecido de reflexão, exige que reconheçamos o *modus operandi* da sua concepção.

A compilação deste trabalho tem subjacente uma escolha e selecção pessoais do autor que se fossem feitas por um outro qualquer humanista resultaria, seguramente num produto diferente. Se o conjunto de *auctores sententiarum* são compositores deste tratado, Frei Luis de Granada é dele intérprete⁴³⁹.

Publicada num formato de bolso, a *Collectanea* pretende converter-se num instrumento acessível e prático para uso (re)corrente e sistemático, assente no duplo objectivo: formação ética e deleite do leitor. Frei Luís de Granada revela uma paleta filosófica

⁴³⁷ A. Blecu, «La litterature apothegmatique en Espagne» in A. Redondo (ed), *L'humanisme dans les Lettres Espagnoles*, Paris, 1979, pp 119-132.

⁴³⁸ J.González Vázquez; Soriano Venzal, «Sententiae et Apophthegmata in Ludovico Granatensi», *Florentia Iliberitana*. Revista de estudos de antigüedad clásica, num. 9, 1998, pp. 157 – 167.

⁴³⁹ Em 2010, tivemos a oportunidade de apresentar uma comunicação no Congresso da *International Society for the History of Rhetoric*, na mesa presidida por James Murphy. No final da sessão de trabalhos e discutindo sobre a originalidade das produções humanistas colocámos a questão ao especialista: qual seria o grande mérito do Granadino nesta sua *Collectanea*, vista por alguns como mera compilação de um *corpus sententiarum*. O conselho do estudioso californiano foi lapidar e esclarecedor: não se deve valorizar mais o topo da pirâmide do que a sua base, pois é esta que a sustém. Desta forma, o processo compositivo, que tem na sua inerência um trabalho de leitura, escolha, selecção, assimilação e organização tornam cada produção humanista única e inigualável.

diversificada, que denuncia um profundo conhecimento da natureza humana, das suas luzes e sombras, dos seus segredos e mistérios, das suas debilidades e grandezas. A sua capacidade de síntese é igualmente admirável: “son ideal spirituel consiste alors à amasser des trésors de pensée et d’expression chez les maîtres de l’Antiquité classique. La prédication grenadine se caractérise par son souci de perfection technique, esthétique et littéraire. Elle ne denote pas l’improvisation, mais l’élaboration d’un «auteur». Pour respecter la vraie nature de la prédication, l’orateur sacré devra donc concilier dans leur opposition une attitude primordiale d’ascèse moral et d’oraison avec la recherche d’une technique et des artifices nécessaires, eux aussi, à la prédication; il devra allier un prophétisme d’inspiration divine avec art tout humanain⁴⁴⁰ ».

A matriz ciceroniana é expressiva na estética do Dominicano, de tal forma que lhe foi atribuído o epíteto de “Cícero cristão”. Por esse facto, torna-se pertinente reconhecer de que forma Frei Luís de Granada acolhe e reatualiza os princípios filosóficos e os códigos retóricos do autor latino. Na senda da confirmação destas expectativas, numa das nossas incursões de investigação ao estrangeiro, deparámo-nos com um livro nos arquivos da Faculdade de Veterinária da Universidade Complutense de Madrid. O autor Calixto Hornero apresenta um manual intitulado, *Elementos de Retórica com exemplos latinos de Cicerón y castelhanos de Frei Luís de Granada para uso de las Escuelas Pias* datado de 1815 que, desde logo, pelo título nos pareceu sugestivo e promissor na descoberta de algumas respostas. A forma expressiva como eram comparados os dois autores, a partir dos seus próprios exemplos, sentava-os em torno de um programa pedagógico comum de retórica.

No prólogo somos, imediatamente, confrontados com os intuitos e objectivos do manual:

«Estos Elementos de Retórica, amigo Lector, salen á luz outra parte bien unicamente para uso y enseñanza de los Niños. Y como esse há sido el objeto que me propuse en su composicion, no busques en este Libro noticias delicadas, ni preceptos sutiles ni acendrados, que no los hallarás; sino reglas muy llanas, y medidas com el alcance de los tiernos ingenios, que son los que llevan trás si mi principal atencion, en fuerza de haber consagrado á su instruction gratuita mis cortas luces y tareias. Para evitar todo engaño, hago desde el principio esta advertência, la qual aunque pudiera parecer ociosa, visto el titulo de Elementos, todavia entiendo que no lo es: porque por ventura los hombres de alto ingenio, y por outra parte bien acondicionados, juzgando que el titulo de esta obrilla lo habria dictado la modéstia, buscarian aqui alguna cosa grande, Y proporcionada á la alteza y robustez de ellos, moviéndose como es natural de la condicia de prender cada dia mas y mas[...]y que por falta de esto no adelantaron por ventura en la elocuencia, quanto podian en aquella edad. Parecerá cosa increíble, pero es bien cierto el atraso que padecen los Niños com estudiar la Retórica en latin; y esto no porque no se pueda aprender así,

⁴⁴⁰ Bruno Jereckez, *Louis de Grenade disciple de jean d’Ávila*, Éditions Lussaud, Paris, 1971.

sino porque ordinariamente los Niños que comienzan á aprenderla, no están tan adecuados en la Latinidad como se requeria[...]Tambien querrás saber, amigo Lector, la razon que he tenido para poner al principio los tratadillos de Frases Latinas romaceadas, y de la Syntaxis Latinas, com ser estas noticias ajenas, al parecer, de un Retórico. Así es verdad que lo son; pero ya dixé antes, que muchos comienzan el estudio de la Retórica en mala sazón, quiero decir, no estando bien arraigados en la Latinidad [...]Tomadas que sean de memoria por los niños todas, ó la mayor parte de estas frases, podrá el maestro al tenor de ellas preguntarles algunas Oraciones Gramáticas en romance castellano, variando las personas, casos y tiempos, si lo sufre la elegância latina; y mandarles que las hagan en latin: y de esta manera se irán acostumbrando paso á paso, y com poço tranajoná la propiedad latina, que es lo mas dificultoso para un niño, y lo que pocos alcanzan: ademas de esto aprenderán á observar por sí mismos otros modos de hablar igualmente próprios y elegantes en los Autores Latinos, que traduzcan cada dia.⁴⁴¹»

Afinaremos a nossa análise seguindo o mote do autor: « y si las ciências y las artes se alimentan de la savia de las creencias y son el reflejo exacto de la consciencia humana y del modo de ser de las sociedades, como no habrá de aventajar en lo que podemos distinguir com el nombre de parte científica de la oratoria ó sea en su fondo el *Ciceron Cristiano* al *Ciceron pagano*⁴⁴²». Cícero e Granada encontram-se, assim, nesta obra de Calixto Hornero, convivem anacronicamente e personificam a harmonia da dimensão cristã e o pagã, um ideal basilar na historiografia renascentista em geral e da nossa *Collectanea* em particular. A originalidade deste trabalho de Calixto Hornero reside também na capacidade de colocar em diálogo dois paradigmas filosóficos e ao serviço da eloquência moral e de uma mesma ética humanista. Estamos, possivelmente, diante de uma chave de leitura indirecta para identificar a perspicácia e os méritos individuais de Frei Luís de Granada⁴⁴³. Desenganemo-nos ao pensar que este manual de H.Calixto é despiciente e parco na abordagem retórico-argumentativa, ou pelo menos que a toma de forma elementar ou superficial.

Numa primeira parte introdutória, antes ainda de entrar no cotejo dos exemplos retórico-argumentativos do programa proposto, o autor vai circunscrevendo alguns aspectos comparativos de fundo, que aproximam e que distanciam os nossos dois ‘Ciceros’. Um dos aspectos referidos é o valor da pátria, essa que era o supremo ideal da consciência do cidadão: «Para ensanchar aquella, para preservá-la de ajenas invasiones, para enaltecerla y glorificarla Cicerón dirá a suis oyentes que la defiendán hasta morir y que a ella lo pospongan todo lo

⁴⁴¹Calixto P. Hornero, *Elementos de Retórica com exemplos latinos de Cicerón y castelhanos de Frei Luís de Granada para uso de las Escuelas Pias*, Madrid, 1815. Livro Consultado na Faculdade de Veterinária da Universidade da Complutense em Madrid.

⁴⁴² Op.Cit. p.34

⁴⁴³ « Los antiguos, dice al autor del génio del Cristianismo hablando de los oradores cristianos, no conocieron más elocuencia que la judiciaria y la política; pero la *elocuencia moral*, es decir, la elocuencia de todos los tiempos, de todos los gobiernos y de todos los países no apareció sobre la tierra sino com la ley evangélica», Ibidem

divino y lo humano. Para no perder esta, para gozarla eternamente, Fray Luís de Granada aconsejará á su auditorio la práctica de la virtude, excitará al hombre á la lucha sin descanso contra el mal, predicará la mansedumbre y la paciência evangélica, llamará al seno de sua pátria á los que halagados por ele vicio le volvieron la espalda y al inculcar en el corazón del hombre estos sentimientos habrá redimido muchas almas y ensachado los horizontes de la pátria de Jesus Cristo⁴⁴⁴».

Este manual apresenta um código deontológico, ético-moral a par de um preceituário rigoroso de oratória. A prática da virtude deve ser tão desejável como a proficiência retórica, nesta conciliação fértil da *res et uerba*. A primeira questão que se coloca, ao nível da macroestrutura textual, é sobre o estilo e a linguagem: como se alcança uma sintaxe fina, elegante e incisiva? Qual o revestimento lexical e os expedientes linguísticos que devem ser utilizados? O autor responde: «syntaxis elegante no es outra cosa, que unir entre si las palabras de la oracion latina, no como quiera que sea, sino con aquel adorno y belezas que se observan en los Autores del siglo de Oro de la latinidad, tales son en la prosa Ciceron, Julio Cesar, Salústio y otros: y en la poesia Virgilio, Ovidio Y Horacio y otros⁴⁴⁵». É a partir desta predileção pela *imitatio* dos *exempla* da Antiguidade que se pauta e se desenvolve todo o manual de Calixto Hornero.

O autor não redime a *ornatio* da sintaxe poética, foca-se antes e preferencialmente na da prosa oratória. No que concerne ao adorno tipifica-o em três níveis ou espécies: a colocação ou *collocatio*, o aumento ou *amplificatio* e a última a redução ou *elipsis*. Quanto a estes procedimentos da colocação e estruturação frásicas, depura-se, numa análise desenvolvida, os casos oblíquos tais como: o uso do vocativo - que não deve ser colocado no princípio da oração mas antes e sempre no fim.

Neste preceituário tem também lugar o estudo da colocação dos verbos, conjunções, advérbios e adjectivos - que se forem comparativos, superlativos devem terminar elegantemente uma sentença. E como a virtude é gerada pela desaprendizagem dos vícios, deve-se evitar a cacofonia – assim designada em grego – e principalmente todas as redundâncias a nível fonético e prosódico.

Numa segunda parte debruçamos-nos sobre o *topos* da *amplificatio* ou aumento sintáctico das palavras cujas regras obedecem às seguintes directrizes: apenas no início da oração podem ser colocados os pronomes *-ego, tu-* devendo ser omitidos em qualquer outro lugar da frase, assim como a escolha dos verbos deve sempre priorizar a semântica de

⁴⁴⁴ Op.cit. p.35

⁴⁴⁵ Op.cit. p.26

esperança e de subjectividade no uso preferencial de infinitivos - *fore* ou *futurum* -seguindo-se de um relativo ou substantivo com *ut*. Vejamos um exemplo deste último caso, em lugar de dizer: *Spero te valentem videre*, diz-me mais elegantemente *Futurum spero, ut te valentem videam*; ou ainda em vez de dizer *arbitror paucos sententiam tuam sequuturos* preferir-se-ia *arbitror futurum, ut pauci sententiam tuam sequantur*.

Da mesma elegância se revestem fórmulas como *accidit, fit, factum est, futurum est*, quando combinadas com verbos que denunciem causalidade. Bastaria dizer: *persuasum habeo juvenes improborum societate à virtute deficere*; contudo *feri persuasum habeo ut improborum societate juvenes a virtute deficiant* é mais enfático e reiterativo. Os últimos conselhos para o aumento sintáctico prendem-se com as conjunções *si* e *nisi* antecedidas muitas vezes pela partícula *quod* e com a escolha de palavras criteriosas em perguntas tais como: *quaeso, obsecro, amabo*, vejamos um exemplo ilustrativo: *numquid, obsecro male de te aliquando meruit Deus ut peccata peccatis accumulando eum ita tractes, ac si esset hostis importunissimus?*

A terceira parte é dedicada, então, à elipse ou supressão de palavras, processo promovido por Quintiliano: *est brevitate opus ut curat sententia neu se Impediat verbis lassas onerantibus aures*. (Quint. Lib 9. Cap 3). Vejamos dois exemplos, que aclaram o sentido deste expediente a partir do autor latino: *digitorum medius est longior*. A mesma frase sem elipse ficaria *ex numero digitorum digitus medius est longior digitus prae ea mensura ad quam mensuram aeteri digiti sunt digiti longi*; ou ainda a partir do exemplo castelhano de Frei Luís de Granada: *Estos dos amores de Dios y del mundo son como dos balanzas de un peso las quales se han de tal manera que necessariamente si la una siue, la outra baxa y al revés*. (Adic. Al memorial, p I, tratado 5, cap 3). Esta sentença para não ter elipse teria que afirmar: *Estos dos amores, amor de Dios y amor del mundo, son como son dos balanzas de un peso, las quales balanzas se hán de tal manera que necessariamente, si la una balanza sube, la otra balanza baxa; y lo mismo sucede al revés que sí la una balanza baxa, la outra balanza sube*.

A par desta apresentação de regras sintácticas e estilísticas começamos a dilatar a análise, ainda no nível macro-textual, para as correlações léxico-semânticas e adequação pragmática. A complexificação do programa pedagógico vai-se tecendo a outros domínios mais alargados quando invoca o valor e a importância da *auctoritas* e da credibilidade literárias dos *exempla*, pois «es licito al que escribe usar de la Elipsis a su arbitrio en qualquiera oracion y como quiera que sea? El uso arbitrário de la Elipsis, sin que en el se siga exemplo de Autores aprobados es muy reprehensible, porque una vez introducida en los idiomas la Elipsis arbitraria no se entenderian los hombres unos a otros sin divina revelacion

o profecia⁴⁴⁶». Neste ponto da nossa análise devemos consagrar particular atenção à seguinte questão: se a clareza é uma das virtudes primordiais da linguagem não seria antes mais claro um discurso sem a elipse, podendo esta estar a ocultar determinados sentidos ou a induzir outros errados?

A malha linguística vai sendo cerzida num método dialéctico, incitando novas leituras do texto, no jogo de denúncia e revelação. Podemos simplificar a questão dizendo: “en tanto grado es la claridad una de las principales virtudes del language que por lo comum solamente los Buenos escritores son fáciles y claro: e muy bien se compadece la claridad com la Elipsis juiciosa y moderada y sucede regularmente que andan leis dos tan hermanadas que no se hay ala una sin la outra puesto que falta la claridad, si la Elipsis es desterrada del language. La expression *Quovis malo me dignum deputo* es clara y elíptica; pero pierde su claridad, perdida su Elipsis de esta manera: *Quo malo, ut me dignum ego deputem, tu vis, ego deputo me dignum malo*⁴⁴⁷». As elipses mais usadas, mais elegantes e aconselháveis são as seguintes: *aliquid, aliquando, alicubi* perdem elegância nas primeiras sílabas, por isso devem usar-se, preferencialmente depois de *ne, si, nisi, quum, num, quo, quanto*; omitir, paulatinamente, os substantivos bem como as conjunções *ut* e *ne*. Os exemplos dos dois autores proliferam em paralelo a cada novo *topos* linguístico, que se apresenta e desenvolve. Por vezes encontramos, ainda, metáforas exemplificativas e analogias que pretendem intensificar algum aspecto em particular, como a resposta à questão de como ser um bom latinista: à semelhança de um carpinteiro que se engrandece com o conhecimento dos vocábulos de todas as ferramentas de carpintaria e das várias maneiras de as usar não é isso o suficiente para que faça um banco ou uma mesa.

A partir deste momento e no seguimento da análise das potencialidades da elipse, o autor introduz o que chama de advertências sobre os *progymnasmata*. Começa assim por binarizar a classificação destes exercícios: por um lado temos os que se destinam a uma fase preliminar com o objectivo de ensinar os principiantes a distinguir o estilo poético do oratório⁴⁴⁸, por outro temos aqueles que exigem um conhecimento mais proficiente da Lógica, da História e da Filosofia moral. Se no primeiro grupo se encontram a Tradução, Variação, Narração, *Ethologia* e *Amplificatio*, o segundo grupo contempla as *Chrias*, Legislações, Theses, Sentenças, Lugares comuns gerais, elogios e comparações. O elo de ligação entre

⁴⁴⁶ Op.cit. p.28

⁴⁴⁷ Op.cit. p.39

⁴⁴⁸ «Pero lo que nombramos en primer lugar, no piden tanta extension de conocimientos y conseqüentemente son mas acomodados a la edad pueril. Para aquele que no tenga un conocimiento mas que mediano de la Lógica de la Historia y de la filosofia moral y como carece de todo estou en jovencito.» Op.cit p. 43.

ambos os grupos radica nesta articulação da retórica com a lógica pois «bien sabida cosa es que la Retórica es Arte de bien hablar y la Lógica Arte de bien pensar, de lo que se infiere que no podrá ser buen Retórico el que no sea buen Lógico, puesto que no puede hablar bien, el que no piensa bien, y por lo mismo y que no está en uso estudiar la Lógica antes que la Retórica (como era conveniente y lo prueban bien el Brocense e Vosio)⁴⁴⁹».

A tríade Eloquência, Retórica, Filosofia consolida a base de qualquer formação oratória, com a consciência de que a aprendizagem se faz em progressão e por estádios gradativos, «porque bien cierto es que hay ciências que no son para todas las edades y de ellas es una la Retórica⁴⁵⁰». Entramos, agora, pela análise das virtualidades de cada um destes exercícios dos *progymnasmata*, depurando individualmente os exercícios literários, que conduzem a um proficiente domínio da eloquência. O foco irá incidir sobre oito exercícios, sempre fundamentados com exemplos de Cícero e Frei Luís de Granada, a saber: i) tradução, ii) Variação, iii) Narração, iv) Amplificação, v) Ethologia, vi) o desenlace do verso, vii) a Fábula e por último viii) a *Chria*.

- i) Tradução: Como fazer uma boa tradução e qual os vícios a evitar? As leis para uma tradução fiel passam por transplantar o sentido original, revestido de força e energia, clareza e elegância. A acuidade e rigor neste processo de transferência significativa de uma língua para a outra nem sempre é acessível, vejamos por exemplo que *dare verba* em latim significa enganar e em castelhano dar a palavra é prometer. A estes cuidados ao nível de pragmática linguística somam-se muitos outros e algumas regras bem circunscritas:
 1. Os advérbio são passíveis de ser traduzidos por substantivos: *sapienter* > com sabiduria; *celeriter* > com celeridade.
 2. Os substantivos podem ser explicados por verbos: *Tuo stabo judicio* > passarei pelo que tu julgares.
 3. Uma conjugação de substantivo e adjectivo pode ser traduzido por dois susbtantivos: *Pietate hilari Deum cole*. Serve a Deus com alegria e devoção.
 4. Substituição dos verbos por nomes ou predicativos nominais: *praeter fluunt voluptates* >os deleites são transitórios
 5. Substituição dos adjectivos por verbos: *Dei videndi cupidus sum*> desejo ver Deus.

⁴⁴⁹ Op.cit p.44

⁴⁵⁰ Op.cit.p.45

6. Concordância de dois substantivos alteráveis por um conjunto de substantivo e adjetivo: *audacia tua furor magnam tibi facit* > A tua ousadia desmesurada faz-te muito odioso.
7. Substituição de um substantivo por um adjetivo, principalmente nas sentenças: *Adolescentia praeceps in vitium fertur* > os jovens precipitam-se nos vícios.

ii) Variação: A variação é o processo que se segue e consiste em exemplificar o sentido de uma oração através de outros casos, por palavras ou figuras⁴⁵¹. Para comprovar o autor escolhe uma sentença quintiliana (lib.10 cap 19): *Ille se profecisse sciat cui Cicero ualde placebit.*

Variação por casos:

Ille se profecisse sciat, quem Ciceronis scripta delectant;

Ille se profecisse sciat qui Ciceroni legendo multa cum animi voluptate vacaverit;

Ille se profecisse sciat, qui assidue Ciceronem evolvat;

Ille se profecisse sciat qui a Cicerone legendo nulla ratione possit avocari.

Variação por frases:

Ille se intelligat in eloquentia profecisse qui ex Tullii scriptis plurimum hauriat voluptatis.

Non vulgares in eloquentia progressus ille se fecisse intelligat, cu iam jucunda sit lectio Tulli, quam quod jucundissimum.

Ille se intelligat non mediocriter fuisse in eloquentia pregressum, cui maxima e Tullianis scriptis pervolutandis laetitia contingat.

Ille se demum dicendi non imperitum agnoscat cujus animum Cicero nova in dies delectatione perfundat.

Variação por figuras retóricas:

1. Por subordinação: *Quis poterit tantum sibi tribuere, ut non mediocriter se in eloquentia profecisse putet? Ille profecto, cui singularis ex Cicerone voluptas accedat.*

2. Por interrogação: *nonne plurimum in dicendo profecisse putandus est, qui mirum in modum Ciceronianis scriptis delectatur?*

⁴⁵¹ «Este *progymnasmata* sirve para acicalar el ingenio y el juicio, baxo la enseñanza de un sábio Maestro y para adquirir desembarazo y fluência en el language.» op.cit. p 54.

3. Por comunicação: *Nunc vos consulo CC AA. Quem mihi eloquentem appellandum censeatis: Illum profecto respondebitis qui se totum Ciceroni legendo libentissime consecravit.*

4. Por suspensão: *Quem vero dicendi peritum fateamur? An illum qui omnia dicendi praecepta probe calleat? Minime. Vtrum eum qui ex loco edito ad populum verba saepissime fecerit? Ne id quidem. Illumne cujus orationem dum diceret tota saepe concio magnis clamoribus approbaverit? Nullo modo. Quem porro eloquentem nominabimus? Illum nimirum cui Tullii volumina incredibilem animi voluptatem afferre consueverunt.*

O autor alerta os iniciantes para o facto de ser importante exercitar um cruzamento linguístico e ministrar, simultaneamente, vários idiomas, isto é, a partir de uma oração latina fazer as suas variações em castelhano, de forma a alcançarem uma fluidez e proficiência equilibrada em ambas. A título de exemplo dá-nos uma sentença de Cícero: *nemo fere saltat sobrius, nisi forte insanit.*

1. Casi nunca bayla un hombre templado a no ser que este loco.
2. Por maravilha se verá baylar á un hombre arreglado, salvo si está fuera de si.
3. Por lo comum nunca bayla un hombre de concertada vida, como no haya perdido el juicio.

iii) Narração: este exercício é um processo de exposição de algo sucedido, podendo ser operada sob três formas: enfabulada (Fábula) numa história construída e fingida; Poética – podendo ser um episódio fingido ou real logo que revestido de poeticidade; e por último oratória, através de um enunciado rico e expressivo.

O autor detém-se na caracterização da narração oratória, explorando as suas quatro virtudes matriciais: i) a clareza, ii) a brevidade, iii) a credibilidade e a iv) suavidade.

Para se alcançar a clareza, que tem subjacente uma intenção de persuasão, é preciso atender primeiramente à ordem dos tempos verbais - de forma a seguir uma ordem cronológica de acontecimento dos factos - em segundo lugar, ao uso apropriado das locuções, de seguida evitar a interrupção da narração e por último, mas não menos importante, evitar a ambiguidade das palavras. Para atender à brevidade os cuidados passam por escolher o ponto de partida narrativo que não seja demasiado remoto, apenas do ponto necessário e pertinente, mesmo que as informações vão sendo aduzidas e complementadas. Na soma de factos é importante não incluir situações néscias e inúteis, apenas as pertinentes e que venham

condicionar o caso. No que concerne à questão da credibilidade e verosimilhança da narração articula-se, antes de mais, com a pessoa em causa, sem uma performance afectada e exuberante, quando a simplicidade da composição se torna muito mais eficaz. A evitar estão os vícios de paradoxos que vão contra a sensibilidade e o comum sentir dos homens. Chegamos à última característica da narração: a suavidade, dependente do manuseio eficiente de palavras doces e léxico harmonioso, adequado ao campo sémico, ordenadas foneticamente de forma apelativa.

A cadência verbal é o motor sintáctico e a escolha do tempo deve recair sobre o presente e o perfeito, evitar-se-á o uso de infinitivos e participios, que vão abafar o verbo principal e descentrar as atenções. As figuras retóricas – suspense, exclamação, interrogação⁴⁵² - ao serviço da comoção e envolvimento dos estados anímicos são eficazes e reguladores, no retrato de sentimentos como a dor, medo, alegria. O leitor disponibiliza, de seguida, de vários *exempla* de narração, quer em latim, a partir de fragmentos de Cícero – Tusculanas – quer em castelhano, com exemplos de Frei Luís de Granada – Meditaciones. Nas páginas seguintes as atenções centram-se no processo da *amplificatio*, que começa por ser definida como « es un razonamiento grave y copioso, por el se pone á la vista com tanta vehemencia la dignidad o indignidad de la cosa, su grandeza ó atrocidad recorriendo sus circunstancias, que no se borra facilmente del animo (como sucede quando se tocan las cosas ligeramente y com brevedad) sino que se graba en los entendimientos, mueve los afectos y se fixa profundamente en la memoria de los oyentes».

Continuamos na senda de responder a uma questão: quantas formas existem de *amplificatio*? A primeira é passível de ser feita ao nível das palavras recorrendo a sete princípios: epítetos, substantivos, verbos, repetições, palavras sinónimas ou equivalentes, metáforas e perífrases. Contudo, algumas salvaguardas devem ser levadas em conta: «amplificar por epithetos no es acinar adjetivos sobre adjetivos, á diestro e á siniestro, sin concierto ni tino, que esto es ramo de locura, sino juntar á un sustantivo dos ó três adjectivos acomodados, que cada uno de ellos añada á la oracion algun peso, gracia ó energia, aunque por outra parte no hagan falta notable. Y lo mismo se entiende en a multiplicacion de substantivos y verbos.»

A *amplificatio* por repetição tende a ocorrer quando as orações começam da mesma forma e por uma mesma palavra, da mesma forma que recuperar palavras de proximidade sémica é fazer uma amplificação por sinonímia. Quanto ao processo através das metáforas e

⁴⁵² Figuras que desenvolveremos mais adiante, no que concerne às suas potencialidades de utilização.

perífrases, daremos um exemplo de forma a ficar mais expressivo: *Dulcis amor patriae*, onde *dulcis* é tomado de forma metafórica por *gratus*. A *amplificatio* pode também agilizar-se não ao nível das palavras mas das coisas, num âmbito mais macrotextual, através de nove modos distintos: definições múltiplas, explicação dos adjuntos, enumeração das partes, contraposição de coisas contrárias ou por semelhanças e exemplos, desenvolvendo causas e efeitos, pela negação de outras coisas ou por simples aumento ou desenvolvimento dos *topica*.

Interessa-nos igualmente recuperar a definição de *ethologia* e ver de que forma se distingue da prosopopeia: «ethologia es introducir hablando á alguna persona, pero de tal manera, que en sus mismas palabras este manifestando ó su génio y natural índole, o alguna passion de que se halle poseda. Diferenciase de la Prosopopeya, en que por esta se pueden introducir hablando aún las cosas inanimadas, o dado caso que sean personas pueden hablar varias cosas por las que no se conozca su índole, ni su pasion; pero en la Ethologia solo tienen cabida las personas, y en su language se há de ver pintado su carácter, ó alguna passion de ánimo, como de ira, tristeza, alegria»⁴⁵³. Para Quintiliano, este *progymnasmata* deveria ser dos primeiros a ser exercitado pelos jovens (Lib 5, cap 6).

Segue-se um novo exercício: a Fábula em todas as suas espécies. A Fábula é a narração de um acontecimento irreal, que encerra alguma verdade e sentido moral. Encontramos fábulas de vários géneros, desde as Fábulas Racionais ou Parábolas – como a do Filho Pródigo - , as Morais ou Apólogos - nas quais se fala das árvores, animais e coisas irracionais - e Mistas, que detém um pouco das duas anteriores. Como condições *sine quibus non* temos a mensagem moral, a brevidade, clareza, a verosimilhança e capacidade de deleite da narração, em suma: *ficta voluptatis causa sint proxima veris*. A Fábula relaciona-se com um outro exercícios progymnástico, a *Chria* que é “una breve relation de algun hecho, ó dicho útil y digno de memoria. Hay três espécies de Chrias: verbal, activa e mixta”⁴⁵⁴. Uma *Chria* verbal explica algo através de uma sentença, vejamos o exemplo Horaciano: *Pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas, regumque turres*. A segunda espécie é explica adornando com um feito memorável, como quando perguntaram a Pitágoras o quão larga era o vida do homem e este responde: é deixar ver-se por alguns instantes e retirar-se depois com ligeireza e sobriedade da vista, construindo a partir desta pequena fuga a analogia com a brevidade da vida. A terceira espécie é que inclui igualmente um feito memorável e que pode exemplificar o que se conta do filósofo Diógenes Laércio: chegando a uma praça estende a mão diante uma estátua de mármore ali centrada. Os amigos intrigados com o gesto

⁴⁵³ Ibidem, pp. 76-77

⁴⁵⁴ Ibidem, p. 82.

perguntam o motivo de tal atitude ao que ele responde que está apenas a familiarizar-se com a sensação de se sentir ignorado nas suas pretensões.

A *Cria* exhibe oito partes: elogio, paráfrase, causa, contrário, semelhança e exemplo, testemunho de algum autor antigo e um epílogo não muito extenso no final. Seguindo-se uma explicação cuidada e desenvolvida de cada uma das partes na construção do processo encerra-se o capítulo reservado aos *Progymnasmata*.

Numa segunda parte da obra, debruçamo-nos agora sobre a Retórica, e sobre algumas questões preliminares como a sua definição, origem e protagonistas. A unanimidade em torno da questão dos seus mentores é mais discutível:

«La Retórica que tambien se llama Oratoria Y Elocuencia es un Arte de hablar para persuadir. En ella se dan reglas para hablar al intento com razones convincentes, com buen orden, com gravedad de sentencias, hermosura y afluencia de palabras; y todo esto se endereza a la persuasion de los ânimos, la qual es el fin da Retórica [...] Pues quiénes son tenidos por Inventores de la Retórica? En este punto están divididos los Escritores: pero entre sus varias opiniones nos parece que no debe posponerse á los demás la de Quintiliano: “Empedocles, dice este excelente Maestro de la Elocuencia, fué, segund se dice el primero que comenzo a tratar algo sobre la retórica. El primero que escribió una oracion Retórica y la reduxo á arte y preceptos foé Antiphon. Los Escritores mas antiguos de Arte dicendi fueron Corax y Tisias y Gorgias Leontino Sicilianos. Hasta aqui Quintiliano. Quiénes enriquecieron la Retórica com nuevos aumentos? Gorgias leontino invento los Tropos y figuras retóricas, como Metáfora, Alegoria Apóstrophe. El mismo ensiño la artificial colocacion de las palabras en la oracion, lo que por outro nombre se llama *disposicion*. [...] Corax e Tisias escribiéron reglas sobre el Exórdio, Narracion y demas partes de la oración retórica. Gorgias fue el que ante todos se exercito en el género demonstrativo y Antiphon en el judicial.» (p 80).

Sob o argumento de que tudo o que possa ser controverso se converte em material retórico, formalizado nos géneros demonstrativo⁴⁵⁵, deliberativo e judicial, há mais uma questão que nos interessa levantar e sobre a qual vamos deter a nossa atenção: com que meios se alcança a eloquência e quais os expedientes necessários? Assentes sempre sobre os quatro pontos cardeais do *ingenium*, *ars*, *imitatio* e *exercitatio*. A complexidade do processo retórico reside em alguns imponderáveis e principalmente na convergência de variáveis tão distintas quanto complementares, tão interligadas quanto independentes. Com isto queremos dizer que o quadro é composto por um pensamento assertivo e fluente, uma sensibilidade estética para a *ornatio* dos conceitos, de forma estruturada e encadeada, aliada ao cultivo permanente e maduro dos preceitos da arte. O exercício tem em si um potencial de construção e progresso porque só através de uma prática contínua, persistente e reflectida se consegue

⁴⁵⁵«es aquel en el que se alaba y vitupera alguna cosa, cuyas excelências ó vicios se pretenden demostrar. Este género mira al tiempo presente y pasado: su fin es lo honesto y virtuoso» op.cit. p 93.

simultaneamente estruturar, organizar e inspirar, na promoção da memória, e na desenvoltura linguística.

Só a partir desta simbiose e articulação profícua de todos os elementos se alcança a eficácia retórica, mas «qué reglas se han de observar para que sea acertada la imitación?»⁴⁵⁶». A escolha do modelo a imitar tem que ser acertada e cuidada, segundo Quintiliano, aquele que se reger pelos princípios ciceronianos conhecerá exímios proveitos e progressos de eloquência. Contudo, a imitação do modelo alarga-se e pauta-se também pelos seus melhores e mais perfeitos escritos e lugares comuns, princípios que não devem ser imitados acritica, pueril e servilmente. Há técnicas para se utilizar o molde de forma a inspirar inovação e promover a variação pessoal: conservar a força e o peso da *sententia* mas mudando as palavras, vejamos:

Cícero afirma: *Virtus est una altis defixa radicibus, quae nulla unquam vi labefactari potest.* > Só a virtude tem as raízes mais profundas de tal forma que nenhuma força a pode arrancar.

Quintiliano imita com muita destreza o preceito mas mudando as palavras: *Justum et tenacem propositi virum, si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae* > Só o homem no seu propósito justo e tenaz, mesmo que o céu se abata sobre ele, não temeria ser sepultado sob as suas ruínas.

Após estas considerações preliminares entramos agora no capítulo sobre a Retórica, com uma reflexão aprofundada, desenvolvem-se as propriedades das quatro partes da Retórica: *elocutio* – englobante da latinidade, *ornatio*, concisão e congruência -, invenção, disposição e pronúncia. Vejamos a dinâmica dos seguintes exercícios a partir da sentença ciceroniana: *aquele que se vence a si mesmo, assemelha-se a Deus*. Poderíamos traduzir para latim da seguinte forma: *Qui se ipsum vincit, multum aemulatur Deo*. Esta tradução revestir-se-ia de algum barbarismo pelo étimo ‘asemulatur’. Pois, que se diga então: *Qui se ipsum vincit, Deo similis admodum efficitur*. Contudo, se esta tradução se reveste de latinidade, não conta com nada mais. Refaçamos novamente: *Qui suum ipsius animum perfecte vicerit, non cum summis comparandus hominibus, sed simillus Deo judicandus est*. Nesta sentença encontramos já traços de latinidade e de concisão, contudo a sentença original de Cícero acresce ainda a *ornatio* e congruência, confirmemos: *Animum vincere, iracundiam cohibere, victoria temperare, adversarium nobilitate, ingenio, virtute praestantem non modo extollere jacentem, sed etiam amplificare ejus pristinam dignitatem, haec qui faciat, no ergo eum cum*

⁴⁵⁶ Op.Cit. p.95.

summis viris comparo, sed simillimum Deo judico. A *ornatio* é passível de ser reconhecida em *cohibere iracundiam, temperare victoriam, extollere jacentem* e até pela forma de aduzir informação sem sobrecarregar com conjunções. A *amplificatio* reconhecível mediante os adjuntos *nobilitate, ingenio, virtute*.

O *topos* da conciliação entre o sagrado e o profano, entre a Retórica Eclesiástica e a Eloquência pagã é demasiado fértil para não ser rentabilizado. Na verdade esta harmonização está na base do processo de *imitatio/renovatio* granadino e pode ser o caminho da interpretação do conceito de variação. Quem melhor do que Frei Luís de Granada para o explicar através da seguinte analogia: «Regla es tambien de prudência no mirar á la antigüedad y novedad de las cosas para aprobarlas o condenarlas: porque muchas cosas hay muy acostumbradas y muy malas; y otras hay muy nuevas y muy buenas: y ni la vejez es parte para justificar lo malo, ni la novedad debe ser para condenar lo bueno, sino en todo y por todo hinca los ojos en los méritos de las cosas y no en los años: porque el vicio ninguna cosa gana por ser antiguo, sino ser mas incurable: y la virtud ninguna cosa pierde por ser nueva sino ser menos conocida⁴⁵⁷».

Num capítulo reservado ao tratamento dos tropos, o autor recupera uma definição importante que se prende com a distinção de tropo e de figura: «Hay dos especies de figuras, unas que llaman de palabras y otras de conceptos o sentencias. Las primeras son las que estriban en la combinacion o colocacion varia de las palabras, la que mudada e alterada se destruye la figura. Las de sentencias consisten en el sentido de todo la clausula o oracion, no en estas ni en aquellas palabras y estas aunque se varien, con tal sentido que el sentido sea el mismo, persevera la figura: *O me perditum!* Es figura de sentencia por la exclamacion: variense las palabras y digase *Vo mihi mísero!* Y es la misma Figura y sentido.»

Frei Luis de Granada faz uma diferenciação clara entre as figuras ao nível dos *verba* e ao nível da *res*. Ao nível da palavras podemos encontrar figuras como repetição ou anáfora – quando a palavra inicial se repete-, conversão ou antístrofe – quando a palavra final se repete, paronomásia ou *annominatio* - utilizar várias palavras foneticamente próximas, polissíndeto – repetição de muitas conjunções na mesma oração. Estas figuras se tiverem variações formais condicionam o conteúdo temático. Por sua vez as figuras *sententiarum* como a metáfora e a alegoria, uma vez alteradas na sua estrutura superficial da língua não vêm modificado o seu sentido mais profundo. Contudo, na interface de ambas actua o mérito e variação pessoal, a sensibilidade estética e a adequação pragmática do discurso.

⁴⁵⁷ Op.cit. p.105.

Análise da carta introdutória da *Collectanea Moralis Philosophiae* destinada ao *pio ac beneuolo lectori*

Frei Luís de Granada, nas primeiras páginas da sua copiosa *Collectanea*, interpela o pio e benévolo leitor, numa carta que representa a única parte da obra de composição integral do Dominicano. Neste prelúdio, o autor expõe as suas intenções literárias, apresenta as motivações pessoais, explica as suas escolhas metodológicas e clarifica os intuítos conducentes à organização e *dispositio* da obra. Nestas palavras, assume-se, acima de tudo, um compromisso de humildade, respeito, transparência e sinceridade para com o leitor, num tom de confiança e intimidade, com o manuseio eficaz de todas as técnicas de *captatio benevolentiae*.

O pensamento do Dominicano pauta-se pela preocupação com o Homem tanto na sua individualidade como na sua dimensão mais plural. Aliado a todos estes aspectos, o objectivo da *Collectanea Moralis Philosophiae* é difundir o conhecimento filosófico e sentencioso de vários autores, satisfazer as múltiplas curiosidades intelectuais tão ao gosto humanista, formar o *ethos* no sentido da superação ético-moral para que se realize integralmente como *homo sapiens et beatus*. P.O. Kristeller enfatiza a ideia afirmando: “the humanists had to face the problem of truth in their discussion of straight philosophical and especially of moral problems which they considered to be a part of their legitimate domain”.

A análise da carta introdutória não só nos direcciona para algumas chaves de leitura do programa pedagógico da obra como nos orienta para o estudo do estilo retórico-argumentativo do autor. Frei Luís de Granada é considerado um mestre de espiritualidade, um vulto magnânimo e incomparável do séc. XVI, cuja estética literária é despretensiosa e desassombrada. Da *Collectanea Moralis Philosophiae* podemos esperar uma sensibilidade estética harmonizada numa retórica eloquente e concebida dentro de um quadro ético-moral bem definido. Granada toma como referências e aspirações determinados paradigmas: o falar de Cícero, o narrar de Plínio, a construção do raciocínio de Quintiliano e o ritmo dinâmico e harmonioso de Virgílio. O nosso Dominicano terá ainda enriquecido a sua expressão no caudal de Ovídio, Tibulo, Plauto, Terêncio, Cícero, Tito Lívio, Virgílio, Plínio, Séneca. Assim, na senda da convicção ciceroniana de que se um orador já fala bem naturalmente, estimulado pela arte poderá vir a falar muito melhor, o mestre granadino incentiva a formação, aperfeiçoamento e exercício da oratória.

O Dominicano promove a arte de *bene dicere*, traçando um preceituário aturado de técnicas e mestrias ao longo de toda a sua polifónica produção literária⁴⁵⁸. Reconhecido pelo epíteto de ‘Cícero espanhol’⁴⁵⁹, o autor apresenta um perfeccionismo retórico-estilístico e uma eloquência pungentes. Para deslindar este quadro filológico, numa primeira linha de análise partiremos da macro-estrutura da carta, isto é, do alinhamento teórico e das características sintáctico-argumentativas de forma a ir refinando o olhar pela sua micro-estrutura em todos os requintes retórico-literários.

Arquitectura da carta

Interpelação do leitor – (*captatio benevolentiae*)



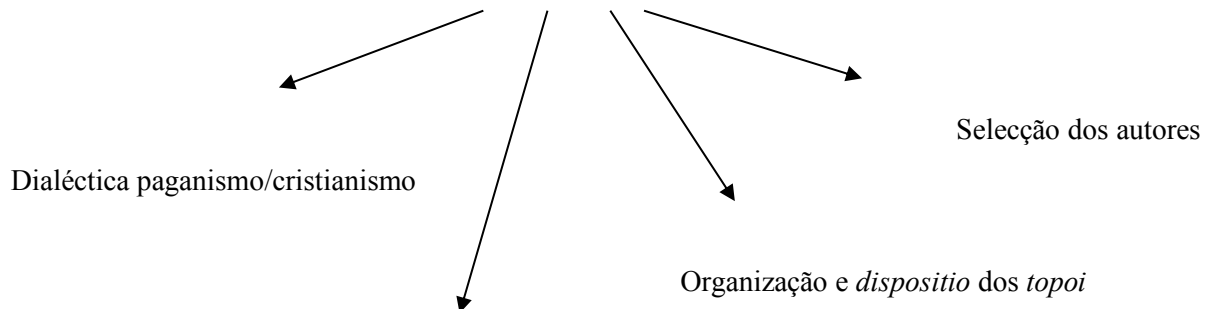
Confissão das intenções do autor

Justificação metodológica da obra a partir de *exempla*

Didactismo e intertextualidade



Fundamentação temática, estrutural e conceptual da obra:



Roupagem retórico-formal e expedientes argumentativos das sentenças

Frei Luís de Granada cultiva vários métodos de *amplificatio* do discurso, através do aumento vertical de um assunto, que se repercute num igual desenvolvimento sintáctico da expressão. Ainda que ao nível das palavras o autor recorra a expedientes vários - como

⁴⁵⁸Vide Marcelino Menéndez Y Pelayo, *Bibliografía hispano-latina clásica*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Santander, 1951-1953.

⁴⁵⁹Vide Luís Muñoz, *Vida y virtudes del V. Varon el P. M. Fr. Luís de Granada, de la Orden de Santo Domingo*, Imprenta de Don Manuel Martin, Madrid, 1771.

metáforas e alegorias - é mais ao nível macrotextual, no engrandecimento da matéria que potencia o processo. Por esse motivo, iremo-nos confrontar, ao longo da leitura da carta, com várias definições de conceitos, explicações por complementos adjuntos, enumerações e outros tantos efeitos de reforço dos *topica*. A amplificação do pensamento tem repercussões evidentes na formulação linguística, uma vez que se engrandece um assunto através da sua *ornatio*. Distinguem-se quatro *genera amplificationis*: *incrementum (i)*- designação do objecto a amplificar, *comparatio (ii)*- esquema de superação, *ratioinatio (iii)*- ênfase do pensamento, *congeries (iv)* – conglomeração de sinónimos ou enumeração que não ascenda, necessariamente, em graus⁴⁶⁰. Vejamos de que forma o Dominicano recorre a estes e outros recursos ao longo da sua apresentação ao leitor.

Desde logo, a *captatio benevolentiae* começa com um exercício de alteridade e de interpelação retórica, com a seguinte confissão granadina: ter como prioridade o exercício assíduo e saudável da arte predicante e o estudo dos oradores nos quais radicam as verdades universais da fé:

*Miraberis fortasse, candide lector, quid mihi venerit in mentem, ut homo professioni monasticae addictus, quique hactenus scribendis piis libellis, ad orationis studium rerumque diuinarum contemplationem pertinentibus, uitam insumpserim, in extrema nunc aetate gentilium literis implicarer, eorumque sententias decerpere, et in lucem edere uoluerim. Huius igitur consilii ratio mihi explicanda est. Statui quidem apud me, quod reliquum erat aetatis in iuuandis concionatorum studiis, quorum est in Ecclesia et frequentissimus et maxime salutaris usus, consumere*⁴⁶¹.

O Dominicano reconhece ser um homem devoto à oração, à vida contemplativa e espiritual, considera-se igualmente vocacionado para o estudo, tendo como mais valia o facto de se encontrar numa idade cuja maturidade intelectual lhe permite rentabilizar de forma mais produtiva as suas leituras.

Assim, convicto de se querer entregar a actividades literárias de maior fôlego e arrojo, o estudo só pode ser desenvolvido se a leitura dos autores vier a par do exercício intenso de escrita.

⁴⁶⁰ Vide Heinrich Lausberg, *Elementos de Retórica Literária*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2004.

⁴⁶¹ Tradução: Acaso vos perguntais com admiração, cândido leitor, o que me terá vindo à mente, sendo eu homem devoto e entregue ao labor da actividade monástica - até aqui apenas escritor de pequenas obras, vocacionadas para o estudo da oração e da contemplação divinas – para que venha agora, gastar a minha vida, em idade já tão avançada, embrenhando-me nas letras do gentios e na recolha e edição das suas sentenças? Pois é esta razão da minha decisão que agora vos quero explicar. Tenho esta certeza para mim: a de querer dedicar o tempo que me resta ao estudo dos oradores, dos quais a Igreja é seguidora assídua e defensora fervorosa.

Granada não se pretende desvincular das suas funções doutrinárias, antes pelo contrário, aspira optimizá-las com o conhecimento e familiaridade com outros autores já que um sermão bem construído, teoricamente bem fundamentado e que revele destreza e propriedade no manuseamento técnico exige o domínio integral e eclético de vários saberes. Por isso, quanto mais diversificados forem os *exempla* mais eficaz e incisivo se tornará o discurso na sua prática retórica. A este propósito, o método de selecção e escolha do *corpus auctorum* na *Collectanea* é-nos assim apresentado da seguinte forma:

*Cum uero intelligerem uerum esse, quod eleganter quidam ait, lectione orationem pinguescere, eumque sermonem maxime probari, qui uariis grauissimorum auctorum sententiis refertus sit, decreui (quantum mihi per alias occupationes liceret) non sacras literas modo, sed, quod in euangelica etiam parabola dicitur, uetera et noua patrum uolumina percurrere, ut selectissimas undecumque sententias colligerem, et per communes locos digererem, quo in promptu et ueluti ad manum in quouis argumenti genere quaerenti praesto essent.*⁴⁶²

A explicação metodológica vai-se amplificando com alguns exemplos, analogias e comparações, de forma a tornar credível e convincente a escolha eclética de autores. A *comparatio* é, então, construída a partir de Séneca⁴⁶³, que tem por sua vez inspiração Virgiliana⁴⁶⁴:

*Quod quidem consilium communi et trito apud exemplum noster etiam Seneca commendat his uerbis: Apes, ut aiunt, debemus imitari, quae uagantur, et flores ad mel faciendum idoneos carpunt. Deinde quicquid attulere disponunt, ac per fauos digerunt, et, ut Vergilius noster ait, liquentia mella stipant, et dulci distendunt nectare cellas. Nos quoque has apes debemus imitari, et quaecunque ex diuersa lectione congegimus, separare: melius enim distincta seruantur*⁴⁶⁵

⁴⁶² Tradução: Estando ciente de que a oração se aprimora, elegantemente pela lição e de que todo o discurso é enriquecido pelo manuseio das diversas referências dos mais ilustres autores, decidi (tanto quanto me seja lícito condicionado pelas minhas outras ocupações) percorrer não só os livros sagrados mas também o que no evangelho se chama parábola, os volumes velhos e novos dos padres para que assim possa coligir as mais selectas sentenças de proveniência variada, organizá-las por lugares comuns, ficando à disposição, prontamente acessíveis, de quem possa requer qualquer tipo de argumento.

⁴⁶³ L.A.Séneca, *Epist.* 84, 3.

⁴⁶⁴ Virgílio, *Geórgicas* IV, 163-164.

⁴⁶⁵ Tradução: Seguindo o conhecido conselho e exemplo das abelhas, o nosso Séneca recomenda nos seguintes termos: «Segundo dizem, devemos imitar as abelhas, que vagueiam pelas flores idoneamente para fazer o mel. Depois tudo quanto tragam, distribuem pelos favos e como diz o nosso Vergílio, acumulam/amontoam o mel líquido e vão enchendo os alvéolos com esse doce néctar. À semelhança também nós devemos imitar as abelhas na acumulação de diversas lições para melhor reter os mais distintos conhecimentos».

A produção humanista valoriza, enfaticamente, a diversidade de temas e a sua organização por lugares comuns, recorrendo às sentenças de autores conhecidos e ilustres. É neste *modus operandi* de selecção, leitura crítica e classificação que se constrói o processo de escrita e reescrita, caminho pelo qual se transmite o legado epistémico de autores e é garantida a perenidade da herança dos mesmos. Reconhecer a afinidade epistémica e sapiencial entre eles, organizar as suas sentenças de forma coesa, coerente e lógica é um desafio metodológico que se coloca aos autores deste *genus sententiarum*. Questionar o mérito de uma obra como a *Collectanea Moralis Philosophiae* passa, desde logo, por avaliar esta liberdade e consciência crítica de Frei Luis de Granada, pois toda e qualquer recepção é muito mais do que um mero decalque, é a intensificação de uns aspectos em detrimento e diluição de outros. A convicção na actualidade e modernidade deste caudal sentencioso funda-se na fertilidade de influências que se enquadram num espectro abrangente, ideias e correntes que aparentemente são distantes e inconciliáveis - como é o caso da harmonização do cristão e do pagão – mas que resultam numa simbiose una e coerente. Este é um *topos* nodal na leitura da *Collectanea* mas central também na historiografia humanista e na mundividência renascentista⁴⁶⁶.

O desenvolvimento argumentativo e as justificações metodológicas continuam com a referência análoga a outros autores paradigmáticos e exemplares, como Santo Agostinho no *De Doctrina Christiana*⁴⁶⁷, que se deixaram seduzir pelas *formulae sententiarum* de Séneca.

*Hactenus ille. Cum igitur hoc praestantissimi philosophi consilium sequi decreuissem (quod multis doctis uiris hoc nostro seculo uideo placuisse, qui uariis de rebus communes locos ediderunt, et multorum etiam auctorum sententias in eos congesserunt) non esse gentiles philosophos in hoc studio prorsus negligendos mihi persuasi, cum praesertim diuum Augustinum in hac eadem sententia fuisse intelligerem. Cuius uerba hoc in loco, propeterea quod instituti mei propositum maxime tuentur, attexere uolui*⁴⁶⁸.

⁴⁶⁶ Vide a propósito Maria Manuela Tavares Ribeiro (coord), «O sagrado e o profano» in *Homenagem a J.S. da Silva Dias*, Instituto de História e teoria das Ideias, Coimbra, 1986-1987.

⁴⁶⁷ Sobre a importância das *formulae* sentenciosas, de inspiração senequiana, na doutrina pregatória Agostiniana vide F.Di Capua, *Sentenze e proverbi nella técnica oratória e loro influenza sull'arte del periodare*, Napoli, 1947, pp 142-144.

⁴⁶⁸ Tradução: Ora, uma vez decidido a seguir esta orientação tão clarividente (que reconheço também ter agradado a muitos homens doutos no nosso século, a esses que das mais variadas fontes produziram e reuniram sentenças de muitos ilustres autores) convenci-me de que os filósofos pagãos não deveriam ser preteridos neste trabalho, porque reconheci também em Agostinho este mesmo propósito. As suas palavras amplificam-se neste efeito e, por causa disso, também eu quis atender e instituir esse como meu propósito.

A evocação de outras figuras importantes e dos seus comportamentos é um mecanismo de legitimação retórica, prolixa e muito utilizada pelo granadino. Esta estratégia não só outorga um tom de humildade ao discurso como reforça e enfatiza a pertinência de certas sentenças e de certos themata. Aquela que era uma prática corrente de intertextualidade entre humanistas pauta e afina o andamento desta *Collectanea*. Da mesma forma, o que torna os intuitos do autor promissores é a sua capacidade de reconhecer que, mesmo a partir de um contra exemplo, de teorias e correntes dissonantes se podem retirar ensinamentos e didactismos. Este olhar à contra luz de determinadas filosofias para fundamentar pressupostos e constructos teologicamente contrários alarga um espaço de convívio de autores, polémico e dilemático mas por isso também mais dialogante. O manuseio e o conhecimento de autores pagãos revela, inclusivamente, intuitos proseliticos e favorecem a *inuentio* e a *elocutio* da *ars concionandi* de futuros oradores.

Is igitur De doctrina christiana, libro II, sic ait: “philosophi autem (si qua forte uera et fidei nostrae accommoda dixerunt, maxime platonici) non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tanquam iniustus possessoribus in usum nostrum uendicanda. Sicut enim aegyptii non solum idola habebant, et onera grauiā, quae populus Isrāel detestaretur, sed etiam uasa atque ornamenta de auro, et argento et uestem, quae ille populus exiens de Aegypto, sibi potius tanquam ad usum meliorem clanculo uendicaret, sic doctrinae omnes gentium non solum superstitiosa figmenta, sed etiam liberales disciplinas usui ueritatis aptiores, et quaedam morum praecepta utilissima continent, deque ipso Deo colendo nulla uera inueniuntur apud eos. Quod eorum tanquam aurum et argentum (quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis diuinae prouidentiae, quae ubique infusa est, eruerunt) cum ab eorum misera societate sese christianus homo separat, debet ab eis ad usum iustum praedicandi euangelii auferre. Vestem quoque illorum, id est, hominum quidem instituta, sed tamen accommodata humanae societati (qua in hac uita carere non possumus) accipere atque habere licuerit, in usum conuertenda christianum. Nam quid aliud fecerunt multi boni fideles nostri? Nonne aspiciamus, quanto auro, et argento, et ueste suffarcinatus exierit de Aegypto Ciprianus, doctor suauissimus, et martir beatissimus? Quanto Lactantius? Quanto Victorinus, Optatus, Hilarius? (ut de uiuis taceam) quanto innumerabiles graeci?⁴⁶⁹

⁴⁶⁹ Tradução: Ele afirma o seguinte, no livro II da Doutrina cristã: «Os filósofos, se disseram algo conforme/conveniente/consentâneo à verdade desta nossa fé, principalmente os platónicos, não só não merecem ser receados como até devem ser reivindicados para uso nosso sem que sejamos por isso injustos possuidores a partir deles. Do mesmo modo também os egípcios detiveram não só as imagens mas também as influentes responsabilidades que o povo de Israel renunciou, mais ainda os vasos e ornamentos de ouro e prata, e até as

O recurso a autores tacitamente reconhecidos e por todos credibilizados vai cerzindo a *auctoritas* desta obra enciclopédica de sentenças, é a partir daqui que o autor começa a refinar os critérios, que presidiram à escolha precisa de dois vultos luminares: Séneca e Plutarco.

*Hactenus Augustinus. Huius igitur tanti uiri consilium sequutus, ex Philosophis omnibus, qui de moribus et recta uitae institutione monumenta aliqua posteritati relinquerunt, duos potissimum (qui uelut duo moralis philosophiae lumina sunt, nempe ex latinis Senecam, ex graecis Plutarchum) mihi praecipue deligendos putauit, quos studiose perlegerem, et insigniores eorum sententias, uelut amoenissimos flores carperem, et in calathis, hoc est, in locis communibus distincte reponerem, quo et quid isti uiri de uirtutibus et uitiis praeclare sensissent, unum in locum congererem, et studiosis lectoribus uelut spectandum proponerem*⁴⁷⁰.

Algumas chaves de leitura da obra vão-nos sendo já reveladas pelas palavras do Dominicano: o reconhecimento de Séneca e Plutarco como dois autores de eleição pela clarividência de análise e reflexão sobre vícios e virtudes. Arquitecta-se ao longo de toda a obra o confronto de entidades que se digladiam, não só o vício e a virtude, mas o bem e o mal, o verdadeiro e o falso. Poderemos ver reconhecer aqui um fio condutor e até mesmo dizer que é este o princípio regulador que outorga coesão à nossa leitura. P.O. Kristeller reforça a nossa convicção: «the essential reward of virtue is virtue itself which makes man happy. For human nature cannot attain anything higher than virtue. The opposite applies to vice⁴⁷¹». Na tradição greco-latina são valores tão universais quanto perenes e irremediavelmente intrínsecos à

vestes que aquele povo saindo do Egipto se apoderara furtivamente para fazer deles um uso melhor: todas as doutrinas dos pagãos não só são uma representação supersticiosa como também contêm as disciplinas liberais mais aptas para o exercício da verdade e os preceitos mais úteis sobre os costumes; a propósito do culto ao próprio Deus, nenhuma verdade terá sido inventada se não por influência deles. Da mesma forma que o ouro e a prata destes, não tendo sido produzidos pelos próprios mas antes extraídos dos recursos da providência divina, de onde quer que tenham sido inculcados, assim também um Homem cristão, quando se afastar da sociedade desprovida de valor deve recorrer ao uso pertinente da pregação do evangelho. As vestes, isto é, as instituições dos homens adaptadas à sociedade e às características humanas (das quais nesta vida não poderemos carecer), será lícito ter e tomá-las, convertendo-as para uso cristão. Pois, então, o que fizeram os nossos tão ilustres fiéis? Porventura não reconhecemos quanto ouro, prata e trajes, saído do Egipto Cipriano, não terá carregado o tão ilustre e ditoso mártir? Ou Lactâncio, ou Vitorino, Optato, Hilário? (não falando dos vivos, quantos incontáveis gregos?)

⁴⁷⁰ Tradução: «Portanto, seguindo o conselho deste grande homem, de todos os filósofos que terão deixado para a posteridade alguma produção escrita sobre os costumes de uma vida recta e justa, considero dois em particular faróis luminares da filosofia moral, a saber: dos latinos Séneca e dos gregos Plutarco. Penso de deveriam ser eleitos preferencialmente para que sejam lidos inteiramente e detendo a nossa atenção de forma demorada, até aqui dispersas e agora reunidos e organizados/compilados em lugares comuns, reunindo o que os homens opinaram de forma clarividente sobre virtudes e vícios, proponho estes pareceres para o estudo e deixo à consideração dos leitores.»

⁴⁷¹ P.O.Kristeller, *Renaissance Thought – The Classic, Scholastic and Humanist Strains*, Harper Torchbooks, New York, 1961, p 136.

condição humana, que projecta por isso a *Collectanea Moralis Philosophiae* para o seio dos interesses do homem moderno.

Sabemos, desde já, que deste autor cordovês e do autor de Queroneia se pretende coligir as sentenças sobre os assuntos mais variados sobre o Homem, convidando o leitor a manusear ao seu gosto e para seu deleite, construindo as suas próprias releituras. Esta não deixa de ser uma questão interessante da obra, garantir uma neutralidade de opiniões pessoais, de forma a oferecer liberdade ao leitor no seu exercício de estudo. Depois da escolha dos *exempla auctorum*, Granada adianta agora alguns outros pormenores no que concerne à *dispositio* da obra e explica como irá cerzir e organizar as ideias. A estrutura respeita uma concepção ternária, ressaltando-se quatro aspectos prioritários: a brevidade e variedade das sentenças ajustadas à função pedagógica e deleitosa.

*His etiam apophthegmata (hoc est, clarissimorum philosophorum, et principum dicta, quae insigniora mihi uisa sunt) eodem ordine, iisdemque locis ad nectenda putavi, propterea quod haec non longis ambabigus, sed arguta breuitate, et dicentium auctoritate, facile et oblectant animos, et uitam instituunt. Hoc igitur opus quod pro rerum uarietate in tres tomos diuisimus, hac breuiori forma edendum curauimus, ut hac formula excussus, uelut quidam selectissimarum sententiarum thesaurus, non ad uitae solum institutionem, sed ad oblectamentum quoque studiorum accommodatus, in sinu semper gestaretur, et omni tempore, omnique loco, tanquam leuis sarcina, ad manum inueniretur*⁴⁷².

Este é um momento oportuno para traçarmos o retrato filológico da sentença e tentarmos perceber a sua proximidade com a máxima e o apotegma. Dotada de certas características -brevidade, agudeza e concisão- temos de considerar uma questão também já referida por Hornero Calixto: *qué decir del Apophthegma, sentencia, adágio, fórmulas antiguas y su uso*?⁴⁷³ Em que consiste a sua diferenciação semântica e formal?

⁴⁷² Tradução: «Também estes apotegmas (querendo com isto dizer, os ditos mais insignes dos mais ilustres príncipes e filósofos) pensei que os devia organizar pela mesma ordem e pelos mesmos lugares comuns, isto é, não com longos e desenvolvidos circunlóquios mas antes com a mais breve e pungente brevidade, com a autoridade daqueles que os proferem. Por um lado deleitam facilmente os ânimos e por outro instruem a vida. Assim, esta obra, dada a variedade de temas, foi dividida em três tomos, preocupámo-nos que viesse à luz com a forma mais breve, como se fosse um tesouro das mais selectas sentenças e apropriadas não só à formação da vida mas também do deleite dos estudos com um manancial sempre acessível.

⁴⁷³ P. Calixto Hornero, *Elementos de retórica, com exemplos latinos de Cicerón y castellanos del Fr. Luis de Granada, para uso de las escuelas*, Madrid, 1815. p.156.

O autor dos *Elementos de Retórica* diferencia da seguinte forma: “Apophthegma es una repuesta sentenciosa, o dicho ingenioso de alguna persona célebre como quando preguntado Sócrates porque habia hecho para su habitacion una casa tan pequeña, siendo el un hombre tan grande respondió: Ojala la llene de verdaderos amigos!; Sentencia es un dicho moral, que explica brevemente lo que de ordinário sucede en la vida humana, o lo que conviene hacer, o evitar como aquel del V. Granada: Poco valen las oraciones, si no se quitan los pecados (Symb. P.5, I, c.4). Adagio o refran es algun dicho comum y vulgar, alusivo á alguna historia, suceso festivo, costumbre antigua, ó cosa semejante: adágio latino: *sero sapiunt Pryges* – aplicase a los que se arrepientem tarde de sus yerros, y quando los daños que de ellos nacen, son inevitables. Alude este adágio a lo que se cuenta de los Tryanos, que despues que robáron á Helena, motivo de la guerra de Troya, dixeron, que querian restituir el hurto, quando ya estaban perdidos [...] Los Adagios, Sentencias y Apophthegmas dan también alguna hermosura a la oracion, como se usen con templanza y en su próprio lugar. Los Adagios casi solo tienen cabida en los Diálogos y cartas familiares. Los Apophthegmas pueden tener lugar en qualquiera género de escritos; y lo mismo décimos de las Sentencias⁴⁷⁴.

Podemos, ainda, aprofundar esta reflexão terminológica, dilatando o espectro sémico por outros termos hiponímicos tais como: provérbio, cria, da máxima e *exemplum*. Os estudos de semântica lexical apontam a sinonímia perfeita como inexistente e até mesmo idílica e é nesse sentido que todos estes étimos são passíveis de ser aproximados e diferenciados por traços semânticos:

- a) O adágio é considerado uma sentença moral de origem popular, correlato a um ditado, um provérbio e uma máxima. O provérbio manifesta-se formalmente de forma curta, incisiva, com rima e ritmo, rico em imagens e sintetiza um conceito a respeito de uma realidade ou regra social e moral, cuja função é educar e edificar.
- b) A sentença é uma frase lapidar que encerra um pensamento de ordem geral e de valor moral, podendo ser igualmente uma pronúncia de uma autoridade sobre um determinado facto, encerrando uma decisão inabalável. Directamente proveniente do étimo latino (*sententia,ae*, esta tem como sua primeira significação a ideia de sentimento, parecer, opinião, vontade, sabedoria. Houaiss acrescenta ainda uma referência interessante dizendo que a sentença pode constituir um desenho e uma

⁴⁷⁴ Calixto Hornero (1888: p.156).

projeção, tendo desta forma inerente à sua construção um processo imagético e metafórico⁴⁷⁵.

Lopez Kindler define a *sententia* como «una fisionomia lingüística precisa y peculiar como se desprende del estudio de su léxico, de su ritmo, de su sintaxis, de las figuras retóricas que en ella aparecen. Se trata de una frase breve, de textura sencilla, com final en cláusula métrica, en la que caben toda suerte de procedimientos de estilo. Todos estes extremos la convierten en un paradigmático testimonio de expresión cuidada hasta el mínimo detalle⁴⁷⁶». O autor que reconhece a forte influência de Publilio Siro na prosa de Séneca, organiza a estatística de um *corpus*, com o objectivo de apontar algumas características formais da *sententia*. No que concerne ao domínio lexical faz-se notar um reduzido número de substantivos abstractos, uma utilização sistemática do pronome relativo, o recurso do infinitivo substantivado e do gerúndio. No âmbito da sintaxe, a *sententia* estrutura-se numa fórmula copulativa, numa construção de conjuntivo exortativo ou subordinação de infinitivo. Ao nível do revestimento fonético, são frequentes os jogos de palavras, paronomásias tão ao gosto senequiano. Importa, assim, reter que a seguir a Publilio Siro a *sententia* surge, iminentemente, limitada a um âmbito escolar, com um duplo papel formativo, o que leva o autor da *Rhetorica ad Herennium* a incluí-la entre as figuras oratórias, equiparável à *gnome* grega⁴⁷⁷. A *sententia* é dotada de forte valor conceptual de acordo com as exigências da preceptiva e responde à necessidade de apoiar argumentos que carecem de força de abstracção. Deste modo, o repertório de *exempla maiorum* representa uma inesgotável capacidade de exortação, personifica as virtudes e os paradigmas de imitação, converte-se em argumentos de autoridade, um recurso de validade filosófica, universal.

⁴⁷⁵A. Houaiss, *Dicionário Houaiss da Língua portuguesa*, Editora Objetiva, Rio de Janeiro, 2009.

Vide estudo completo sobre as imagens e máximas utilizadas por Séneca em Steyns, D., *Étude sur les métaphores et les comparaisons dans les oeuvres en prose de Sénèque, le philosophe*, Gand, 1907.

⁴⁷⁶Agustin Lopez Kindler, *Función y estructura de la sententia en la prosa de Séneca*: Universidad de Navarra, Pamplona, 1966, p. 13; Séneca reconhece o contacto com a *sententia* desde os anos de formação escolar, uma prática pedagógica comum – *ideo pueris et sententias ediscendas damus et has quas Graeci chrias uocant quia complecti illas puerilis animus potest, qui plus adhuc non capit* (Sen.Ep.33, 7).

Muitos outros autores apresentam as suas próprias definições: «sententiae sont des brèves, cinselées avec art, contenant parfois le trait final et comme le couronnement de tout un developpement oratoire» in E: Rolland, *De l'influence de Sénèque le père et des rétheurs sur Sénèque le philosophe*, Gand, 1906, p.54; «une pensée brillante exprime d'une façon concise, piquante et généralement antithétique», in Ch. Favez, *Edition de la Consolatio ad Heluiam*. Paris-Lausanne, 1918, p.LVII

⁴⁷⁷H. Lausberg no seu estudo sistemático enquadra a *sententia* dentro das denominadas figuras de per adiectionem, nas suas valências entre a *ornatus* e a *elocutio*. Vide *Elementos da Retórica Literária*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2004.

Os *exempla communia* pintam uma realidade, colocam em relevo fenómenos do vulgo, seus vícios com intuítos pedagógicos ao *bonus uir e homo sapiens*. Ainda na definição destes expedientes retórico-estilísticos: a máxima é uma regra de conduta ou pensamento, expresso sem conotação de valor, isto é, um preceito correlato à sentença, ao axioma, ao provérbio, ao aforismo, apotegma, gnoma, construído numa formulação breve e lapidar. Manuel Alexandre Júnior, na sua *Hermenêutica Retórica*, considera a máxima uma forma elíptica e fragmentária do entimema, uma variante a que Aristóteles dedica o capítulo 21 do Livro II da *Retórica*. Geralmente, pode assumir-se como uma premissa ou conclusão do entimema, integrada numa lógica de argumentação dedutiva, e representação de verdades universais e da sabedoria popular. A máxima imprime ao discurso a força ética necessária à eficácia persuasiva ao mesmo tempo que é útil para exhibir o carácter moral do orador. Gnome é um pensamento formulado de forma concisa, lapidar, breve, uma faculdade de conhecer, reflexão de bom senso; axioma é uma máxima, provérbio, sentença, uma premissa considerada evidente, verdadeira, fundamento de uma demonstração, porém indemonstrável por si mesma, originada segundo uma tradição racionalista de princípios inatos da consciência ou segundo empiristas a partir de generalizações. Ainda de referir a *cria* que corresponde a um exercício dos *Progymnasmata* de Téon de Alexandria e formalizados por Hermógenes, representando uma prática pedagógica amplamente divulgada desde os começos do séc.I a.C. A Cria era pois a tese cuja elaboração se concretizava por intermédio do encómio, paráfrase, exemplo, argumentos por analogia ou pelo contrário e definida por Téon como afirmações breves. A distinção em relação às máximas prende-se com a referência a figuras humanas concretas e em contexto. Hermógenes ilustra a elaboração de uma cria, dividindo-a em oito partes⁴⁷⁸:

- i) Εγκώμιον – encómio do autor da cria levemente amplificado;
- ii) Παράφρασις – paráfrase da cria, transformada em tese do argumento
- iii) Αιτία – razão ou razões que afirmam e sustentam a validade da tese, seguidamente confirmadas por uma série de argumentos de apoio.
- iv) Εναντίον – argumento *a contrario*, a testar a validade das razões avançadas
- v) Παραβολή – argumento por analogia, a confirmar a validade do princípio formulado
- vi) Παράδειγμα – argumento pelo exemplo, a consubstanciar essa validade em termos de casos precedentes em que se verifica a sua concretização.

⁴⁷⁸ H.Rabe, *Hermogenis opera*, Stuttgart, Teubner, 1969, pp.7-8.

- vii) Κρίσις, μαρτυρία – a possível citação de uma autoridade qualificada a fundamentar e consolidar em clímax a verdade inicialmente expressa
- viii) Παράκλησις – exortação final, a aplicar a tese provada.

Por último, o *exemplum* é um equivalente retórico da indução lógica – παραδείγματα- que mais não são do que exemplos que sustentam a posição argumentativa, sejam factos verdadeiros ou verosímeis⁴⁷⁹. Os *exempla* distinguem-se ainda entre reais – colhidos a partir da história- ou fictícios – produto da invenção e imaginação humana e estes últimos subdividem-se em comparações e exemplos analógicos que poderiam suceder-se na vida real ou fábulas. Em suma, certo é que todos estes termos por estabelecerem, na sua generalidade, uma relação de sinonímia com a ‘máxima’ podem assumir com ela também uma relação vertical de hiponímia.

A fluidez semântica e terminológica existente entre estas formas, deve-se à articulação perfeita de mecanismos linguísticos e literários, orquestrados por uma estrutura conceptual de ressonâncias éticas. Os autores renascentistas, ao envidarem esforços na busca pela novidade da sua prosa e produção narrativa, são conduzidos para uma verdadeira *contaminatio* paremiológica. A importância que estas formas literárias acolheram no período helenístico do mundo greco-romano - sobretudo a partir do século I, nas escolas de gramática e de retórica – legitima-se pelas suas virtualidades de aplicação prática, capazes de sustentar vários géneros de discurso retórico, ético e pedagógico. Nair de Nazaré Castro Soares sublinha a reciprocidade existente entre a paidéia humanista e o recurso a expressões de carácter sentencioso: «um veículo de valores culturais e éticos da Antiguidade. É ainda o sentido da *auctoritas*, que na ratio humanista pesa por vezes mais do que a originalidade e o engenho do conceito, que leva à valorização da sentença»⁴⁸⁰.

⁴⁷⁹ Vide H.Lausberg, *Elementos da Retórica Literária*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2004, §410-414.

⁴⁸⁰Nair de Nazaré Castro Soares, «A literatura de sentenças o humanismo português: res et uera» in *Humanismo Português na Época dos Descobrimentos*, Congresso Internacional, Faculdade de Letras, Coimbra, 1993, p. 379.

<i>Genera sententiarum</i>	Dito com carácter moral enquanto preceito de conduta	Dito com alusão a um facto histórico	Dito comum e vulgar	Dito proferido por alguém célebre	Adequação e pertinência em discursos familiares e pistolares	Adequação e pertinência em qualquer situação	Carácter filosófico e teor pedagógico.	Formulação breve e concisa	Relação de sinonímia com 'máxima'	Construção imagética e visual
Adágio	+	-	+	-	+	-	-	-	+	-
<i>Apophthegma</i>	-	-	+	+	-	+	-	+	+	-
Sentença	+	-	+	-	-	+	+	+	+	+
Provérbio	+	-	+	-	-	+	+	+	+	+
Cria	+	-	+	+	-	+	+	+	+	+
Axioma	+	-	+	-	-	+	+	+	+	-
Gnome	-	-	+	-	-	-	+	+	+	-
Aforismo	+	-	-	-	-	-	+	+	+	-

Quadro exemplificativo da aproximação e diferenciação de traços formais do *genus sententiarum*

Retomando, novamente, o nosso fio condutor da carta Granadina continuemos pela argumentação do autor no que concerne as suas justificações metodológicas e ainda a escolha do *corpus auctorum*. Entramos num segundo nível da carta com as seguintes palavras:

Ego certe, ut ingenue fatear, mihi ipsi hac ratione consulere uolui, qui tanta cum uoluptate et admiratione Senecam lego, ut eadem me decies repetita delectent, adeoque interata eius lectione non offendor, ut nunquam illum in manibus sumam, quin uehementer in admirationem rapiar. Miror enim grauitatem sententiarum, ingenii acumen, et argutam modo breuitatem, modo redundantem, ubi res exigit, copiam, aptissimas quoque similitudines, illustres metaphoras, et hiperboles, quae mire res augent, et ornant, et acumine delectant. Cum uero ubique magnam sui admirationem excitet, maxime tamen mirabilis est, cum temperantiam, frugalitatem, fortitudinem, magnanimitatem, constantiam, patientiam, et honestam paupertatem et animum rerum omnium contemptorem miris in caelum laudibus effert, contraque, cum totam eloquentiae uim et impetum aduersus uoluptatem, auaritiam, intemperantiam, delitias, fastum, luxum, cetera que huiusmodi uitia conuertit. Atque utinam omnes principes et opulenti uiri, qui hoc nostro delitiis et fastu corruptissimo saeculo omnibus sese delitiis et luxui dederunt, uel ab hoc ethnico homine (qui de altera uita uix certi et explorati aliquid, nisi per caliginem et opinando magis quam firmiter assentiendo credebat) frugalitatem, sobrietatem et diuitiarum atque delitiarum contemptum discere uellent. Vehementer enim absurdum est, christianos homines sacrosanctis Christi misteriis

*initiatus, ab ethnico homine in hac parte tam longe superari. Neque uero quisque mihi obiiciat, facile cuique esse grandia uerba aduersus omnis generis uitia iactare, difficile uero praestare quae doceas.*⁴⁸¹

Esta passagem é bastante expressiva e intensa no rol de elogios e na exaltação do estilo e das virtudes senequianas. Não podemos deixar de sublinhar que além das características ao nível dos *uerba* – a agudeza, a brevidade, a concisão das sentenças, bem como a adequação textual e propriedade no manuseamento dos tropos e figuras estilísticas – o autor reforça a substância, a *res* dos escritos senequianos. Esta simbiose da *res* et *uerba* era promissora na historiografia renascentista que se batia pela justa e adequada conciliação de ambas. A referência e elogio das virtudes proclamadas pelo estóico latino – temperança, frugalidade, força, paciência, humildade – em contraponto com os vícios do prazer, avareza, intemperança, fausto e riqueza traçam, mais uma vez, a matriz e o pano de fundo da *Collectanea*. A arquitectura do discurso vai sendo construída sob várias dialécticas explícitas, como já vimos, e agora acresce mais uma: sagrado e profano⁴⁸².

O Dominicano vai desenvolvendo uma teia densa acerca das razões pelas quais o pagão se imbrica confortavelmente na apologia da doutrina cristã. Nada de mais há intrínseco ao homem e próprio da sua condição do que uma natureza cambiante entre o vício e a virtude. Posto isto, quem não poderá admirar a reflexão de tal assunto vinda de quem for? A *amplificatio* do assunto recorre à analogia com certo tipo de animais que mesmo desprovidos de razão agem de forma prudente, levando a cabo certos actos como se dela estivessem providos. Assim, até mesmo homens que negam a religião, a fé e a doutrina celestial poderão recomendar de forma afã a prática da virtude. Ouçamos as palavras granadinas:

⁴⁸¹ Tradução: Com toda a sinceridade, devo ainda confessar ter querido deleitar-me a mim próprio, eu que leio Séneca com tanta vontade e admiração, de tal forma que as mesmas coisas repetidas dez vezes ainda assim me deleitam, e a sua reiterada leitura não me entedia. Uma vez nas minhas mãos como não ser arrastado a admirá-lo veementemente? Admiro a seriedade das sentenças, a sagacidade do seu engenho, ora a assertiva brevidade ora a redundância explanatória quando assim o assunto o exige, o requinte e as adequadíssimas comparações, conhecidas metáforas e hipérboles, que engrandecem, admiravelmente, o discurso e não só ornamentam como deleitam com extrema elegância. Desperta ainda uma grande admiração e é sobretudo digno de louvor quando exalta a temperança, frugalidade, a coragem, a firmeza, a paciência, a honestidade e o espírito celeste, com que admiravelmente se liberta e converte toda a força da eloquência em ímpeto adverso à vontade, à avareza, à intemperança, aos prazeres, ao fausto, ao luxo e a todos os restantes vícios a partir destes.

⁴⁸² Vide alguns estudos a respeito: Miguel Benzo, *Hombre profano-hombre sagrado: tratado de antropologia teológica*, Cristiandad, D.L.Madrid, 1978; Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona, 1981; Maria Manuela Tavares Ribeiro (coord.) *O sagrado e o profano*, Universidade de Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias, Coimbra, 1986-1987.

Hoc enim minime in auctorem nostrum cadit, quem constat continentissimae uitae esse. Cuius rei locuspletissimus testis est divus Hieronimus, qui in ecclesiasticorum scriptorium cathalogo honorificam de eo mentionem facies, continentissimae uitae fuisse ait, quod eius scripta pluribus in locis facile declarant. Tantum ergo uirtutis studium quis in homine ethnico non miretur? Quemadmodum enim miramur aliquorum animantium (quod cum rationis expertia sint, quaedam tamen opera ita faciunt, ac si ratione praedita essent) it plane mirandum est, homines uerae religionis, fidei, atque doctrinar caelestis expertes, usque adeo uirtutis studium commendare, et a uitiiis tam multis ratioius deterrere, ut nemo prudens dum haec legit, non possit non frequenter in admirationem rapi, quando in homine ethnico ac pene pecude (si fidei comparetur) tam magnam euengelicae philosophiae partem deprehendit. Sunt autem haec imparia exempla ad persuadendum efficaciora, quod non raro diuus Hieronimus in epistolis suis ostendit, qui ubi ab ethnicis uirtutum exempla mutuatur, subdit protinus, haec in sugillationem nostri dicta sint, si non praestet fides, quod exhibuit infidelitas. Et alibi non raro, si tanti, inquit, uirtutum, quanti pretiosissimum margaritum? hoc est, si tanto studio gentiles innanem uirtutis speciem captabant, quid nos propter solidam uirtutem et sempiternum eius praemium facere par est? Adde etiam, quod philosophi qui fidei luce destituti erant, rationibus praecipue nos ad uirtutis studium adhortantur, et a uitiiis auocant, quibus et illorum commoda, et horum incommoda grauissima oratione oculis subiiciunt. Quo sit, ut homo qui rationis particeps est, cuique nihil natura ipsa magis intimum, magisque proprium atque naturale quam ratio est, perspectis rerum causis atque rationibus uehementer commoueat, praesertim si ingenii acumine et naturali prudentia uiget, qua rationum uim penetrare ualeat. Inde adeo sit, ut apud saeculi homines plus interdum rationes humanae, quam diuinae ualeant, non quod maiores, sed quod apud illos maiorem uim humana quam diuina habeant, quos non absurdum est hac arte ab infimis ad summa, ab humanis ad diuina, a lumina naturae ad fidei lumen paulatim euehere. Quemadmodum enim philosophi ab his, quae sensu percipiuntur, ad ea quae sola ratione intelliguntur, hoc est, a otioribus nobis, ad ea quae natura ipsa notiora et praestantiora sunt, procedere docendo solent, ita nos ab iis, quae maius apud non pondus habent, ad ea quae natura ipsa digniora et potentiora sunt, transitum facere debemus. Iis igitur hominibus qui hoc animo sunt, philosophorum lectio non parum conducit, quae illis uelut paedagogus quidam ad Christum est. Cum enim naturae lumen a Deo sit, nullo modo fidei lumini aduersari seruire, et ab eo perfici debet. Illud autem de Seneca nostro affirmare possum, quod (quemadmodum est a Fabio de Cicerone dictum, illum sane multum in eloquentiae studiis profecisse, cui Cicero ualde placuerit) ita ille multum in ciuili uirtute et uera

*humanarum rerum aestimatione est profecturus, cui Senecae lectio ualde familiaris fuerit. Cum autem infinitis pene erroribus uulgis hominum propter insitam coomunis peccati labem caecutiatur, audeo dicere, efficacissimum aduersus plerosque eorum collirium, assiduam eius lectionem futuram, quod quidem polliceri minime auderem, nisi id experimento didicissem*⁴⁸³.

E com estas palavras, finda o Dominicano a explicação dos motivos que presidem à escolha de Séneca para a sua obra. Numa terceira parte da carta, sem aprofundarmos a estrutura interna - portanto ainda no mesmo nível textual – Frei Luís explicita os argumentos agora referentes a Plutarco. Pois se por um lado, entre os latinos era tácita a escolha de Séneca, entre os autores gregos havia consenso no que se refere ao autor de Queroneia mas levanta outras considerações. Ouçamo-lo:

⁴⁸³ Tradução: Tal facto empalidece-se no nosso autor, que se sabe ter tido uma vida austeríssima. Assim o garante S. Jerónimo que faz menção honorífica disto no seu catálogo de Escritores Eclesiásticos, dizendo que teve de uma vida muito sóbria, e que os seus escritos facilmente o comprovam. De facto, quem não admirará num pagão tão profundo estudo da virtude? Assim como admiramos a habilidade de alguns animais e a sua natural prudência (mesmo os que não são dotados de razão e que levam a cabo certas acções como se dela fossem providos); é igualmente espantoso que homens de religião e de verdadeira fé, experientes em doutrina celeste e até em enaltecer o estudo da virtude, assim como em afastar-se dos vícios com tão elevados argumentos, sejam arrebatados pela admiração sempre que um Homem pagão e diminuído (se for comparado na fé) assimila/depreende tão grande parte da filosofia evangélica. Com certeza, são estes exemplos ímpares de eficácia na persuasão como frequentemente revela D. Jerónimo nas suas epístolas, quando integra os exemplos de virtude de pagãos mas ao mesmo tempo também considera estes ditos um ultraje para nós de fé se não se manifestar o paganismo. E parcamente noutros lugares diz que se o cristal é citado tantas vezes, quanto mais a apreciada pérola? Isto é, se os pagãos encontravam com tanto mérito uma espécie vã de virtude, o que é que será conveniente fazer com vista a alcançar uma sólida virtude e a recompensa sempiterna? Acrescente-se ainda o facto de que os filósofos, que eram destituídos da luz da fé, a mesma que nos encorajavam para o estudo da virtude sobretudo pelo uso da razão afastam-se dos vícios e revelam diante dos nossos olhos pelo discurso as recompensas de uns e as desvantagens de outros. Ao Homem que é dotado da razão/inteligência nada lhe pode ser mais idóneo do que a própria natureza, mais inerente ou natural do que o próprio pensamento que é motivado, veementemente, pelas evidentes causas dos acontecimentos, sobretudo se potenciar a agudeza do engenho e a prudência natural que mais não visa do que penetrar a força da razão. Por esse motivo, como entre os homens do nosso século tantas vezes prevalecem mais as razões humanas do que as divinas, não porque sejam maiores/mais elevadas mas porque junto deles têm mais força/veemência questões humanas do que as divinas, conduzem-nos paulatinamente para luz da fé a partir da luz da natureza/essência. Os filósofos fazem a sua aprendizagem pelas suas faculdades, alcançando o entendimento pela razão, isto é, são para nós decorrentes das questões mais evidentes juntamente com aquelas que a própria natureza revela como sendo as mais notórias e dignas, as mesmas que costumam ser ensinadas de tal maneira que nós, a partir delas, mesmo que não lhes reconheçamos grande relevância devamos tentar transmitir pois são efectivamente na própria essência as mais elevadas e consistentes. Todas estas clarividências devem estar presentes no espírito dos homens e para isso a lição dos filósofos não é despiciente, a mesma que representa para os outros um caminho até Cristo. Seja ou não a luz da natureza proveniente de Deus, de modo algum deve servir como adversidade mas antes à luz da fé se deve aperfeiçoar com ela. Todavia, posso afirmar a partir do nosso Séneca que (da mesma forma que é dito a partir de Fábio acerca de Cícero, que aquele terá aprendido muito nos estudos da eloquência, e que Cícero o terá agradado profundamente) aquele terá progredido na virtude civil e na verdadeira dedicação pelas coisas humanas a quem a lição de Cícero terá sido muito familiar. Contudo e porque o vulgar nos homens é verem de forma turva devido à mácula moral tão inculcada e aos seus infinitos constrangimentos, ousou dizer que o mais eficaz colírio adverso à maioria deles é a assídua aprendizagem dele, e é por isso que eu ousou comprometer-me nisto e talvez ainda aprenda com a experiência.

*Vt igitur tum ex eo, tum ex Plutarcho, minori negotio maiorem fructum caperemus, operae pretium me facturum putavi, si quid quisque illorum de quaque uirtute uel uitio diuersis in locis scriptum reliquisset, in unum locum coactum, ante legentis oculos ponerem. Quod in Seneca magis quam in Plutarcho necessarium fuit, cuius pleraque scripta epistolis ad Lucilium missis continentur, quarum argumenta maxime uaria sunt. Quid enim epistolare argumentum non recipiat? Haec autem tanta uarietas in ordinem aliquem redigenda fuit, quod ipse etiam Seneca monet, qui ea, quae legendo colligimus, melius distincta quam confusa seruari docet. Scio fuisse alium, siue ille Erasmus, siue quiuis alius ementito eius nomine fuerit, qui hunc etiam laborem suscepit et flores ut libri titulus praefert, Senecae collegerit, sed hic (ut omittam quod multa scitu dingissima, quae nos decerpsimus, omisit, quod uoluminis nostri magnitudo facile indicat) tamen is epistolarum et librorum, non locorum, hoc est, materiarum ordinem est secutus. Ita factum est, ut quae confusa et uarie disiecta ac proinde difficilia inuentu erant, eodem modo confusa relinquerentur.*⁴⁸⁴

Importante será realçar que a afinidade de Séneca e Plutarco e o convívio greco-latino na *Collectanea* é de foro axiológico e gravita em torno dos vícios e das virtudes. No entanto, se por um lado metodologicamente é fácil recolher a partir das epístolas senequianas as sentenças – de forma mais sistemática e organizada – em relação ao espólio plutarquista levantam-se outras dificuldades, por se encontrar mais disperso e por ser até de difícil acesso.

Avancemos por um novo nível de análise e entremos num terceiro momento da carta, no qual se discute a articulação destes *loci communes* e como organizá-los coerente e consistentemente.

Hos autem locos, quo res esset dilucidior, in tres classes distinximus, in quarum prima tituli ad uarios personarum status pertinentes, ab ipso Deo optimo maximo exordium capientes, collocantur. In secunda uero uirtutum et uitiorum illis aduersatium loci reponuntur. In tertia uero quaedam alia peregrina, quae non ita cum superioribus

⁴⁸⁴Trad: Para podermos colher o maior fruto com o menor trabalho possível, pensei que seria uma mais valia fazê-lo também a partir de Plutarco pois se algum deles legou por diversos lugares o que possa ter sido escrito acerca do vício e da virtude, que eu coloque ao alcance dos leitores, neste lugar circunscrito. Verdadeiramente, mais necessário se torna em Plutarco do que em Séneca, cuja maior parte dos escritos estão reunidos nas epístolas a Lucílio e nas quais existem inúmeros argumentos - quem não recorre a um argumento epistolar? Todavia esta eclectismo foi redigido segundo um determinado critério que o próprio Séneca aconselhou ao ensinar que é preferível preservar estas coisas de forma ordenada do que amalgamada. Tenho conhecimento de ter havido ainda um outro, seja Erasmo seja qualquer outro que se tenha feito passar por ele, que empreendeu um trabalho deste género coligindo a partir de Séneca um livro que apresentara com o título de *Flores*, embora este tenha seguido a ordem dos assuntos não por lugares comuns mas antes por epístolas e livros (tendo ainda omitido muitos dos mais dignos assuntos que nós aqui reunimos, como a dimensão do nosso volume facilmente o denuncia). Assim, todos os assuntos amalgamados e dispersos, de forma variada, tornavam-se difíceis de manusear, transmitidos de forma confusa.

*cohaerebant, collocata sunt. Quia uero christiana religio theologicis uirtutibus principem locum inter omnes alias merito tribuit (de quibus uix ulla apud ethnicos auctores mentio fit) ideo pro illis, uirtutes quasdam theologicis afines, et uitia eisdem aduersantia substituimus, ut quatenus liceret, theologicarum et cardinalium uirtutum series retineretur.*⁴⁸⁵

Nesta passagem é relevante o facto do autor referir as virtudes teológicas e correspondê-las com as pagãs, outorgando à *Collectanea Moralis Philosophiae* um carácter mais universal e humanista, fortemente enraizado na dialéctica. Sabemos que os três tomos, que constituem a obra, se encontram internamente divididos por classes e que o autor organiza os *themata* segundo a sua natureza filosófico-moral e não por ordem alfabética, justificando-nos seguintes termos:

*Hunc autem ordinem, non autem literarum alphabeti sequuti sumus, ut quae erant inter se tum similia, tum contraria coniungerentur, ne, quae et natura et tradenti ratione coniuncta erant, propter exiguum literarum discrimen separaremus. Constat enim ex philosophorum doctrina, similium idem esse iudicium, et contrariorum eandem esse disciplinam, et inter ante praedicamentorum, ut appellant, regulas, definiuit. Quocirca haec tria locorum genera (quae tantam inter se affinitatem habent) iuxta se reponi, Nec ob tenuissimum literarum discrimen, separari debuerunt, cum praesertim si quid hic subsit incommodi, facile indicibus ordine alphabeti descriptis, eis possit occurri*⁴⁸⁶.

A este respeito Ángel L.Soriano Venzal afirma que «durante los siglos XVI y XVII la tomo carta de naturaleza un género literário de sentencias, lo ratifican las múltiples obras que al uso circulaban. Su principal característica estribaba en ser collectiones y ello hará que en el mismo saco entren tanto sentencias como apotegmas. Por médio de la selección o recompilación, con este género se articula un critério lógico para la reunión de los materiales

⁴⁸⁵ Trad: Estes lugares comuns, para que o assunto fosse mais claro, foram separados em três livros, dos quais no primeiro se colocaram títulos que se atêm a vários estados de pessoas, começando por Deus todo poderoso. No segundo colocaram-se os lugares correspondentes às virtudes e vícios que se lhes opõem. No terceiro estabeleceram-se matérias várias que não casavam com aquelas mais excelsas. Posto que a religião crista prioriza em primeiro lugar de entre todas as virtudes as teologais (sobre as quais apenas fazem breve menção os autores pagãos) substituimos por outras afins às teologais e seus vícios correlatos para que se retenha, na medida do possível, as virtudes teológicas e cardinais.

⁴⁸⁶ Trad: Preferimos seguir a ordem já apresentada e não a alfabética para poder unir o que era semelhante entre si e aproximar também os seus contrários, em vez de separar pela arbitrariedade alfabética o que a natureza terá unido também pelo método de ensino. Na verdade, consta pela doutrina dos filósofos que o juízo das coisas semelhantes é o mesmo que estabelece os seus contrários, o método é equivalente. Entre o género e a espécie contiguas, a afinidade é marcada pela forma e o que se atribui ao género é passível de ser atribuído à espécie, segundo o próprio Aristóteles o define. Consequentemente estas três classes de lugares que apresentam tanta afinidade entre si deveriam estar juntas e não separadas pela levíssima diferença alfabética.

que formarán una obra [...]. Este material recopilado se organiza según un critério bien alfabético, común en la tradición medieval, bien de las obras de un autor [...]. Pronto aparecieron otros critérios nuevos de organización: el más importante se le debe a fray Luís de Granada, que en su obras *Collectanea Moralis Philosophiae* asumió como motivo de estructuración los ‘lugares comunes’ un critério este que hunde sus raíces en la retórica y la dialéctica⁴⁸⁷».

Aproximando-nos da parte final da carta e já nos últimos parágrafos, o Dominicano adianta: *Sententias uero Publii Mimi, quae uulgo Senecae prouerbia nuncupantur, quoniam operibus eius adiuncta sunt, et dignas Seneca sententias continent, in calce uniuscuiusque loci collocaui. Quia uero non raro euenit, ut eadem sententia ad duos, atque adeo etiam plures locos referri possit (cuius rei gratia in pluribus quoque esset ponenda) ne tamen eiusdem sententiae repetitio fastidium lectori pareret, in margine titulum eum ascripsimus, ad quem ea sententia referri posset, apposita etiam ad latus uirgula, qua sententia illa circumscribitur*⁴⁸⁸.

Uma vez expostas as motivações, objetivos, expectativas e justificações metodológicas, o Dominicano não se detém muito mais tempo em reflexões, caminha agora nesta parte final da carta para a síntese e ênfase de alguns aspectos. Sem nunca perder o seu tom de humildade, o Dominicano refere que tudo quanto tenha valor se institui e afirma por si mesmo, sem precisar de exibições ou promessas antecipadas. Da mesma forma, espera que os enaltecimentos sejam tecidos pelos leitores e por todos os curiosos que manuseiem a *Collectanea*, que descubram por si o valor interino da mesma. Confessa, no entanto, a expectativa de ver reconhecidas pelo leitor as seguintes características: a amplitude e dignidade das sentenças, a solenidade dos *topoi*, a profundidade filosófica que se condensa em *loci communes* e a santidade e sinceridade dos preceitos. À contraluz reforça a necessidade do controlo da ira, recrimina o desejo e usura das riquezas e elogia a tranquilidade do espírito.

⁴⁸⁷ Ángel L.Soriano Venzal, *Bases teóricas del estilo sentencioso teatral y otros géneros literarios del Barroco*, (ms) pp 1-2.

⁴⁸⁸ Tradução: As sentenças de Publílio Siro, que vulgarmente designamos de provérbios de Séneca, por estarem contíguas às obras deste e por congregarem sentenças dignas do próprio Séneca, coloquei-as respectivamente pelos seus lugares. Não sendo raro uma mesma sentença desdobrar-se por dois lugares comuns ou até por mais, para que não fatigue o leitor a repetição, eu escrevo na margem o título a que se circunscreve e coloco inclusivamente a figura a que esta sentença se circunscreve.

Atque hoc ipsum, simili ratione ducti, in Plutarcho fecimus quem nunc paucis commendare non est animus cum ipse se amplitudine et maiestate sua commendet et iuxta prouerbium, uino uendibili suspensa hedera nihil sit opus alius in eo grauitatem sententiarum, alius multam maximeque uariam omnis generis autorum lectionem et historiarum cognitionem mirabitur ego uero praeceptorum sanctitatem et doctrinae sinceritatem in eo ita demiror ut cum illum quibusdam in locis (praesertim ubi de profectu morum, de cohibenda ira et uitiosa uerecundia et cupiditate diuitiarum, de auditoris officio, et tranquillitate animi lego) non mihi ethnicum philosophum, sed christianissimum instituendae uitae magistrum legere uidear adeo se ad singularia praecepta, et uaria aduersus uitiorum pestem remedia tradenda, insinuat atque demittit. Iam uero in similitudinibus ad ea quae exponit afferendis, nescias frequentior ne sit, an mirabilior ut cum in aliis doctrinae partibus caeteros (ceteros) uincat, in hac seipsum superandi locum non reliquerit. Quo nomine haud scio, an is concionatoribus quam Seneca sit utilior propterea quod similibus usus ad populi captum cum primis sit accommodatus. Quod quo euentius, uel rudioribus etiam appareret, nos similia in marginibus, sicut grauiiores sententias adnotandas duximus quo dormitantem lectorem rei pulcherrimae annotatione excitaremus. Sinceritas uero doctrinae eius tanta est, ut in hac parte ipso Seneca uirtutis studiosissimo superior mihi esse uideatur. Seneca enim stoicorum errores mordicus tuetur, apathiam et fatum inducit, omnia honesta paria, similiter et turpia esse contendit in sola nudaque uirtute summum hominis bonum collocat cum ea tamen summum quidem bonum, sed rectissima ad illud uia sit tum etiam manus sibi afferre adeo non damnat, ut interdum etiam probet certe in Catone ita laudat, ut ex eius uulnere plus gloriae, quam sanguinis manasse dicat. Horum nihil in Plutarcho deprehendes sed omnia fere purgatissimae rationi et naturae lumini consentanea fortasse quoniam Euangelio Christi eius saeculo latius coruscante (coruscante), maior humanis mentibus ueritatis lux addita esset. Quo res autem essent inuentu faciliores, unicuique auctori et seriem locorum, et suum quoque indicem adiunximus. Deinde in fine operis communem omnibus indicem adiecimus et quidquid in toto opere ad aliquem locum referri posset, appositis numeris demonstraui⁴⁸⁹».

⁴⁸⁹Tradução: E segundo a mesma lógica fomos levados a fazer o mesmo em relação a Plutarco, a quem o espírito não se deve agora elogiar parcamente, quando o próprio se distingue pela sua amplitude e dignidade, segundo o provérbio «que nenhuma obra seja como aquele reconhecimento suspenso consoante o agrado do vinho». Será admirado pela profundidade das sentenças, ora pelas elevadas e variadas lições de todo o género de autores ora pelo conhecimento de histórias; eu na verdade admiro a santidade dos preceitos e a sinceridade da doutrina de tal maneira que não me parece ler um mestre dos filósofos pagãos mas antes um mestre cristianíssimo de vida instruída, a tal ponto que orienta para os singulares e diversos preceitos e transmite os remédios contra a peste dos vícios. Contribuí para isso com a transmissão de símiles a ponto de não se saber se é mais admirável se mais surpreendente quando supera os restantes nos seus juízos de doutrina, não abdicando da possibilidade de se superar a si mesmo. Talvez até se considere ser este mais útil/eficaz com/pelos seus discursos do que o próprio Séneca e o seu uso ainda que similar mais apropriado para a captação/sedução do povo. Assim, para que se

A preocupação granadina reside na escolha criteriosa das palavras, atendendo não só ao seu significado, mas às que formalmente são mais sonoras (*consonantiora*), mais elevadas (*grandiora*), mais elegantes (*nitidiora*), as mais aprazíveis (*iucundiora*) e mais úteis (*utiliora*)⁴⁹⁰. Frei Luís alerta, ainda, o leitor para um índice final de todos os autores e encerra agora a sua carta com referência explícita para o enciclopedismo e mérito da obra: «*Vale amice lector et hoc nostro exiguo labore, sed magno tamen munere fruere. Magno inquam quoniam cum inter omnia philosophorum scripta hi duo autores in moralis philosophiae doctrina principem locum teneant, habes in hoc exiguo uolumine quidquid praeclare illi dixerunt, suis in locis digestum, ut si eorum tibi scripta legere non uacat, hic quae maxime scire refert, comprehensa teneas si uacat, cum omnia memoria complecti nequeas hic inuenias quae maxime ad tuos usus legendo annotare et recondere debuisses* ⁴⁹¹».

Ao longo da análise da carta fomos esboçando algumas das principais mundividências filosófico-doutrinárias da *Collectanea*: percebemos que é nodal a dialéctica do vício e da virtude, o confronto pagão e cristão, veiculadas por uma forte intuição pedagógica do Dominicano. Assim, para encerrar o estudo da parte preliminar da obra, iremos construir um quadro sistematizador da semântica-lexical da carta, com o intuito de tornar mais expressiva a sua matriz.

disponha de forma evidente até para os mais ignorantes, colocámos nós os símiles nas margens e orientamos com a mais ilustres sentenças anotadas e encorajamos o leitor adormecido pela nota do assunto mais importante. Na verdade, a integridade/coerência da sua doutrina é tamanha que o próprio Séneca parece-me ser o mais devoto da virtude. Séneca analisa obstinadamente as incongruências dos estóicos, introduz a apatia e o destino e pretende que todas as questões honestas sejam paritárias e equivalentes às torpes, mas somente na virtude desnuda reside o sumo bem, como também ela é a mais recta via para o bom. Causar/infligir sofrimento sobre si mesmo não é condenável, sendo até de certa forma até desejável. Catão assim se vangloriava dizendo que a sua vulnerabilidade sobressaía mais da glória do que do sangue. No entanto, nada disto se depreende em Plutarco porque geralmente todas estas questões são consentâneas à mais purgada/limpa razão da luz natural, talvez assim seja porque no momento em que o evangelho de Cristo se revela, maior é a luz inerente à verdade no pensamento humano. Acrescentámos ainda, para que fossem assuntos facilmente identificáveis, um índice de cada um dos autores e uma ordem dos lugares. Em seguida no fim da obra introduzimos um índice comum a todos onde possa ser encontrado, em toda a obra, qualquer um dos assuntos, como já demonstrámos pelos números colocados.

⁴⁹⁰ «qué palabras, sentencias y figuras convienen al estilo sublime? Al estilo sublime le convienen las palabras compuestas y de muchas syllabas, con tal que no parezca dithyrambica su composicion: palabras emphaticas, esto es, de mayor fuerza y energia, palabras metaphóricas tomadas de cosas grandes y en fin palabras, que exageran algun tanto la cosa» in P. Calixto Hornero, *Elementos de retórica, com exemplos latinos de Cicerón y castellanos del Fr. Luís de Granada, para uso de las escuelas*, Madrid, 1815. p 171.

⁴⁹¹Tradução: Bem hajias, amigo leitor, pois que usufruas deste nosso exíguo labor exíguo, não deixando de ser também, uma grande/ambiciosa empresa. Digo, grande/ambiciosa, a partir do momento em que este espaço privilegiado guarda estes dois autores que se atém na doutrina de filosofia moral entre tantos escritos de filósofos, e tens neste exíguo volume o que quer que eles tenham dito de clarividente, porque se não se podendo ler todos os escritor deles, aqui interessam-te os mais importantes, para que retenhas de forma abrangente mesmo os que não consegues abarcar complementemente com a memória, e aqui encontras aquelas que deves reter e anotar para as tuas necessidades/interesses de leitura.

Quadro sistematizador da mundividência léxico-semântica da carta *ad pio ac benevolo lectori*

	Virtudes	Vícios	Pagão	Cristão	Pedagogia	Retórica	Dialéctica
Verbos	-liquens, entis -stipo, as, are, aui, atum -vendo, is, ere, vendidi, dtum -suffarcino, as, are, aui, atum -diligio, is, ere, lexi, lectum -miror, aris, ari, atus sum -vigeo, es, ere. Vigui	-carpo, is, carpere, carpsi, carptum -stipo, as, are, aui, atum -recondo, is, ere, didi, ditum -distendo, is, ere, di, tum -formido, as, are, aui, atum -eruo, is, ere, rui, rutum -aufero, fers, ferre, abstuli, ablatum -reliquo, is, ere, liqui, lictum -offendo, is, ere, fendi, fensum -rapio, is, ere, rapui, raptum	-sequor, eris, sequi, secutus sum -diligio, is, ere, lexi, lectum -instituo, is, ere, ui, utum -praedico, as, are, aui, atum -converto, is, ere, verti, versum	-liquens, entis -licet, ere, licuit ou licitum est -servo, as, are, avi, atum -fateor, eris, eri, fassus sum -curo, as, are, aui, atum -instituo, is, ere, ui, utum -praedico, as, are, aui, atum -converto, is, ere, verti, versum -sequor, eris, sequi, secutus sum -diligio, is, ere, lexi, lectum -laudo, as, are, aui, atum	-digerio, is, ere, gessi, gestum -oblecto, as, are, aui, atum -doceo, es, ere, docui, doctum -specto, as, are, aui, atum -perlego, ia, ere, legi, lectum - colligo, is, ere, legi, colectum -explico, as, are, aui, atum -scribo, is, ere, scripsi, scriptum - intellego, is, ere, lexi, lectum - imitor, aris, ari, atus sum -carpo, is, carpere, carpsi, carptum -digerio, is, ere, gessi, gestum -stipo, as, are, aui, atum -servo, as, are, avi, atum -instituo, is, ere, ui, utum -annoto, as, are, aui, atum -infundo, is, ere, fudi, fusum	-digerio, is, ere, gessi, gestum -capto, as, are, aui, atum -adhortor, aris, ari, atus sum -persuadeo, es, ere, suasi, suasum -redundo, as, are, aui, atum -repono, is, ere, posui, positum -colligo-is, ere, legi, colectum -scribo, is, ere, scripsi, scriptum - intellego, is, ere, lexi, lectum -probo, as, are, aui, atum -delecto, as, are, aui, atum -decerno, is, ere, crevi, cretum - imitor, aris, ari, atus sum -carpo, is, carpere, carpsi, carptum -affero, fers, ferre, attuli, allatum -dispono, is, ere, sui, situm -digerio, is, ere, gessi, gestum -annoto, as, are, aui, atum -liquens, entis	-digerio, is, ere, gessi, gestum -colligo, is, ere, legi, colectum -Explico, as, are, aui, atum -scribo, is, ere, scripsi, scriptum, -intellego, is, ere, lexi, lectum -imitor, aris, ari, atus sum -affero, fers, ferre, attuli, allatum -digerio, is, ere, gessi, gestum -stipo, as, are, aui, atum -distendo, is, ere, di, tum -separo, as, are, aui, atum

						<p>-stipo, as, are, aui, atum -orno, as, are, aui, atum -servo, as, are, avi, atum -penetro, as, are, aui, atum -vendo, is, ere, vendidi, ditum -infundo, is, ere, fudi, fūsum -praedico, as, are, aui, atum</p>	
--	--	--	--	--	--	--	--

Substantivos	- mel, mellis - veritas, atis - flos, oris - néctar, aris - verum, i - uirtus, utis - ingenium, ii - temperantia, ae - frugalitas, atis - prudentia, ae - fortitudo, inis - magnanimitas, atis - exemplum, i - constantia, ae - magnitudo, inis - patientia, ae - paupertas, atis - frugalitas, atis - sobrietas, atis	- vitium, ii - uoluptas, atis - impetus, us - auaritia, ae - intemperatía, ae - fastus, us - luxus, us - opulentia, ae - suggilatio, onis - infidelitas, atis - otium, ii	- Platonici, orum - Aegiptii, orum - potis, e - Seneca - Cícero	- Deus, i - Hieronimus, i - epistola, ae - martyr, iris - sacrum, i - cella, ae - divinus, i - oratio, onis - prouidentia, ae - misterium, i - praemium, ii - figmentum, i - superstitio, onis - idolum, i - studium, i - doutrina, ae - praeceptum, i - verum, i - oratio, onis - contionator, oris - sermo, onis - parabola, ae - fides, ei - mos, moris - monumentum, i - transitus, us - potis, e - moralis, e - lumen, inis - caelum, i - animum, i	- studium, i - epistola, ae - lectio, onis - auctor, oris - philosophus, i - praeceptum, i - sententia, ae - littera, ae - parabola, ae - argumentum, i - disciplina, ae - monumentum, i - posteritas, atis - moralis, e - philosophia, ae - opus, i - parabola, ae - paedagogus, i	- contionator, oris - lectio, onis - genus, eris - labor, oris - epistola, ae - ornamentum, i - praeceptum, i - acumen, inis - divitiae, arum - sermo, onis - auctor, oris - uerbum, i - sententia, ae - nectar, aris - littera, ae - parabola, ae - favus, i - argumentum, i - disciplina, ae - mos, moris - vestis, is - eloquentia, ae - usus, us - uis, uis - apophthegma, ata - auctoritas, atis - formula, ae - similitudo, inis - metaphora, ae	- sermo, onis - sententia, ae - littera, ae - philosophus, i - parabola, ae - argumentum, i - disciplina, ae - philosophia, ae - discrimen, inis

Adjectivo	-Candidus, a, um -illustris, e -elegans, antis - gravis, e -selectus, a, um -ingenuus, a, um -praeclarus, a, um -communis, e -insignis, e -amoenus, a, um -distinctus, a, um -idoneus, a, um -dulcis, e -justus, a, um -bonus, a, um -rectus, a, um -amicus, a, um -beatus, a, um -honestus, a, um -praestatus, a, um -suavis, e -dignus, a, um -clarus, a, um -insignis, e -brevis, e -levis, e -solidus, a, um -pretiosus, a, um -aptus, a, um -mirabilis, e	-aduersus, a, um -corruptus, a, um		-monasticus, a, um -euangelicus, a, um -liberalis, e -miser, era, erum -christianus, a, um -justus, a, um -fidelis, e -beatus, a, um -sacrosantus, a, um -sempiternus, a, um	-idoneus, a, um -aptus, a, um -notus, a, um	-selectus, a, um -elegans, antis -argutus, a, um - gravis, e -divinus, a, um -idoneus, a, um -selectus, a, um -liberalis, e -argutus, a, um -brevis, e -vehemens, entis -efficax, acis -acumen, inis	-idoneus, a, um -ambiguus, a, um -confusus, a, um -contrarius, a, um -coniunctus, a, um
------------------	---	---------------------------------------	--	---	---	--	---

Os tomos I e II da *Collectanea*: a recepção de Séneca e Plutarco - dois autores em torno de um único ideal de *uirtus*.

Depois de analisada a carta introdutória da *Collectanea Moralis Philosophiae*, sabemos já que o primeiro e segundo tomos congregam o legado de Séneca e Plutarco, respectivamente, e a este respeito são muitas as considerações que ainda devem ser tecidas. Reconhecido o valor destes autores no panorama Renascentista e esgrimidos os argumentos granadinos - quanto à pertinência dos mesmos na obra - é agora oportuno fazer a leitura e interpretação da estrutura externa da obra.

Muitos foram os autores que contribuíram, de forma significativa e inalienável para o eclectismo filosófico da doutrina estoica, a este propósito Nair de Nazaré Castro Soares afirma que «Séneca, proclamado cristão por vários padres da Igreja incluindo S.Jerónimo, que considerou genuína a sua correspondência com S.Paulo, foi um dos principais elos de ligação da cultura medieval com a cultura antiga⁴⁹²».

A produção renascentista é igualmente subsidiária de uma herança literário-filosófica clássica que acolhe e revaloriza virtudes matriciais como a *prudencia*, *magnanimitas*, *continentia*, *iustitia*, *constantia*. Desta forma, é fácil compreender porque razão os tratados *De clementia* de Séneca, a *Historia naturalis* de Plínio-o-Velho, as máximas do imperador Alexandre Severo, a Carta de Aristeias a Filócrates, a vasta produção de Plutarco⁴⁹³, entre outros autores, tenham sido paradigmáticos nesta reflexão axiológica e tão preponderantes na definição dos códigos ético-morais do pensamento humanista.

O pulsar intelectual da Europa - no período, em particular, que abarcou o apogeu patristico e a renascença carolíngia – repercutiu-se na Península Ibérica com a adaptação das antigas tradições: Aristóteles, Marcial, Séneca, Quintiliano, Prudêncio

⁴⁹²Nair de Nazaré Castro Soares, *O Príncipe Ideal do Século XVI e a Obra de D. Jerónimo Osório*, Instituto Nacional de Investigação Científica, Coimbra, 1994, p 29.

⁴⁹³ Referimo-nos em particular à produção dos *Moralia* compostos por vários tratados acolhidos por Frei Luís de Granada na sua *Collectane Moralis Philosophiae*: *Ad principem ineruditum*; *Praecepta gerendae reipublicae*; *Maxime cum principibus viris philosopho esse disserendum*; *Na seni respublica gerenda sit*; *De unius in republica dominatione, populari statu et paucorum imperio*; *Apophtegmata regum et imperatorum*; *De discernendo adulate ab amico*; *Virtutem doceri posse*; *De uirtute morali*; *De uirtute et uitio*; *De educatione puerorum*; *Quomodo adolescens poetas audire debeat*; *De recta audiendi ratione*.

com a sua rápida osmose pelos meadros do direito, da religião, com a conversão ao cristianismo⁴⁹⁴. Esse esforço de conciliação do cristianismo com o aristotelismo, expressivo na doutrina filosófica escolástica tomista, contou com o contributo de S.Tomás de Aquino e a Bíblia. Em particular o Antigo Testamento, reflecte autores clássicos, como Homero, Platão, Aristóteles, Isócrates, Plutarco, Virgílio, Séneca e até historiadores como Salústio, Tito Lívio, Tácito entre outros autores modernos⁴⁹⁵.

A predilecção por Cícero e Séneca é legitimada pela capacidade destes autores em fazerem a síntese do pensamento clássico e do pensamento cristão⁴⁹⁶. Proliferaram múltiplas traduções latinas das obras de Aristóteles, Platão, Xenofonte, Demóstenes, Plutarco, *vox universalis*, que se colocou ao serviço da *inventio* dos humanistas. É interessante referir que o opúsculo de S.Basílio sobre a forma de ler os clássicos, dedicado em 1405 a Coluccio Salutati, é uma das obras frequentemente citadas, e revela esta orientação na leitura dos autores da Antiguidade pagã, no sentido da mensagem e doutrina cristãs.

Plutarco designado por ‘o breviário do século’⁴⁹⁷, tornou-se um dos autores mais lidos e assimilados no Renascimento, defensor do ideal de educação como principal fonte de virtude, pertinente nos tratados pedagógicos de educação de príncipes⁴⁹⁸. Não esqueçamos a ênfase que o humanista de Roterdão lhe dá no seu *Institutio principis christiani*. Frei Luís de Granada, estudioso afã do autor de Queroneia, acolhe no segundo tomo da sua obra opúsculos preferencialmente provenientes dos *Moralia*, em detrimento das *Vidas*.

No que concerne a recepção do legado senequiano na *Colectanea*, o autor granadino selecciona e organiza sentenças provenientes de dezoito tratados mas dá-lhes

⁴⁹⁴ Vide a propósito J.de Ghelinck, *Littérature latine au Moyen âge*, I, 1939, réimpr. Hildesheim, 1969, p.9-13.

⁴⁹⁵ Nair de Nazaré Castro Soares, *O Príncipe Ideal do Século XVI e a Obra de D. Jerónimo Osório*, Instituto Nacional de Investigação Científica, Coimbra, 1994, p 182; K.C.Schellhase, 1976.

⁴⁹⁶“Em verdade, um dos principais objectivos da obra de Séneca é o de apresentar a todos os homens a vida em harmonia com o divino. O autor defendeu e procurou sempre esse objectivo e fê-lo servindo-se dos grandes pilares da cosmologia estóica: 1) o monismo (o ser pensado como uno); 2) o materialismo (nada existe para além do mundo e seus princípios materiais); 3) o panteísmo (o divino presente em todo o mundo); 4) a imanência (tudo componente do mundo nada para lá dele). Sendo um dos expoentes do estoicismo do seu tempo, o conceito que Séneca teve de unidade-harmonia dependeu também da compreensão que teve do divino com traços espirituais e até pessoais, para lá da própria compreensão e intologia estóicas. A este propósito vide Bernardo Corrêa D’Almeida« A Civilização do amor segundo Séneca e João Evangelista», in *Brotéria, Cristianismo e Cultura*, volume, 174, 5/6, Maio/Junho, Revista publicada pelos Jesuítas portugueses, 2012

⁴⁹⁷ Vide R. Aulotte, *Amyot et Plutarque, la tradition des Moralia au XVI*. Genève, 1965, p.19.

⁴⁹⁸ Vide Dominique Faure, *L’éducation selon Plutarque d’après les Oeuvres Morales*, 2 vols, Aix-en-Provence, 1960; José Ribeiro Ferreira, «Os valores de Plutarco e sua actualidade», in *Ética e Paideia em Plutarco*, Colecção Autores Gregos e Latinos, Série ensaios, nº1, Coimbra, 2008.

enfoques e expressividade distintas na sua distribuição pela obra: se a maioria dos *topoi* são desenvolvidos a partir das *Epistulae*, das *Naturales quaestiones* ou até mesmo das *Sentenças* de Publílio Siro⁴⁹⁹, as sentenças provenientes dos tratados *De paupertate*, *De breuitate vitae*, *De otio*, *De Constantia sapientes*, *Suasoria* ou ainda *Consolatio ad Polibium* são mais residuais, circunscritas a *themata* muito precisos⁵⁰⁰. Com uma presença equilibrada temos os tratados *De ira*, *De prouidentia divina*, *de beneficiis*, *Consolatio ad Martiam* ou ainda *De tranquillitate animi*⁵⁰¹.

Quanto à presença plutarquista, os *apopthegmata* contam com uma *dispositio* mais paritária que, por outro lado, são provenientes de uma quantidade de opúsculos muito mais lata, aproximadamente quarenta obras⁵⁰². O critério pelo qual se deve pautar a análise destes dois tomos, aparentemente desarticulados, prende-se com a dimensão ético-moral una e a construção filosófica em torno de um mesmo ideal da *virtus*⁵⁰³.

Os quadros que apresentamos, de seguida, concretizam essa representatividade do *topoi* relacionados com vícios e as virtudes⁵⁰⁴, compilados exclusivamente na *secunda classis* de ambos os tomos⁵⁰⁵. A sua expressividade é tangível se fizermos um trabalho estatístico e notarmos que ocupam no I tomo 65% e no II tomo 79%⁵⁰⁶. Veremos também, em tempo oportuno, qual a representatividade no III tomo dos mesmos *themata* e veremos que não difere da restante orgânica da obra.

⁴⁹⁹ Estas sentenças são integradas do tomo consagrado a Séneca, que durante muito tempo foram conhecidas indevidamente pelo nome de *Prouerbia Senecae*.

⁵⁰⁰ Vide quadro sistematizador da *dispositio sententiarum*.

⁵⁰¹ Vide quadro sistematizador da *dispositio sententiarum*.

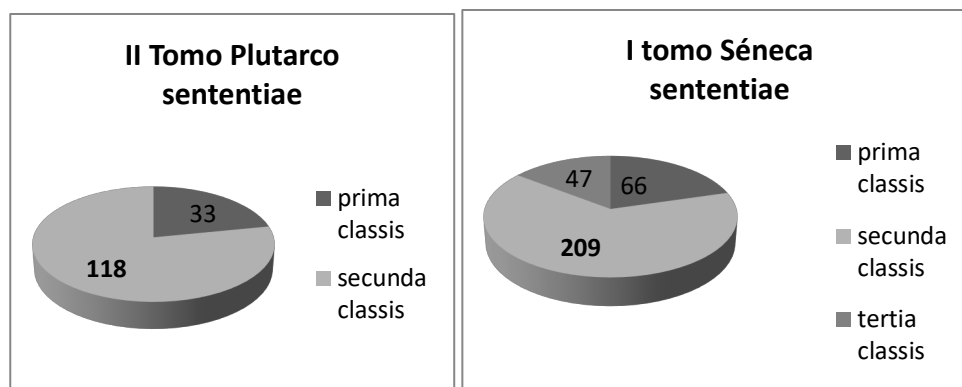
⁵⁰² Vide quadro sistematizador da *dispositio sententiarum*.

⁵⁰³ Cf. Daniel Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969, pp 37 e sqq; _ *Plutarque et la vertu éthique*, Les Belles Lettres, Paris, 1969; Mireille Armisen-Marchetti, *Sapientiae Facies: étude sur les images de Sénèque*, Les Belles Lettres, 1989, Paris.

⁵⁰⁴ Vide a propósito Daniel Babut, *Plutarque de la vertu éthique*, Société d'édition «Les Belles Lettres», Boulevard Raspail, Paris, 1969; François Fuhrmann, *Les images de Plutarque*, Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris, Paris, 1964;

⁵⁰⁵ *Secunda classis, quae communia virtutum et vitiorum loca complectitur*.

⁵⁰⁶ Vide *Index* da *Collectanea Moralis Philosophiae*. (p 131-138)



A *Virtus* senequiana: a definição do conceito na *secunda classis* do I tomo

O *topos* da *uirtus* é verdadeiramente expressivo na *ars colligendi* e na *ars argumentandi* de Frei Luís de Granada. Qualquer que seja o *topos* que este autor desenvolva, a selecção e a organização dos textos que recolhe e assimila têm unidade de sentido e coesão argumentativa próprias, formam um *corpus* orgânico, lógico e coerente, como se se tratasse de uma composição original do género demonstrativo. O conhecimento integral dos textos de Séneca e da sua mensagem é revelador da importância literária e estético-moral deste autor latino, na pedagogia e na literatura da segunda metade do século XVI, de que a *Collectanea* de Frei Luís de Granada é representativa.

A tradução dos trechos senequianos, cerzidos neste I tomo (*secunda classis*), - bem como de todos os outros que iremos apresentar ao longo da nossa leitura da *Collectanea* - é apresentada em nota, para que não se quebre a unidade literária conseguida por Granada e para melhor se ajuizar o seu génio de *collector*.

Dessa forma, a transcrição integral do *corpus* latino é indispensável à apreensão da coesão e da coerência discursivas do autor e faz-se acompanhar da tradução apenas dos passos necessários à interpretação e definição dos conceitos nas suas relações epistémico-filosóficas.

Alguns dos passos podem ser de autoria de Frei Luís de Granada - atendendo a que muitas sentenças não apresentam qualquer referência da fonte - ou podem até corresponder a outras fontes não identificadas. Este daria o mote a uma outra empresa,

implicando a tradução integral da obra, o cotejo de todas as sentenças e apuramento das suas fontes para que a originalidade do *collector* nos revelasse também a originalidade do *auctor*.

Não é possível, de ânimo leve, ajuizar da originalidade de um *collector* que se converte em *auctor* nas intermitências das diferentes citações. Como nos referiu o Professor James Murphy, a originalidade humanista não está muitas vezes no resultado final mas no processo compositivo e nas variáveis que o controem e definem⁵⁰⁷.

Olhemos para o *corpus* granadino que se segue:

*Oportet cupiditates refrenari, metus comprimi, facienda prouideri, reddenda distribui. Comprehendimus temperantiam, fortitudinem, prudentiam, iustitiam, et suum cuique dedimus officium. Ex quo ergo uirtutem intelleximus? Ostendit illam nobis ordo eius et decor et constantia et omnium inter se actionum concordia et magnitudo super omnia efferens sese. Hinc intellecta est illa beata uita, secundo defluens cursu arbitrii sui tota. Epist. 121 Bona mens nec commodatur nec emitur et puto si uenalis esset, non haberet emptorem. At mala quotidie emititur*⁵⁰⁸.

Si aeger esses curam intermisisses rei familiaris et forensia tibi negotia excidissent, nec quenquam putares tanti cui aduocatus in causam descenderes. Toto animo id ageres ut quam primum morbo liberareris. Quid ergo? Non et nunc idem facies? Omnia dimitte et uaca bonae menti. Nemo ad illam peruenit occupatus. Exercet philosophia regnum suum dat tempus non accipit. Non est res subcissiua ordinaria est domina est adest et iubet. Alexander cuidam ciuitati partem agrorum et dimidium rerum omnium promittenti eo inquit proposito ueni in Asiam ut non id acciperem quod dedissetis sed ut id haberetis quod reliquissetis. Idem philosophia rebus omnibus non sum id tempus acceptura quod uobis supersuerit sed id habebitis quod ipsa redegero erogaueroque. Totam huc conuerte mentem huic asside hanc cole ingens interuallum

⁵⁰⁷ Cf supra nota 437.

⁵⁰⁸ Sen. Ep. 27 Convém que os desejos ardentes sejam refreados, convém que o medo seja controlado, convém antecipar/antever as acções que devem ser executadas, convém distribuir o que deve ser oferecido. Conhecemos a temperança, a coragem/temperança, a prudência, a justiça e inculcamos a responsabilidade a cada uma. A partir disso portanto alcançamos a virtude? A ordem/hierarquia destas revela-se para nós e o encanto a firmeza/perseverança, a concórdia, a magnitude/grandeza de todas eleva-se entre as acções sobre todas as coisas. A partir desse momento a vida feliz é alcançada fluindo segundo o caminho do arbítrio. Uma mente favorável/espírito maduro não se oferece, não se precipita, e penso que se for exposto então nem terá quem valorize, por contraponto as más acções são divulgadas.

*inter te et caeteros fiat. Omnes mortales antecedes non multo te Dii antecedent. Quid inter te et illos interim futurum sit quaeris? Diutius erunt.*⁵⁰⁹

*Parem Deo pecunia non faciet Deus nihil habet. Praetexta non faciet Deus nudus est. Fama non faciet nec ostentatio tui et in populos nominis demissa notitia. Nemo nouit Deum multi de illo male existimant et impune. Non turba seruorum lecticam tuam per itinera urbana ac peregrina portantium. Deus ille maximus potentissimusque ipse uehit omnia. Nec forma quidem et uires bonum te facere possunt nihil horum non patitur uetustatem. Quaerendum est ergo quod non fiat in dies optari. Quid hoc est? Animus sed hic rectus, bonus magnus. Quid aliud uoces hunc quam Deum in humano corpore hospitem*⁵¹⁰.

Quid est stultius quam in homine aliena laudare? Quid eo dementius qui ea miratur quae in alium protinus transferri poterunt? Non faciunt meliorem equum aurei freni. Vitem laudamus si fructu palmites onerat, si ipsa ad terram pondere eorum quae tulit adminicula deducit. Num quis huic illam paeferet uitem cui aureae uuae aurea folia dependent? Propria uirtus est in uita fertilitas. In homine quoque id laudandum est quod ipsius est. Familiam pulchram habet et domum pulchram multum serit multum fenerat nihil horum in ipso est sed circa ipsum. Lauda in ipso quod nec eripi potest nec dari. Quod proprium est hominis quaeris quid sit? Animus et ratio in animo perfecta. Rationale enim animal est homo. Consumaturque eius bonum, si id adimpleuit cui nascitur. Quid est autem quod ab illo ratio haec exigit? Rem facillimam secundum

⁵⁰⁹ Sen. Ep. 54. Se estivesse doente interromperias o tratamento e apartar-te-ias das questões familiares bem como das responsabilidades públicas, nem tão pouco te considerarias menos defensor de tantos/muitos por te cingires à tua causa própria. Dedicar-te-ias nisto com todas as tuas forças para que te libertasses primeiro da doença. Então não farás aqui e agora exactamente o mesmo? Pois demite-te de todas as coisas e evoca o bom senso. Ninguém que esteja ocupado chegará até ela. A filosofia exercita o seu potencial e dá tempo não subtrai. Não é uma questão irrelevante mas sim soberana, constante, impera e orienta. Alexandre respondera com este propósito a uma determinada cidade que lhe prometera parte dos campos e metade de todas as outras riquezas: “eu vim para a Ásia não para a tomar/ursurpar aquilo que me quereis dar mas para que tenhais apenas aquilo que eu quiser deixar”. O mesmo afirma a filosofia: “não irei aceitar o tempo que vos sobrar de todas as restantes actividades mas terei aquilo que eu próprio distribuo e defino. Converte todo o teu pensamento e cultiva-o assiduamente e um considerável intervalo abrir-se-á entre ti e os restantes. Se por um lado todos os mortais te antecederem, antecedes tu em muito a partir dos deuses. Perguntas agora o que é que entretanto haverá entre ti e Esses? Duram mais tempo.

⁵¹⁰ Sen. Ep. 31. O dinheiro não te tornará semelhante a Deus: Deus nada tem. A toga não te fará semelhante a Deus porque Ele está desnudo. A fama não te fará [semelhante a Deus] nem a ostentação/reconhecimento do teu nome nem a notoriedade disseminada entre os povos. Ninguém conhece Deus e muitos até o julgam errônea e impunemente. Nem um aglomerado de servos transportando a tua liteira por caminhos urbanos e distantes. Deus é aquele mais soberano e poderoso que transporta consigo todas as coisas. Seguramente, nem pela forma os homens podem alcançar o bom porque nenhum destes deixará de sofrer com a velhice. Portanto devemos procurar aquilo que não muda ao longo do tempo. O que é que poderá ser? O espírito: mas apenas se for recto, bom e grande. A que é que chamas a isto se não um Deus que habita no corpo humano?

naturam suam uiuere sed hanc difficilem facit communis insania. ⁵¹¹*Summum bonum est quod honestum est et quod magis admireris unum bonum est quod honestum est. Caetera falsa et adulterina bona sunt. Haec si persuaseris tibi et uirtutem adamaueris (amare enim parum est) quicquid illa contigerit id tibi qualecunque aliis uidebitur faustum felix erit.* ⁵¹²*Omnia suo bono constant uitem fertilitas commendat sapor uinum uelocitas ceruum. Quam fortia dorso iumenta sint quaeris quorum hic unus est usus, sarcinam ferre. In cane sagacitas prima est, si inuestigare debet feras cursos si consequi audacia si mordere et inuadere. Id in quoque optimum est cui nascitur, quo censetur. In homine optimum quid est? Ratio hac antecedit animalia, Deos sequitur. Ratio ergo perfecta proprium hominis bonum est cetera illi cum animalibus communia sunt. Valet et leones formosus est et pauones uelox est et equi non dico in his omnibus uincitur. Non quaero quod in se maximum habet sed quid suum. Corpus habet et arbores habet impetum et motum uoluntarium et bestiae et uermes habet uocem sed quanto clariorem canes, acutiorem aquilae grauiorem tauri dulciorem nobilioresque luscinae? Quid in homine proprium? Ratio haec recta et consumata felicitatem hominis impleuit. Ergo si omnis res cum bonum suum perfecit laudabilis est, et ad finem naturae suae peruenit homini autem suum bonum ratio est si hanc perfecit laudabilis est et finem naturae suae attigit. Haec ratio perfecta, uirtus uocatur eademque honestum est. Id itaque unum bonum est in homine quod unum hominis est. Nunc enim non quaerimus quid sit bonum, sed quod sit hominis bonum. Si nullum ad aliud est hominis quam ratio, haec erit unum eius bonum sed pensandum cum omnibus. Si sit aliquis malus, puto improbabitur si bonus puto probabitur. Id ergo in homine proprium solumque est quo et probatur et improbat. Non dubitas an hoc sit bonum dubitas an solum bonum sit. Si quis omnia alia habeat ualetudinem diuitias imagines multas frequens atrium sed malus ex confesso sit, improbabis illum. Item si quis nihil quidem illorum quae retuli, habeat*

⁵¹¹ Sen. Ep. 41. O que é mais estulto do que louvar o que há de ignóbil no Homem? O que é mais insensato do que admirar estas coisas que são imediatamente convertidas noutras. freios de ouro não tornam melhor o cavalo. Louvamos a vida se onerar rebentos com fruto, se carregados incidirem sobre a terra. Acaso alguém prefere esta vida cujas uvas de ouro dependem das parras douradas? A fertilidade é na vida a sua própria virtude e no Homem é aquilo pelo qual deve ser louvado porque lhe é inerente. Ter uma bela família e uma casa bonita e o muito que se lhe suceda é emprestado porque nada destas coisas são intrínsecas mas apenas circundantes/envolventes. Louva em ti mesmo aquilo que não pode ser usurpado/expoliado nem dado. Perguntas então o que é próprio do Homem que lhe seja inerente? O espírito e a razão perfeita no carácter. O Homem é um animal racional. Consuma-se o bom nele se cumprir isto para o qual nasceu. Todavia o que é que a razão exige de tudo isto? Algo muito fácil: viver segundo a sua natureza porém a insanidade colectiva torna isto difícil.

⁵¹² Sen. Ep. 72. O sumo bem é aquilo que é honesto por isso admiras-te tu do único bem ser apenas aquilo que é honesto. As restantes são falsas e falaciosas. Se tiveres persuadido estas apaixonar-te-ás pela virtude (amar é fácil) e o que quer que ela influencie far-te-á feliz o que quer que possa parecer aos outros.

deficiatur pecunia clientum turba nobilitate et auorum proauorumque serie sed ex confesso bonus sit, probabis illum. Ergo est unum bonum hominis quod qui habet etiam si aliis destituitur laudandus est quod qui non habet, in omnium aliorum copia damnatur ac reiicitur. Quae conditio rerum, eadem et hominum est. Nauis bona dicitur non quae preciosis coloribus picta est, nec cui argenteum aut aureum rostrum est, nec cuius tutela ebore celeta est, nec quae fiscis atque opibus regiis pressa est sed stabilis, et firma et iuncturis aquam excludentibus spissa ad ferendum incursum maris solida gubernaculo parens uelox et consentiens uento. Gladium bonum dices, non cui deauratus est baltheus nec cui uagina gemmis distinguitur sed cui et ad secandum subtilis acies et mucro munimentum omne rupturus. Regula nunquam formosa sed quam recta sit quaeritur eo quodque laudatur cui comparatur quod illi proprium est. Ergo in homine quoque nihil ad rem pertinet quantum aret, quantum feneret a quam multis salutetur, quam pretioso incumbat lecto quam perlucido poculo bibat sed quam bonus sit. Bonus autem est si ratio explicita et recta est, et ad naturae suae uoluntatem accommodata. Haec uocatur uirtus, hoc est honestum et unicum hominis bonum. Nam cum sola ratio perficiat hominem sola ratio perfecta beatum facit⁵¹³ Non dat natura uirtutem ars est bonum fieri. Virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum assidua exercitatione perducto. Ad hoc quidem sed sine hoc nascimur et in optimis quoque antequam erudiar uirtutis materia non uirtus est. Sciant omnia praeter uirtutem mutare nomen modo mala fieri modo bona. Inter bonos uiros ac Deum amicitia est conciliante uirtute. Amicitia dico, imo etiam necessitudo et similitudo quando quidem bonus, tempore tantum a Deo differt discipulus eius aemulatorque et

⁵¹³ Sen. Ep. 77. Todas as coisas constam do seu próprio bem, a fertilidade valoriza a vida, o sabor o vinho, a velocidade o veado. Questionas por que razão são os jumentos fortes no dorso pois porque transportar carga é a única função destes. No cão a sagacidade/olfato é o primeiro se tiver que encontrar e perseguir as feras, da mesma forma a audácia para morder e atacar. Isto é o melhor em cada um, para o que nasce e pelo qual é julgado. No Homem o que é melhor? A razão que o precede aos animais e que o antecipa aos deuses. A razão é própria do Homem, as restantes coisas são comuns aos animais. É vigoroso, pois os leões também são, é formoso pois os pavões também, é veloz pois os cavalos também, não afirmo porém que possa ser vencido por todas as espécies, nem pergunto o que tem de melhor (do que os outros) mas antes o que tem de exclusivamente seu. Tem um corpo, pois também as árvores têm, tem impulsos e movimento voluntário, também as feras e os vermes, tem voz mas quanto mais clara nos cães mais acutilante a da águia, mais grave a do touro, mais doce e nobre a do rouxinol. Pois o que tem de próprio/característico o Homem? A perfeita e consumada razão que completa a felicidade do Homem. Logo se todas as coisas se completam com o seu bem intrínseco é algo admirável e conquista-se assim o fim último da sua natureza. Esta razão perfeita chama-se virtude e é a mesma coisa que honestidade. De tal forma é este o único bem no indivíduo que se converte em característica do Homem. Na verdade, não perguntamos o que é o bem mas o que possa ser o bem do Homem. Se nenhuma outra coisa é intrínseca ao Homem além da própria razão será o esse único bem dele e deve ser ponderado juntamente com os outros. Se houver algum mal julgo que será reprovado, se houver algum bem penso que será enaltecido. Logo, este é o único apanágio do Homem, pelo qual deve ser reconhecido ou censurado.

uera progenies quem parens ille magnificus uirtutum non lenis exactor sicut seueri patres durius educat. Libro de diuin. Proui. In princ.⁵¹⁴ Nihil est bonum nisi quod honestum est quod honestum est utique bonum. Superuacuum iudico adiicere quid inter ista discriminis sit, cum saepe dixerim hoc unum dicam, nihil nobis bonum uideri quo quis et male uti potest. Vides autem diuitiis, nobilitate uiribus quam multi male utantur⁵¹⁵. Si ullum aliud est bonum quam honestum sequetur nos auuiditas uitae et auuiditas rerum uitam instruentium quod est intolerabile infinitum uagum. Solum ergo bonum est honestum⁵¹⁶.

Virtus: partim facilis, partim difficilis

Omne honestum in arduo est, etiam quod uicinum honesto est.⁵¹⁷

Quemadmodum uirtutes retentae exire non possunt facilisque earum tutela est ita initium ad illas eundi arduum quia hoc primum imbecillae mentis atque aegrae est, formidare inexperta. Itaque cogenda est mens ut incipiat. Deinde non est acerba medicina protinus enim delectat dum sanat. Aliorum remediorum post sanitatem uoluptas est, philosophia pariter salutaris et dulcis.⁵¹⁸

Cui tandem uitio aduocatus defuit? Non est quod dicas excidi non posse. Sanabilibus aegrotamus malis ipsaque nos in rectum genitos natura, si emendari uelimus iuuat. Nec ut quibusdam uisum est, arduum in uirtutes, et asperum iter est, plano adeuntur. Non uanae uobis auctor rei uenio. Facilis est ad beatam uitam uia,

⁵¹⁴ Sen. Ep. 91; 96. A virtude não alcança o espírito a não ser pelos princípios e ensinamentos, conduzido pelo exercício permanente para o sumo bem. Nascemos sem ela mas para ele nos consumarmos e que seja instruída entre os melhores porque a substância da virtude não é a virtude. Sabemos que todas as coisas com exceção da virtude mudam de nome e deste modo as más tornam-se boas. A amizade entre os homens bons e Deus desenvolve-se na virtude que os concilia. A amizade significa necessidade e semelhança porque aquele que é bom difere de Deus apenas no tempo: é seu discípulo, seu imitador e sua verdadeira descendência: aquele executor, grandioso de virtudes, rigoroso como os severos pais na educação.

⁵¹⁵ Sen. Ep. 121. Nada é bom a não ser que seja honesto porque o honesto é seguramente bom. Considero desnecessário aprofundar o que possa ser distinto entre elas, tendo eu já explicado isso tantas vezes, mas que se acresça o seguinte: que nada nos pareça ser bom se alguém pode usar isso maliciosamente. Reconheces isso mesmo quando muitos se servem das riquezas, da notoriedade dos homens erroneamente.

⁵¹⁶ Sen. 77. Se algum outro bem além da honestidade nos incitar, é a cupidez da vida: o desejo pelas situações sobre as quais a vida deve ser instruída porque é intolerável a inconstância eterna. Portanto só o bom é honesto.

⁵¹⁷ *Lib. 2 de Bene. Cap. 18.* Tudo o que é honesto/virtuoso é árduo assim como tudo o que lhe é próximo.

⁵¹⁸ *Epist. 51.* Da mesma forma que as virtudes adquiridas/obtidas/integradas não podem sair/perder-se facilmente da sua própria tutela/protecção e assim como o início na sua direcção é árduo, é próprio de uma mente pusilânime e vulnerável recetar os factos desconhecidos. Desta forma, a mente deve ser impelida a começar, depois não é um tratamento penoso porque de imediato deleita enquanto cura. Depois da cura, o prazer é próprio de outros remédios, a filosofia é igualmente salutar e doce.

inite modo bonis auspiciis ipsisque Diis bene iuuantibus. Multo difficilius est facere ista quae facitis. Quid enim quiete animi otiosius? Quid ira laboriosius? Quid clementia remissius? Quid crudelitate negotiosius? Vacat pudicitia libido occupatissima est. Omnium denique uirtutum tutela facilius est, uitia magno coluntur⁵¹⁹. Modum tenere difficile est, in eo quod honestum esse credideris⁵²⁰. Ardua ad quae uocamur et confragosa sunt. Quid enim? Plano aditur excelsum? Sed ne tam abrupta quidem sunt ut quidam putat. Prima tamen pars saxa rupesque habet⁵²¹.

Non est quod aestimes ullam esse sine labore uirtutem. Sed quaedam uirtutes stimulis, quaedam frenis agent. Quemadmodum corpus in procliuo retineri debet, in ardua impelli ita quaedam uirtutes in procliui sunt, quaedam cliuum subeunt. An dubium sit, quin ascendat, nitatur obluctetur patientia fortitudo perseuerantia et quaecunque alia duris opposita uirtus est et fortunam subigit? Qui ergo non aequè manifestum est, per deuexum ire liberalitatem temperantiam mansuetudinem? In his continemus animum ne prolabatur. In illis exhortamur, incitamusque. Acerrimas ergo paupertati adhibebimus illas (subaudi uirtutes) quae impugnatae fiunt fortiores diuitiis illas diligentiores quae suspensum gradum ponunt et pondus suum sustinent⁵²².

Intentio recta in uirtutis opere

⁵¹⁹ *Lib. 2 De Ira cap.13.* Faltou-lhe um advogado/defesa para que vício? Não é porque pensa desta forma que não pode ser erradicado. Estamos doentes com males curáveis mas a própria natureza ajuda a orientarmo- nos no sentido correcto, se assim desejarmos emendar. Ainda que pareça assim a alguns, o caminho para a virtude não é árduo nem áspero, é percorrido sem escolhos. Não me dirijo a vós como autor de algo vago. Fácil é o caminho para uma vida feliz, que lança deste modo, favoravelmente, os bons auspícios dos próprios deuses adjuvantes. Muito mais difícil é concretizar essas iniciativas que empreendeis. O que há de mais ocioso para o espírito do que a tranquilidade? O que é mais laborioso do que a ira? O que é mais agradável do que a clemência? A castidade é ociosa, mas a libido é ocupadíssima. Finalmente, entre as virtudes a protecção é o mais fácil já entre os vícios (a protecção) cultiva-se com grande dificuldade.

⁵²⁰ *Sen. Ep. 23.* É difícil alcançar uma medida daquilo que acredita ser honesto.

⁵²¹ *Sen. de tranquill.cap.1.* É efectivamente penoso e árduo o desafio para o qual somos chamados. Aproxima-se linearmente da excelência? Não são tão sinuosos quanto se pensa apenas a primeira parte tem pedras e escolhos.

⁵²² *Sen. de uita beata.cap.25.* Não pense que alguma virtude se alcança sem qualquer esforço. Mas se algumas virtudes se conduzem por estímulos, outras por contenção. Da mesma forma que o corpo deve ser contido nos seus impulsos e ser impelido/instigado para as acções mais árduas: assim as primeiras virtudes são incentivadas para que superem as dificuldades. Porventura duvidam que a paciência, a fortaleza e perseverança só se distingam esforçando-se e batendo-se contra duras penas e contra outras tentações opostas à virtude para assim controlarem a fortuna? E não é igualmente manifesto esse caminho que segue através da inexpugnável indulgência, temperança, e suavidade? Cultivamo-nos nestas virtudes para não degenerarmos/cairmos. Dedicamo-nos e exortamo-nos nelas. Portanto conjugaremos estas mais acérrimas (virtudes dificilmente ouvidas) às precárias, as mesmas que se tornam mais fortes quando desafiadas bem como aquelas mais diligentes que (tentadas) pelas riquezas suspendem a marcha e travam a sua influência.

*Rerum honestarum precium in ipsis positum est*⁵²³.

*Fixum est illud a quo in caetera probationes nostrae exeunt honestum ob nullam aliam causam quam quia honestum sit coli. Nulla lex amare parentes, indulgere liberis iubet. Superuacuum est enim in quod natura imus, impelli. Quemadmodum nemo in amorem sui cohortandus est quem cum nascitur trahit ita ne ad hoc quidem ut honesta per se petat placent suapte natura adeoque gratiosa uirtus ut insitum sit etiam malis, probare meliora*⁵²⁴. *Propositum est nobis secundum rerum naturam uiuere et deorum exemplum sequi. Dii autem quodcumque faciunt in eo nihil praeter ipsam faciendi rationem sequuntur nisi forte existimas illos fructum operum suorum ex fumo extorum et thuris odore percipere. Vide quanta quotidie moliantur quanta distribuunt quanta terras fructibus impleant quam opportunis et in omnes horas ferentibus uentis maria permoueant, quantis imbribus repente deiectis solum molliant, uenasque fontium arentes redintegrent et infuso per occulta nutrimento renouent. Omnia ista sine mercede sine ullo ad ipsos perueniente commodo faciunt. Haec quoque nostra ratio, si ab exemplari suo non aberrat seruet non ad res honestas conducta ueniat. Pudeat ullum uenale esse beneficium. Gratuitos habemus Deos si Deos quidem imitatis, da et ingratis beneficia. Nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria*⁵²⁵. *Haec ante omnia sibi quisque persuadeat. Me iustum esse gratis oportet. Non est quod expectes, quod sit iustae rei praemium maius quam iustum esse. Illud adhuc tibi affige quod paulo ante dicebam nihil ad rem pertinet, quam multi aequitatem tuam nouerint. Qui uirtutem suam publicari uult non uirtuti laborat, sed gloriae. Non uis esse iustus sine gloria. At*

⁵²³ *Lib. 4 de bene. Cap.1.* O valor das coisas honestas é intrínseco a elas mesmas.

⁵²⁴ *Lib. 4 de bene c. 16 et 17.* É irrefutável aquilo pelo qual se legitimam os nossos restantes argumentos: por nenhuma outra causa o honesto é cultivado a não ser pela própria honestidade. Nenhuma lei manda os pais amarem, de forma indulgente, os filhos. Na verdade, é inútil/desnecessário/ supérfluo ser impelido para o mais profundo daquilo que a natureza induz. De igual forma, ninguém deve ser impelido para o amor que o atrai desde que nasce, pois que procure atingi-lo/conquistá-lo por si mesmo porque as coisas honestas deleitam pela sua própria natureza, ainda que virtude graciosa seja inculcada com males para que alcance as melhores.

⁵²⁵ *Lib. 4 de bene.* É propósito nosso viver segundo a natureza das coisas e seguir os exemplos dos deuses. Assim agem os deuses e nada seguem além da sua própria razão, a não ser que consideres que aqueles se apoderam dos frutos das suas obras a partir do fumo dos órgãos e do cheiro do incenso. Admira quantas iniciativas concretizam/esforços empreendem, quantos recursos não distribuem, quanto não enchem as terras com frutos, quanto não agitam os mares com ventos favoráveis que se levantam de todos os quadrantes, quantas chuvas caídas repentinamente não atenuaram, e quantos caudais sequiosos das fontes não renovaram e regeneraram, infundindo alimento por lugares escusos. Todas estas coisas consumaram sem benefício e sem proveito adquirido para os próprios. E por isso, esta nossa convicção se manterá caso não se afaste do seu exemplo (divino), impelida no sentido de ações honestas e para que nenhum benefício se torne subornável. Temos deuses desinteressados por isso se os imitares concede também benefícios aos ingratos pois também para os criminosos se levanta o sol e para os piratas se abrem os mares.

*mehercule! Saepe iustus esse debebis cum infamia. Et tunc si sapis, mala opinio bene parta delectat*⁵²⁶. *Non in facto laus est, sed in eo quemadmodum fiat. Amico aegro aliquis assidet probamus. At hoc si haereditatis causa facit uultur est cadauer expectat. Eadem aut turpia sunt aut honesta. Refert quare aut quemadmodum fiant. Ergo infigi debet persuasio ad totam pertinens uitam? Qualis haec persuasio fuerit talia erunt quae agentur quae cogitabuntur. Marcus Brutus in eo libro quem de officio inscripsit dat multa praecepta et parentibus et liberis et fratribus haec nemo facit quemadmodum debet, nisi habuerit quo perferat. Proponamus oportet finem summi boni ad quem nitamur ad quem omne factum nostrum dictumque respiciat ueluti nauigantibus ad aliquod sidus dirigendus est cursos. Vita sine proposito uaga est.*⁵²⁷

*Virtutum omnium pretium in ipsis est. Itaque fecisse recte facto merces est*⁵²⁸.

*Malus est uocandus qui sua est causa bonus. Non aspicias quam plenas quisque manus Deo, sed quam puras admoueat. Nihil interest quo animo facias, quod fecisse uitiosum est nam facta cernuntur, animus non uidetur. Odium oportet peccandi non metum facias. Plerique metu cessant peccare non innocentia profecto tales timidi non innocentes sunt dicendi.*⁵²⁹

Voluntarium in uirtute

⁵²⁶ Sen. Ep. 114. Que qualquer um se convença a si próprio através de todos estes argumentos, convém ser justo gratuitamente. Não alimentes a expectativa de que é recompensa de algo que é justo, há alguma outra coisa melhor do que o facto de ser justo por si só? Guarda para ti isto que anteriormente referia, nada é tão pertinente para este propósito de muitos conhecerem a tua equidade. Aquele que desejar exhibir a sua virtude não se esforça pela virtude mas pela glória. Não queres ser justo sem glória? Por Hércules! Muitas vezes então deverás ser justo com indignidade e se fores inteligente um juízo erróneo ainda deleita um bom benefício.

⁵²⁷ Sen. Ep. 96 O louvor não radica na obra em si mas naquilo que a tornou como tal. Se alguém auxilia um amigo doente, aprovamos. Todavia, se o faz por causa da herança já é um abutre à espera do cadáver. As mesmas acções ora são torpes ora honestas. Interessa por isso perguntar no que é que se tornam. Portanto, esta convicção deve ser firmada regendo toda a vida. Esta crença assim tem persistido, outras semelhantes surgirão para que acções honestas sejam conduzidas e outras ainda sejam criadas. Marco Bruto, no seu livro que designou *de officio* (acerca do dever), disponibiliza muitos preceitos para os pais, filhos e irmãos. Porém, ninguém os concretiza da forma conveniente a não ser que tenha um motivo para o executar. Convém por isso que nos comprometamos com o objectivo/fito do máximo bem, que nos esforcemos para ele, para o qual se dirige todo o nosso comportamento e discurso, da mesma forma que a estrela deve ser dirigida aos navegadores para orientar o seu percurso. A vida sem um propósito é vazia.

⁵²⁸ Sen. Ep. 82 O valor de todas as virtudes está nelas próprias. De tal maneira, a recompensa existe no facto de ter agido correctamente.

⁵²⁹ *Ex. Publ. Mi.* De tal maneira, a recompensa existe no facto de ter agido correctamente. Torpe aquele que é motivado por causa do seu próprio bem. Não aprecies o quão cheias estão aquelas mãos mas o quão puras se erguem para Deus. De nada interessa com que motivação farás aquilo que é ignóbil de se fazer: na verdade, as acções distinguem-se já a motivação não se revela. O que é conveniente é o desagrado em pecar e não medo de fazer. A maior parte retrai-se em pecar por medo e não por inocência: realmente esses devem ser considerados tímidos e não inocentes.

*Honestum non est, quod ab inuito, quod a coacto fit. Omne honestum uoluntarium est. Admisce illi pigritiam, querelam, tergiuerstionem, metum, quod habet in se optimum perdidit*⁵³⁰.

A Virtus em Plutarco: a definição deste conceito na *secunda classis* do II tomo

Frei Luís de Granada privilegia, de entre os autores gregos, Plutarco, como confessa na Carta Introdutória ao Pio e Benévolo Leitor. Tal facto não é de estranhar, num tempo em que Plutarco - tal como Erasmo - é considerado “Educador da Europa”. Na verdade, o humanista de Roterdão verte para Latim o autor de Queroneia e difunde com génio criativo a sua mensagem, sem deixar de ser também um *colector*, nos seus *Apophthegmata* e nos *Adagia*.

Curioso é notar que Granada apresenta no III tomo da sua *Collectanea*, trechos dos *Apophthegmata* de Plutarco e dos *Apophthegmata* de Erasmo, autor este que desde a Assembleia de Valladolid, em 1527, era considerado heterodoxo e figurava no Índice, muito embora os seus *Colloquia* merecessem uma edição, para o ensino na Universidade de Coimbra, elaborada pelo mestre latino Juan Fernández. Os métodos pedagógicos do Humanista de Roterdão foram considerados valiosos, ao longo do Humanismo Renascentista e foram um instrumento na pedagogia dos Jesuítas, como se pode provar pela *Ratio Studiorum*⁵³¹.

A ligação de Granada com o humanista de Roterdão não pode ser subestimada, na medida em que, ao apresentar, no I tomo, trechos da obra de Séneca, inclui neste autor as *Sentenças* de Publílio Siro, que eram indevidamente conhecidas pelo nome de *Prouerbia Senecae*, até à revelação e interpretação filológica de Erasmo. O facto da designação de Publílio Siro figurar no tomo de Séneca denuncia que Granada conhecia a correcção erasmiana⁵³².

⁵³⁰ Sen., Ep. 66, 17. Honesto/virtude não é aquilo que se faz por coação mas antes o que se faz por voluntarismo, tudo o que é virtuoso é voluntário. Acresce a esse a preguiça, a querela, o subterfúgio, o medo que tem em si mesmo e terá perdido o melhor.

⁵³¹Sobre o valor da pedagogia de Erasmo, no Humanismo Renascentista vide Nair de Nazaré Castro Soares, “A Literatura de Sentenças no Humanismo Português: res et uerba”, in *Humanismo Português na Época dos Descobrimentos – Congresso Internacional*, Coimbra 9 a 12 de Outubro de 1991, Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, 1993, p.377-410; Sobre a *Ratio Studiorum* vide Margarida Miranda, “A *Ratio Studiorum* ou a institucionalização dos estudos humanísticos”, in *Biblos*, 2007, p 109-129;_ “Sequendus aristoteles: da ciência e da natureza na *Ratio Studiorum*”, in *Humanitas*, Coimbra, 2009, p.179-190.

⁵³²Cf. Supra, nota 485, p.171 a justificação de Granada na “Carta Introdutória ao Pio e Benévolo Leitor”.

Ao lermos a tradução latina do texto grego de Plutarco, impõem-se um olhar sobre as edições que o Dominicano poderia ter seguido. Tentemos assim levantar algumas possibilidades credíveis. A edição grega, que sai dos prelos de Aldo Manúcio, em 1509, em Veneza, sob a direcção do grego de Creta Demetrius Ducas e com a colaboração de Jerónimo Aleandro e Erasmo – ambos hóspedes em casa de Aldo Manúcio, onde partilhavam o mesmo quarto – conhecerá uma reimpressão Frobeniana, em Basileia de 1542, amplamente corrigida, como especifica o título “multis mendarum milibus expurgata”.

Muitas destas correcções foram tidas em conta na tradução latina de Xylander (H. Holtzman), realizada em 1570, em Basileia, com reimpressões entre 1572 e 1574⁵³³.

O médico humanista Gilbert de Longueil edita em 1542, em Colónia (apud Johannes Gymnicus), um volume que continha traduções em Latim de vários tratados de Plutarco. Esta publicação foi conhecida sobretudo a partir da edição de traduções do autor de Queroneia, saída a lume em 1544, em Paris (apud Michel de Vascosan)⁵³⁴.

O famoso humanista e editor parisino Henri Estienne publica a primeira edição completa de Plutarco em Génève, em 1572, em treze volumes (seis em grego e sete em tradução latina). Várias foram as traduções latinas de humanistas como Guarino de Verona, Francesco Barbaro, Christophe Longueil e Erasmo⁵³⁵.

Entre as traduções para língua vulgar tiveram o maior relevo as de Amyot, elogiado e saudado por Montaigne, e a castelhana de Diego Grácian de Alderete⁵³⁶.

O interesse e a difusão da obra de Plutarco em Latim e em línguas vulgares justifica o relevo que Frei Luís de Granada lhe confere na sua *Collectanea Moralis Philosophiae*.

⁵³³Esta edição de Wilhelm Xylander, *traductor*, encontra-se na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra - espólio da Biblioteca Joanina - com a cota: 1-1-10-171/173, com o título completo *Plutarchi Chaeronensis Summi philosophi et historici, Vitae Parallelae, seu Comparatae / Guilielmi Xylandri ... interpretatione, postremo recognita, et quamplurimis locis emendata ad textum graecum. Accesserunt capita unicuique tractatui addita ... cum annotationibus, appendice item ad vitas comparatas, et ternis indicibus copiosissimis*

⁵³⁴A edição de Michel Vascosanus, Parisiis 1544, pertence ao espólio da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, com a cota: V.T. 20-10-12. A edição de Vascosan (1572) foi usada por Amyot, na tradução dos *Moralia* de Plutarco.

⁵³⁵Vide R. Aulotte, “Une rivalité d’humanistes. Érasme et Longueil, traducteurs de Plutarque”, in *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 30, 1968, p. 549-573.

⁵³⁶*Morales de Plutarco, traduzidos de Lengua Griega em Castellana...* Impresso em Alcalá de Henares, por Juan de Brocar, MDXLVIII. Cf. Importância das traduções de D. Gracián de Plutarco, Xenofonte, Isócrates, Agapeto, Dion Cássio como património comum da Península Ibérica vide Nair de Nazaré Castro Soares, *O Príncipe Ideal no Século XVI e a Obra de D. Jerónimo Osório*, Instituto Nacional de Investigação Científica, Coimbra, 1994, p.160-167.

A edição latina ou as edições do *corpus* coligido a partir dos *Moralia* não é especificada pelo Granadino, pelo que seria necessário um trabalho de exegese textual para apurar a(s) sua(s) fonte(s), o que não é objecto deste nosso presente estudo. No entanto, a selecção e organização dos variados trechos de Plutarco - que Frei Luís de Granada recolhe e assimila - seguem o mesmo critério lógico de coesão argumentativa e unidade estético-literária que usa para Séneca. Passemos ao *corpus*:

Generaliter equidem quod de artibus ac scientiis dicere consueuimus idem etiam de uirtute dicendum. Tria esse quae ad operis perfectionem rite obeundam concurrere oporteat naturam rationem et consuetudinem rationem disciplinam uoco consuetudine uero exercitationem. Initium a disciplina usus ab exercitio et mediatione fiet. Ex omnibus autem absolutio comparabitur. Sin istorum pars ulla defecerit necesse erit hanc claudam esse uirtutem. Caeca enim res est sine disciplina natura et absque natura disciplina manca res existit. Imperfectum autem quiddam existit si ambobus his careat exercitatio. Nam sicut in agrorum cultura bonam in primis esse tellurem oportet, tum serendi peritum agricolam dehinc optima semina eodem modo telluri naturam agricolae praeceptorem seminibus studiorum institutiones atque praecepta conferes. Quae omnia in eorum animos conuenisse ac spirasse contenderim quo uniuersi decantant Pithagoram dico Socratem, Platonem et quisquis sempiternam consecutus est gloriam. Ingentis certe felicitatis et diuini fauoris est sicut singula haec Dii contulerunt⁵³⁷.

Cum Demetrius captam urbem solo aequasset Stilponem interrogauit nunquid suorum quicquam amisisset? Cui Stilpon Haud equidem inquit bellum enim nulla ex uirtute spolia ducit. Concors huic et consentaneum illud Socratis uidetur esse responsum. Nam cum Gorgias ut arbitror percontaretur an Persarum regem felicem

⁵³⁷ *Lib de Lib.educan.* Na generalidade seguramente aquilo que costumamos dizer acerca das artes e ciências, o mesmo também deve ser dito da virtude. São três as variáveis/aspectos/condições que convém que concorram para ir ao encontro da perfeição da obra: a natureza, a razão e o hábito. Chamo razão à disciplina/instrução/doutrina e exercício/prática ao hábito/costume. A prática resulta ao início da disciplina, do exercício e da preparação/mediação. A perfeição obtém-se/alcança-se a partir de todas elas. Caso contrário, se alguma destas partes falta, forçosamente a virtude ficará coxa. A natureza sem instrução/educação/formação é cega e a instrução sem a natureza é algo defeituoso/incompleto. E o exercício é nulo se carecer de ambas. Da mesma maneira que é necessário no cultivo dos campos primeiro que a terra seja fértil, um agricultor que a saiba cultivar, e por último, boas sementes, assim comparar-se-á a natureza à terra, o mestre ao agricultor, as doutrinas e os preceitos das ciências às sementes. Atraver-me-ia a afirmar que todas estas coisas fervilham e convivem nos espíritos dos homens que todos elogiam e refiro-me a Pitágoras, Sócrates, Platão, e qualquer outro que tenha alcançado a sempiterna glória. É próprio de uma concessão divina a riqueza e a felicidade do mesmo modo que os Deuses as conferem/concedem individualmente.

*esse putaret Nescio inquit quantum habeat uirtutis atque; disciplinae perinde ac in hisce non autem fortunae bonis persistat beatitudo*⁵³⁸.

*Vniuersum arurum quod uel super terram est uel sub terra non est aequiparabile uirtuti ueluti inquit Plato. Illud etiam Solonis dictum semper conueniet in promptu habere At nos inquit uirtutis diuitias cum illis non commutabimus nec acclamationibus epulo conductae multitudinis nec honoribus summoque accubitu apud eunuchos concubinas et satraparum uxores. Nihil enim suspiciendum nec praeclarum quod ex turpitudine nascitur*⁵³⁹.

Virtus in medio

*Quemadmodum corpus non solum incolume uerum etiam bonae habitudinis esse oportet ira et orationem non modo non aegram sed etiam robustam esse conuenit. Nam quicquid tutum est id solummodo collaudatur. Quod uero cum periculo fit id etiam admiratione prosequimur. Eandem quoque de animi dispositione sententiam habeo. Nam neque temerarium nec audacia prorsus exutum ac timidum esse decebit cum illud quidem impudentia hoc autem seruilem afferat turpitudinem. Mediam autem in cunctis secare uiam summae et artis et consonantiae est*⁵⁴⁰.

Virtus quomodo facilis

In literis discendis in musicis ac luctandi arte exordia multum exhibent laboris et difficultatis immodica obscuritate uerum proresso paulisper facilia cognitu fiunt omnia et amabiliaque quae et gesserit et dixerit. Itaque uelut cum homine ignoto magna

⁵³⁸ *Lib de Liber. Educand.* Assim que Demétrio alcançara sozinha a conquista da cidade perguntou a Estilpone se porventura tinha perdido algum dos seus bens, a quem Estilpone respondeu: “seguramente que não, conduzi uma guerra mas não me foi expoliada a virtude. Concordante Sócrates, parecer ter dado uma resposta consentânea. Quando Górgias, como penso, perguntara se porventura se julgara feliz o rei dos Persas, disse: “não sei quanto possa ser dotado de virtude e de disciplina como se nisto e não nos recursos da fortuna persistisse a felicidade.

⁵³⁹ *Lib de utilita cap. Ab amico* Todo o ouro que esteja sobre a terra ou debaixo da terra é equiparável a virtude, assim disse Platão. Convém ter presente/ciente aquele dito de Solón: e nós não havemos de trocar com eles, os recursos da fortuna, nem as aclamações e banquetes da multidão movida nem pelos prazeres nem pelo lugar cimeiro do leito junto de eunucos e concubinas e mulheres dos sátrapas. Nada deve ser apoiado/enaltecido nem tornado ilustre que provenha do que é torpe/ignóbil.

⁵⁴⁰ *De lib. Educ.* Da mesma forma que convém que o corpo não só seja incólume/de boa saúde mas também de boa aparência/feição, assim também convém que o discurso não só não seja enfraquecido mas que seja assertivo/empolado. Só se enche de louvores o que quer que seja seguro, e também se enaltece com admiração isto que implica um perigo. Tenho também a mesma opinião a respeito da disposição do espírito: não convirá ser temerário, nem inteiramente desprovido/despojado de audácia ou tímido visto que este causa o atrevimento e o outro uma servil vergonha. Assim, é apanágio das mais elevadas artes e da mais perfeita harmonia/melhor consonância em tudo levar a vida no equilíbrio/no meio termo.

mox intercedit beneuolentia et familiaritas simul atque in mutuam uitae consuetudinem transieris ad eum sane modum in ipso philosophiae uestibulo non deest insoliti quippiam quo torquere. Atqui negligenda haec sunt atque adeo non tanti aestimanda ut metu et animi deiectione mox in limine ab instituto resiliat. Sed strenue tentanda res est unaquaque recordatione dulcedinis quae blanditur tendentibus porro ac suaui facit omnia quae sunt pulchra. Veniet enim non ita multo post lux quaedam simul cum disciplina summum ingerens amorem et illecebras ad uirtutem⁵⁴¹.

Finda a transcrição e tradução do *corpus*, correspondente ao tema da *uirtus* do I e II tomos da *Collectanea*, é agora tempo de sistematizar alguns aspectos filológicos relevantes, que não só sustentam as nossas leituras filosóficas como justificam a coerência e unidade do legado epistémico destes dois autores.

Assim, como a *res* vem revestida dos *uerba*, que transmitem eficazmente a mensagem, podemos enumerar algumas características semânticas – quer a nível verbal quer nominal: o verbo *oportet* e substantivos como *temperantiam, fortitudinem, prudentia, iustitiam, decor, constantia, concordia, magnitudo* veiculam um valor e sentido morais. Estes hipónimos da virtude, são regidos por verbos de semântica própria – *refrenari, comprimi-* e mesclam-se com substantivos de natureza mais disfórica – *cupiditatis e metus*.

Podemos ainda atender à construção sintática: paralelística assindética – *oportet cupiditatis refrenari, metus comprimi, facienda prouidere, reddenda distribui* - ou ainda ao uso reiterado de pronomes quer pessoais – *nobis, sui* – quer demonstrativos – *illam, eius, hic* – ou indefinidos – *nemo* – reconhecendo, assim, uma retórica eloquente. Estas características oratórias são reconhecíveis em todas as esferas linguísticas – sintática, rítmica, léxica, semântico-pragmática - se não vejamos as seguintes estruturas anafóricas de interrogação retórica: *quid hoc est? Quid est stultius [...]?* *Quod proprium*

⁵⁴¹ *Lib de offic. Aud.* Os inícios da aprendizagem nas letras, na música e na arte revelam uma excessiva incerteza de esforço, trabalho e dificuldade, verdadeiramente ao longo do progresso paulatino todas as coisas se tornam acessíveis amáveis pela familiaridade, estas que terá conduzido/empreendido e defendido, de tal maneira que a grande benevolência depois de interceder pelo homem desconhecedor logo que a familiaridade converter-se-á num recíproco modo de vida e nesse sentido na própria iniciação da filosofia não falta algo de insólito pelo qual te verás envolvido. Todavia estas (adversidades) devem ser relegadas e não só devem ser valorizadas como não debes afastar pelo medo e rejeição/resistência do espírito a aprendizagem logo ao início mas antes intrepidamente deve ser empreendida (a aprendizagem) por intermédio de uma qualquer lembrança de regozijo/doçura que favorece/deleita aqueles que se esforçam daí em diante tornando todas as coisas que são belas também apazíveis. Encontrará uma luz não muito depois que simultaneamente com a disciplina acumulando o amor/dedicação mais sublime e os encantos no sentido da virtude.

est [...] Quid esta utem quod ab illo ratio haec exigit? Quid [...] quaeris? ou ainda a repetição do substantivo *Deus* declinável nas suas várias formas⁵⁴². Estas construções linguísticas - nos vários níveis de construção textual – deixam o leitor susceptível a efeitos mnemónicos, fundamentais numa persuasão eficaz.

A conjugação de um mesmo verbo de expressividade semântica própria - *laudare, laudamus, laudandum, lauda*⁵⁴³ - a aliteração de fonemas sibilantes – *si aeger esses, curam intermisisses et forenses sibi negotia excidissent*⁵⁴⁴- ou sons oclusivos - *totam huc conuerte mentem, huic asside, hanc cole et ceteros*⁵⁴⁵ - engrandecem o discurso e contribuem para a *amplificatio* textual.

Frei Luís de Granada escolhe a epístula senequiana (76) para fazer a apologia da *ratio perfecta hominis*, como sendo a única característica que ao mesmo tempo consegue realizar o homem, distingui-lo dos animais e aproxima-lo dos deuses. Assistimos, de seguida, à *amplificatio* do tema pela enumeração de vários *exempla* que nos convencem do seguinte: se até no meio natural cada espécie é reconhecida e avaliada pelas sua característica intrínseca também o homem nasce com a sua qualidade específica e naturalmente predisposto para a realização da virtude, do bem e da razão perfeita. Continuemos o desenvolvimento desta analogia. O homem pode igualmente ser dotado de força, de beleza, velocidade como muitos animais o são: o leão, o pavão ou os cavalos, respectivamente. Ainda no referido fragmento a repetição dos étimos *ratio* e *hominis* é constante, bem como toda a mundividência sémica, que gravita em torno deles: *perfecta, recta, consumata, beata*.

A *ratio recta ac perfecta* é assumida como sinónimo de virtude e de honestidade, plasmada no quiasmo da epístula 71: *summum bonum est, quod honestum est, [...] unum bonum est, quod honestum est* reiterada ainda na epístula 76: *haec uocantur uirtus, hoc est honestum et unicum hominis bonum*, ou ainda reforçada na epístula 120: *nihil est bonum nisi quod honestum est, quod honestum est utique bonum*. Inerente à realização da *ratio perfecta* está a *uita beata* - *nam cum sola ratio perficiat hominem, sola ratio perfecta beatum facit*- assente numa concepção praxiológica da filosofia.

Torna-se relevante sublinhar que a *ratio perfecta* é um dos conceitos estruturantes e nodais da filosofia senequina e consequentemente acarinhada por

⁵⁴² Vide *Sen. Epist* 31

⁵⁴³ Vide *Sen. Epist.* 71

⁵⁴⁴ Vide *Sen., Epis* 53.

⁵⁴⁵ *Ibidem*

Granada na sua *Collectanea*, não só porque nela impera o *logos*, princípio regulador do mundo como se converte também no próprio destino do homem.

O *Logos* senequiano aglutina várias designações: Deus, Razão, Destino, Bondade, Supremo Bem mas todas elas são imbuídas de um teor vincadamente moral e retórico-pedagógico⁵⁴⁶. Superintende o mundo, Ele é a razão perfeita, dotada de leis infalíveis, que vão cerzir a unidade e de toda a existência⁵⁴⁷. A *ratio perfecta* não pode, por isso, ser desvinculada da *uirtus* e nas sentenças seguintes aprofunda-se esse argumento: não basta uma natureza favorável para a aquisição da virtude, esta exige esforço e exercício permanentes de superação, na conquista incessante de um *animus institutus, doctus ac perductus*.

A virtude é a única entidade incorruptível, inabalável e irreversível, contudo o paradoxo expresso na sentença da epist. 99 dá conta da labilidade ontológica de tudo quanto cerca a virtude: *sciant omnia praeter uirtutem, mutare nomen, modo mala fieri, modo bona*. Aduz-se um outro argumento: a virtude é a única coisa que aproxima o homem dos deuses, uma similitude e afinidade que apenas difere no critério da longevidade.

As sentenças reforçam a *grauitas* e solenidade do tema a partir das aliteraões e assonâncias, que não só imprimem ritmo e musicalidade ao discurso como incitam efeitos mnemónicos, já referidos.

A fertilidade do *topos* e a sua inesgotabilidade de leituras nas relações que estabelece conduz-nos ao refinamento desta análise. Segue-se a reflexão *partim facilis, partim difficilis* da virtude, sob a consciência desta mesma labilidade, que torna as coisas igualmente propensas para sentidos opostos.

As interrogações retóricas que se sucedem, no excerto do *De ira* ou ainda a adjectivação precisa e incisiva – *ardua, confragosa, abrupta*⁵⁴⁸ – coloca a tónica sobre o referido aspecto penoso da virtude. Pois se há qualidades que devem ser fortificadas e exercitadas através de estímulos – *patientia, fortitudo, perseverantia* – outras há que exigem refrear os impulsos como a *temperantiam* e *mansuetudinem*. A aspectualidade verbal do conjuntivo dubitativo – *an dubium sit* - detém este sentido de incertitude

⁵⁴⁶ Cf. A.L. Motto.; J.R. Clark., *Essays on Seneca*, New York, 1993, pp. 66 e seg

⁵⁴⁷ Cf. G. Scarpato, «Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente hebraico e cristiano», in *Paideia*, 1977, pp 56 e seg.

⁵⁴⁸ Vide *de constantia sapientes*, 1.2.

quanto à conquista efectiva das qualidades, pois a sua iniciação é o mais penoso e árduo dos caminhos, *prima tamen pars saxa rupesque habet*⁵⁴⁹.

A *uirtus* só desenvolve todas as suas potencialidades quando a *intentio* é justa e recta, priorizando um único anseio: *rerum honestarum precium in ipsis positum est* (de benef. IV, c.I). Neste sentido, se o valor da virtude reside nela mesma, o nosso propósito não pode ser outro se não o de viver segundo a natureza, na senda do *exemplum* divino, enquanto modelo imperecível e perfeito. Neste processo construtivo, toda a existência está dependente da acção operante e activa de Deus que está para a matéria do universo como a alma está para o corpo humano⁵⁵⁰.

Deus modela e unifica tudo o que é disperso e confere coesão no interior e exterior da sua obra, convertendo os homens nos seus agentes⁵⁵¹. Desta forma, a interioridade e introspecção permitem ao homem aceder à razão e à sua componente divina, a alma mais não é do que a emanção da substância celeste. Entre o Homem e Deus há uma amizade por afinidade, o que os aproxima é precisamente o que o tempo não deteriora nem detém, a busca da virtude e uma alma virtuosa e elevada, a *ratio perfecta* tem como epíteto “um deus morando num corpo humano” passível de ser encontrada tanto num escravo como num cidadão. Estas designações sociais são construções arbitrárias e convencionais feitas pelo homem mas igualmente passíveis de serem derogadas por ele.

Sendo esse o nosso propósito, devemos reger-nos pela recta razão e, mais do que isso, devemos também outorgar favores aos mais desgraçados pois é essa conduta pela qual se pautam os deuses: se o sol a todos ilumina e se até o mar se abre aos piratas essa deve ser sempre a justa medida da vida: igualdade. E a justiça não passa pela procura de recompensa ou reconhecimento, pois toda e qualquer atitude virtuosa deve vir desprovida de comodidade pessoal, é inteiramente voluntária, encerrando nela o seu único e próprio valor. Assim, se o valor da virtude reside nela mesma o valor da recta e justa acção radica em fazer-se e reproduzir-se: refreando os desejos (temperança), dominando o medo (coragem), tomando as escolhas mais sensatas (prudência), assumindo a decisões acertadas (justiça).

⁵⁴⁹ Vide *de constantia sapientes*, 1.2.

⁵⁵⁰ Quem in hoc mundo locum Deus obtinet, hunc in homine animus: quod est illic materia, id in nobis corpus est. (*Sen.*, Epist. LXV).

⁵⁵¹ Totum hoc, quo continemur et unum est et Deus: et socii sumus eius et membra. (Epist. 30); Cf A. R., Bachiller «El problema de Dios sen la filosofia de Séneca», in *RFil* 24, 1965, pp 95-315.

Frei Luís de Granada escolhe para concluir o *topos* senequino, no I tomo, a antítese *manus plenas et manus puras* (Ex. Publ. Siro) para revelar o quão semelhantes podem parecer as situações sendo porém distintas e tão diametralmente opostas ao desejável. Falaciosamente, o que detém a nossa atenção e absorve os nossos esforços são questões tangíveis e que nos encham os sentidos, momentaneamente. Somos, desta forma, ludibriados e desviados do que é verdadeiramente essencial: tudo quanto seja imaterial, indefinível e insuperável - a pureza, a honestidade, a virtude.

A transição para a *uirtus* plutarquista, no tomo II, é harmoniosa e coerente de tal forma que o leitor, se estivesse desprovido da informação quanto à estrutura e organização da *Collectanea Moralis Philosophiae*, poderia, rapidamente, induzir que o *topos* se desenvolveria numa mesma sequência e continuidade lógico-argumentativas. Filologicamente e no seu revestimento formal, a ligação para o II tomo é introduzida pelo excerto do *de liberis educandis*, induzindo a mesma semântica moral da primeira epítula senequiana com o verbo *oportet*: paralelismo de construção. A mundividência associada à realização da virtude tece-se numa tríade: *natura, ratio, consuetudo* e em torno gravitam, complementarmente, ainda a *disciplina, exercitatio e meditatio*.

Se a razão se correlaciona com a instrução, os costumes, por sua vez, imbricam-se na prática. Esta analogia é plausível a partir do *exemplum* agrícola: a terra corresponde à natureza, o agricultor ao mestre e as sementes aos preceitos e ensinamentos. Os elementos, isoladamente, invalidam-se uns aos outros mas combinados e em consonância promovem a perfeição na sua plenitude.

As sentenças plutarquistas continuam na consolidação da *amplificatio*, através da enumeração de *exempla* e analogias, que reforçam a argumentação do I tomo, na sua *auctoritas* sentenciosa.

Nas sentenças acolhidas a partir do opúsculo moral *De utilitate cap. ex inimico*, acolhe-se a analogia platónica do ouro e desenvolve-se a ideia de que nem toda a quantidade existente no mundo, seria mensurável ou equiparável à grandeza e nobreza da virtude. Esta ideia de quantidade e valor do ouro, enquanto metal mais precioso do mundo, é construída pelas preposições *super* e *sub* e pelo adjectivo *uniuersum*, que apenas reforçam, subliminarmente, a importância e superioridade da virtude.

O teor pedagógico e o carácter didáctico da obra são veiculados a partir de todos estes *exempla*, da construção de comparações, metáforas e alegorias, que convidam o leitor à descoberta e interpretação da mensagem, seduzido pelo requinte e elegância da forma.

O Dominicano faz a apologia do equilíbrio e da justa medida da virtude – *virtus in medio* – apresentando o seguinte: da mesma forma que o corpo deve ser são, assim também o discurso deve ser eloquente e vigoroso e a alma não pode ser temerária, mas antes imbuída na frescura da virtude.

Encaminhando para o *terminus* do *topos* e sempre com recurso a efeitos prosódicos e ritmos assonânticos, Granada enfatiza o esforço, o sacrifício e o investimento necessários *ad virtutem*, assentes na incerteza da sua conquista pois o caminho de crescimento e superação representa ele mesmo a motivação e o fim da própria empresa. Não são pois irrelevantes nem tão pouco inócuas as palavras com que o Dominicano encerra este tema. Recuperámos o quadro de Armisen-Marchetti com o intuito de capitalizar alguns dos aspectos estruturantes da análise⁵⁵².

	Intérieur	Extérieur
Monde de la stultitia	Passions	Fortuna
Philosophia	-----	-----
Monde de la sapientia	Vertu	Natura

Importa reter, como princípio de análise, que apenas pela prática do bem e uso da razão o homem resgata e legitima a sua dimensão ético-moral, emancipando-se da sua condição precária e falível. Deus está para a matéria do universo como a alma está para o corpo humano e o homem apenas consegue aceder à verdadeira essência da alma pela razão divina, a única que o eleva de um plano individual para um universal.

O divino nasce intrínseco à essência humana, como potencial emanescendo de uma razão por se consumir. Na verdade, o indivíduo sente-se por natureza impelido ao aperfeiçoamento, no sentido de um bem maior, absoluto, total, eterno, “a passagem ao *Logos* perfeito consuma-se na medida em que a luz divina, anelada na origem do homem o ilumina⁵⁵³”.

O homem ao cultivar sabiamente as sementes divinas que nascem consigo, converte-se naquilo para o qual está destinado a ser e a alma humana torna-se assim a

⁵⁵²Mireille Armisen-Marchetti, *Sapientiae Facies – études sur les images de Sénèque*, Les Belles Lettres, Paris, 1989; da mesma autora vide ainda “La philosophie selon Sénèque: apprentissage ou révélation”, in *Révélation et Apprentissage dans les textes grecs et latins*, Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2012.

⁵⁵³Bernardo Corrêa D’Almeida, «A civilização do amor Segundo Séneca e João Evangelista», in *Brotéria: Cristianismo e Cultura*, vol. 174, Maio/Junho, 5/6, Revista Publicada pelos Jesuítas portugueses, 2012

sede do bem: *ut parem deo faciat*⁵⁵⁴. A imagem da luz, em contraposição às trevas alegoriza esse movimento dialéctico de *Logos* imperfeito a caminho da perfeição. As dialécticas proliferam na construção granadina e se compreensivelmente há forças que se digladiam é para que umas outorguem sentido às outras, pois ao mesmo tempo que se entretecem antagonica e paradoxalmente têm na sua unidade orgânica o próprio princípio funcional: vício/virtude, corpo/alma, Homem (emanação divina)/Deus(Origem), Luz/sombra, interior/exterior⁵⁵⁵.

Em suma, a alma e a *ratio perfecta* são uma emanação celeste e divina, atingível pelo labor moral e filosófico, mas no âmago deve sempre existir um princípio justo, honesto e impreterivelmente virtuoso. O Homem precisa do *exemplum* e Deus é o corolário, o paradigma da imitação⁵⁵⁶.

O edifício filosófico do (neo)estoicismo defende como um dos seus pressupostos mais nevrálgicos a progressão e a superação humanas que eleva o homem, que o ensina a aprender as virtudes desaprendendo os vícios. A perenidade e actualidade da mensagem Granadina radica na atitude proactiva na procura do que é desejado e exemplificado por Deus: respeito e amor. Este amor, à imagem de Deus, consuma-se nas realidades concretas e quotidianas: amar todos os homens mesmo os escravos e inimigos, saciar o pobre, socorrer o náufrago, ajudar os desfavorecidos.

Daqui se infere que viver segundo a *ratio perfecta* é não viver para si mesmo mas para o outro, um elo que deve ser indivisível, porque a solidariedade interliga a humanidade, fá-la crescer e potenciar-se em unidade total.

Este vislumbra-se como um fio condutor da *Collectanea* mas alargaremos estas causalidades e dependências filosófico-morais, sempre enraigada à filosofia do Pórtico. O *modus operandi* da obra granadina floresce neste anseios humanistas, na tentativa de redimensionar o homem, incitando-o a olhar para si mesmo na redescoberta da sua condição dual, consciencializado-o das suas falibilidades e fraquezas, da sua dimensão polimórfica e contraditória, da sua grandeza e da sua miséria, na sua lucidez e na sua cegueira, na sua bondade e na sua terrificante maldade, não fosse isso o que lhe confere liberdade e sobretudo a sua verdadeira humanidade.

⁵⁵⁴ O homem ascende à natureza divina (Seneca, Epist.32), tornando-se como Deus (Seneca, Epist. 58) e agindo como Deus.

⁵⁵⁵ Continuaremos a fazer a leitura da *Collectanea Moralis Philosophiae* à luz desta categoria e classificação dialéctica sugerida por F. Buisson no seu *Répertoire des Oeuvres Pédagogiques*.

⁵⁵⁶ Cf *Sen., Epist.* 10.5; 102.29; 83.1.

O tomo III da *Collectanea*: uma miscelânea de autores desde a Antiguidade ao Renascimento - uma pluralidade de vozes mas a mesma singularidade no ideal da *uirtus*.

No seguimento da análise da estrutura externa da *Collectanea Moralis Philosophiae*, e conhecidos já os vários tratados de Séneca e Plutarco acolhidos nos dois primeiros tomos, falta-nos apenas lançar um olhar sobre os autores que Frei Luís de Granada seleccionou para compor este último tomo, de natureza singular⁵⁵⁷. Distinto dos anteriores, pela diversidade e miscelânea de autores – tanto clássicos como contemporâneos - este tomo apresenta, inquestionavelmente, essa singularidade sem nunca deixar de se articular, coerentemente, com os tomos anteriores.

Destaquemos agora, numa tábua de autores da Antiguidade Clássica, as presenças mais assíduas na *Collectanea* granadina: Cícero: *De nat. Deorum; de legibus; De senectute; Tusculanae*; Aristóteles: *Rhetorica*; Plutarco: *Scripta Moralia*; Apuleio: *De Mundo*; Eusebio de Cesareia (265 c.a – 340 c.a) *Historia eclesiástica*; Diógenes Laércio: *De vita et moribus philosophorum*; M.A. Cassiodoro: *Historia Tripartita*; Valério Máximo: *Dictorum factorumque memorabilium exempla*; Dionísio: *Tiberio, Augusti vita*; Aftónio; Suetónio: *De Caesarum vita*; Heródoto: *Historiarum*; Plínio: *Naturalis historia*; Filóstrato: *de vitis sophistarum*; Aelius Lampridius: *de varia historia*; Joannes Stobaeus: *sententiae ex thesauris graecorum delectae*⁵⁵⁸

No que diz respeito a humanistas e autores coevos a Frei Luís de Granada temos, igualmente, uma lista bastante significativa a considerar⁵⁵⁹: Erasmo: *Apophthegmata; Proverbia*; Maximus: *serm.21*; Baptista Fulgosio (Campofulgus): *Factorum et dictorum memorabilium*; Nicephorus Callisto (Vincentius de Madius): *Eclesiastica Historia*; Antonio Panormita (Antonius Beccadelli): *De dictis et factis Alphonsi regi (1455)*; Guido Bituriensis; Filippo Beroaldo (1453-1505): *Opusculum de terrae motu*; Bruso; Antonius: *Melis*; Aeneas Silvio Piccolomini(Pius II): *Comentarium; Comenta de reb. Gest. Alphonsi; De dict.Sigism et Frederici imper*; Adrianus Barlandus (1486-1538); Prisciano; Iouianus Pontanus (1426-1503): *De liberalitate*; Ambrosius Aurelius

⁵⁵⁷ O quadro em anexo sistematiza a presença e a relevância de cada autor na *Collectanea Moralis Philosophiae*.

⁵⁵⁸ Livro pertencente ao espólio da Biblioteca Geral com a cota RB -40-8

⁵⁵⁹ Vide *Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Humanists and the world of Classical Scholarship in Italy 1300-1800*, Mario Emilio Cosenza (ed), G.K.Hall & Co, Boston, Massachusetts, 1962. Autores como Maximus (serm.21), Bruso, Antonius (Melis) não nos foi possível identificá-los nem entre os autores clássicos nem entre os medievais e humanistas.

Theodosius Macrobius: *Saturnalia*; Lodovicus Vopiscus: *Aurelio*; Aelius Spartianus: *Historiae Augustae scriptores VI*⁵⁶⁰ (*Aelius Spartianus, Vulc. Gallicanus, Julius Capitolinus, Aelius Lampridius, Flavius Vopiscus*); Jacobi Spiegel: *Scholia*; Jerónimo Osório; Francesco Patrizi Senensis; Rodolfo Agricola: *de inventione*; Ioannes Baptista Egnatius⁵⁶¹.

Por uma questão de coerência metodológica e na continuidade desta nossa linha de análise, torna-se agora oportuno transcrever, traduzir e analisar o *corpus* respectivo à *uirtus*, neste III tomo, finalizando o estudo deste *topos*, em toda a *Collectanea*.

Se anteriormente referimos a representatividade dos vícios e virtudes, na *secunda classis* dos I e II tomos, podemos, agora, completar a informação, no que se refere ao último tomo.

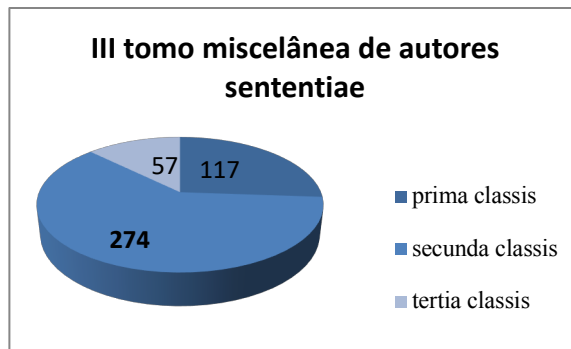
A *uirtus* que começámos a analisar, no I e II tomos, dedicados respectivamente a Séneca e Plutarco - vai converter-se num princípio regulador e operativo da leitura da *Collectanea Moralis Philosophiae*. Isto porque, comportando esta última parte da obra (III tomo) uma miscelânea de autores, que trata maioritariamente dos vícios e das virtudes, confirma-se e conclui-se a centralidade da *uirtus* ao longo de toda a obra⁵⁶².

Em última análise, esta chave de leitura permite-nos fazer o levantamento e análise de vários hipónimos referentes às virtudes/vícios - tão ao gosto da pedagogia retórica do Renascimento – e desta forma consolidar e validar a definição de F. Buisson quando classifica a *Collectanea* como uma obra de Dialéctica.

⁵⁶⁰ Presente no espólio da Biblioteca Joanina da Universidade de Coimbra, com a referida cota: 1-8-10-145 (vol1), 1-8-10-146 (vol2)

⁵⁶¹ Muitos destes autores, acolhidos por Granada, são apresentados na sua biografia e obra em Nair de Nazaré Castro Soares, *O Príncipe Ideal no Século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Instituto Nacional de Investigação Científica, Coimbra, 1994, p. 99-188.

⁵⁶² A *uirtus* como *topos* abre a *secunda classis* dos I, II e III tomos. Esta *secunda classis* é reservada ao estudo dos vícios e das virtudes, como Granada explica na “Carta Introdutória”. Esta dialéctica vícios/virtudes ilumina toda a análise da estrutura interna da *Collectanea*. No III tomo, esta dialéctica assume um maior relevo na medida em que motiva 274 *sententiae*, correspondendo a 61% do III tomo. Pode observar-se no gráfico acima apresentado que a prima classis do III tomo congrega 117 *sententiae* (26%) e a tertia classis 57 *sententiae* (13%). Vide Index da *Collectanea Moralis Philosophiae*. (p 131-138)



É este o *corpus* do *topos* da *uirtus* que abre a *secunda classis* do III tomo:

*Diogenes dicebat, homines summa cura, quae faciunt ad uiuendum, perquirere, sed quae ad bene uiuendum conducant, nihili pendere et negligere. Isocrates rhetor uidens ex discipulis quendam agri sui colendi studiosum, ceterum in exornandis moribus desinem, uide, inquit, ne agrum mitiorem cultioremque faciens, tu incultus animo ac agrestis prorsus euadas*⁵⁶³. *Lampis negociator interrogatus quomodo sibi parasset diuitias: magnas, inquit; haud difficulter exiguas uero, cum labore ac tarde. Sentiens initio paulatim magnasque uigilantia corradi pecuniam, ceterum parata iam ingenti sorte, facile esse amplis lucris ditescere*⁵⁶⁴. *Hoc dictum ad uirtutis studium traduci recte potest, quae initio quidem paulo difficilior, hac uero difficultate superata, ad cetera omnia facilis aditus est. Diogenes bonos uiros dicebat esse deorum simulachra. Deorum autem, cum sint optimi natura, proprium est benefacere omnibus, nocere nemini*⁵⁶⁵. *Arsitippus interrogatus quid esset admirandum in uita? Vir probus et moderatus, respondit, quoniam etsi multos improbos agat, non tamen peruertitur*⁵⁶⁶. *Alphonsus aragonum rex, audiens ab agricultoribus mala punica, quae natura acria essent, arte et diligentia fieri dulcia, cur non etiam nos, inquit, ciues et populares nostros ingenio malo prauoque praeditos, industria et labore meliores reddimus? Innuit*

⁵⁶³ J. Stobaeus: “Diógenes dizia que os homens informam-se com grande diligência do que é preciso para irem vivendo, contudo o que é necessário para ter uma vida honrada desmerecem e descuidam. Isócrates o orador, ao ver um dos seus discípulos empenhado em cultivar o campo, mas ocioso em munir-se de boas práticas disse: « não penses que por haver um campo fértil chega para deixares um espírito selvagem».

⁵⁶⁴ Plut., *Moralia*: Ao perguntarem ao comerciante Lampio de que modo adquirira as suas riquezas, respondeu: «com facilidade quando já eram muitas, mas quando ainda eram poucas no início com esforço e lentamente». O dinheiro vai-se ganhando a pouco e pouco e com grande esforço, uma vez adquirido é fácil despertar e enriquecer com maiores ganâncias.

⁵⁶⁵ D. Laercio: “Estas palavras podem aplicar-se adequadamente à virtude pois esta no seu início é algo difícil mas uma vez superada empreende tudo com facilidade. Diógenes dizia que os homens de bem são imagens dos deuses. E dos deuses (atendendo a que são por natureza ótimos) é próprio fazer o bem a todos e não enganar ninguém.”

⁵⁶⁶ J. Stobaeus: “Ao perguntarem a Aristipo o que haveria de admirar mais na vida, respondeu que um homem bom e moderado, pois mesmo que viva entre outros impróbios não se deixa influenciar.”

*autem populi mores uix esse tam prauos, quin rite gubernantis studio, labore, et industria meliores reddi queant*⁵⁶⁷. *Agathocles figulo patre natus fuit. Is uero cum Sicilia potitus esset, rexque declaratus, solitus est in mensa fictilia pocula iuxta aurea ponere, eaque iuuenibus ostendens dicere, cum antea talia fecerim (commonstratis fictilibus) nunc per uigilantiam ac fortitudinem talia facio, commonstrans aurea. Non pudivit pristinae fortunae, sed gloriosus existimavit regnum uirtute partum, quam si haereditate obuenuisset. Nam regem nasci, nihil magni est, at regno dignum se praestitisse, maximum est*⁵⁶⁸. *Antisthenes dicebat, uirtutem esse armaturam, quae detrahi non posset. Ensis enim et clypeus excutiuntur, sapiens autem ac uirtute praeditus nunquam non armatus est, eoque uinci non potest. Idem dicebat uirum iustum pluris faciendum quam cognatum. Arctiora enim sunt uincula uirtutis, quam sanguinis. Et omnis bonus bono proximo cognatus est, propter animorum similitudinem.* Diogenes quoniam Cincus erat, canis dictus est, et hoc uitae genus a multis laudabatur, nemo tamen imitabatur. Itaque dicere solitus est, se canem esse laudantium, sed laudatorum neminem cum laudato cane audere uenatum ire⁵⁶⁹. Socrates cum aliquando in colloquium cum Theodata meretrice ormosissima uenisset, ad Socratem dixisse meretrix fertur: ego quidem, o Socrates, multum tibi praesto. Nam cum tu neminem ex meis a me possis abalienare, ego, cum libitum est, tuos omnes a te uoco. Cui respondit Socrates: non mirum quidem est hoc. Tu siquidem ad decliuem tramitem omnes rapis, ego uero ad uirtutem cogo, ad quam arduus, et plerique insolitus est ascensus. *Alphonsus, aragonum rex, percontatus a suis, cur sine satellitibus saepenumero incederet, se innocentiae associatum incedere respondit. Innuit autem rex prudentissimus, eum demum bene munitum esse ab iniuria, qui propriam innocentiam habet comitem, eos uero nullibi esse tutos, qui male sibi conscii, etiam pericula sibi*

⁵⁶⁷Panormita: “Afonso de Aragão, ouvindo dos agricultores a explicação de que as romãs, por natureza ásperas, se convertem em brandas e doces por intermédio de técnicas e cuidados, comenta: «por que razão não nos tornamos melhores através do esforço e empenho para com os nossos cidadãos do povo que estão providos de uma má e perversa natureza?» Mostra, assim, que até os costumes mais degenerados do povo podem ser convertidos e transformados com o esforço e empenho do governante.

⁵⁶⁸Plut. *Moralia*: Agatocles foi filho de pai oleiro, tentou apoderar-se da Sicília e fazer-se rei. Colocou à sua mesa um copo de argila e outro de ouro e ensinando aos jovens afirmava: antes tinha destas coisas, mostrando o copo de argila, agora por meu esforço e mérito tenho destas, apontando para o de ouro. Não se envergonha da sua anterior sorte mas antes se considera orgulhoso pelo reino adquirido pelo seu valor. «Nascer rei em si nada vale, é antes mais importante dar provas de se ser digno de um reino.»

⁵⁶⁹D. Laercio: Antisthenes dizia que a virtude é uma armadura que não se pode tirar. A espada e o escudo podem ser retirados mas o sábio provido de alguma virtude está sempre armado e não pode ser vencido. Este dizia ainda que o homem deve comportar-se como uma pessoa justa com a maior parte das pessoas mais ainda do que com um familiar. De facto, os vínculos da virtude são mais estreitos que os de sangue. Todo o homem de bem é parente de todo o homem semelhante em carácter.

*fingunt, ubi plane nulla sunt*⁵⁷⁰. Zeno cum ascenderet in theatrum, cithara canente Amoebeo, uersus ad discipulos dixit: *eamus ut pernoscamus quam uocem, quemque concentrum adant intestina, nerui, ligna, et ossa, quibus adest tractatio, numerus, et ordo. Quod si in rebus inanimis tantum ualent illa, quanto plus ualebunt, si in omni hominis uita seruentur*⁵⁷¹.

Intentio in opere uirtutis

Plato Atheniensis, cum a Dionisio fastidiretur, poposcit congrederi copiam, ea data, hunc in modum disseruit. Si quem sentires in Siciliam appulisse hoc animo, ut tibi malefaceret, qui tamen non data oportunitate, nihil mali faceret, na hunc impune dimitteres? Cum Dionisius respondisset, nequaquam o Plato. Oportet enim hostium non facta solum, uerum et animi popositum ulcisci. Plato subiecit. Tum si quis tibi bene uolens uenisset in Siciliam, ut tibi boni quippiam adferret, non faciat autem, destitutus occasione, num par esset hunca nulla relata gratia contemptum abiicere? Dionisio percontante quis esset ille? Aeschines, inquit, uir morum sanctimonia cum quouis amicorum Socratis conferendum, et qui possit dicendo meliores reddere, cum quibus habeat consuetudinem. Is cum multum maris emensus adnauigarit, ut suam philosophiam tibi impertiret, hactenus neglectus est. Haec tam commoda oratio effecit, ut rex et Platonem, cui prius erat infensior, amplecteretur, et Aeschinem splendide magnificeque tractaret. *Hoc exemplo liquet, intentionem propositumque in omni opere siue bono siue malo maxime spectandam esse, siue probare aliquid, siue improbare uelis*⁵⁷².

⁵⁷⁰ Panormita: Afonso de Aragão questionado pelos seus porque razão caminhava sem escolta, respondeu que caminha a par da inocência. Esclarece que está protegido do mal por ter a sua própria integridade como companheira, em nenhum lugar está seguro aquele que consciente da sua maldade vê perigos onde não os há.

⁵⁷¹D.Laércio: Zenão, entrando no teatro quando Amedeu estava tocando citara, voltou-se para os seus discípulos e disse: vamos conhecer a voz e a harmonia que provém do interior da madeira que nos enleva para o ritmo e estilo. Note-se que se assim é algo tão eficaz, a partir de algo que é inanimado, então imagine-se numa vida inteira do homem.

⁵⁷²D.Laércio: [...] Através deste exemplo revela-se a importância de se olhar para a intenção e o propósito de toda a obra, seja ele bom ou mau, aprovável ou reprovável.

Virtutis modus, uidelicet ut recte quae recta sunt exequamur

Rusticus quidam, uidens ad regem Artaxerxem uaria deferri donaria, nec aliud habens quod largiretur, utraque caua manu haustum a próximo flumine aquam, illi obtuli uultu alacri. Rex laetatus, iussit illi dari phialam auream, ac mille daricis donauit. Hoc exemplo colligere possumus, non modo uirtutis opus, sed multo magis operantes animum et alacritatem a Deo probari, qui hilarem datorem diligit. Sic uiduae duo aera minuta plusquam ingentia diuitum munera grata habuit⁵⁷³. Pambus, cum apud Athanasium esset Alexandriae, et uideret mulierem theatralem, fleuit, et interrogatus a praesentibus quare fleret, duae, inquit, res me mouent, una, quae est illius perditio, altera uero, quod ego non tantum studeo placere Deo, quantum haec, ut turpibus placere possit hominibus.

⁵⁷³ Plutarco, *Moralia*: Um certo campesino, vendo oferecerem ao rei Artaxerxes variados presentes, não tinha outra coisa para lhe dar se não um rosto alegre e água extraída de um rio próximo. O rei feliz mandou dar-lhe uma vasilha de ouro juntamente com mil moedas. Com este exemplo podemos induzir que não só a obra da virtude mas principalmente a alegria das nossas acções são aprovadas aos olhos de Deus, que zela pelo oferente genuíno. Assim valoriza mais duas moedas de uma pobre do que as riquezas dos ricos.

ESTRUTURA INTERNA DA OBRA: A DIALÉCTICA COMO FIO CONDUTOR DO TRATADO DE FILOSOFIA MORAL

A *uirtus* é um *topos* estruturante e nodal em toda a obra granadina, pela fertilidade filosófica, pela polissemia e articulação com outros conceitos e pela complexidade filológica. F. Buisson no seu *Répertoire des Ouvrages Pédagogiques* classifica esta obra granadina como uma obra de Dialéctica e Filosofia. Impera, agora, a questão sobre qual terá sido o critério na ordenação dos restantes *themata*, além da *uirtus* e seus hipónimos, já que na “Carta Introdutória” o autor apenas assume não ter seguido uma ordem alfabética para que a arbitrariedade linguística não distanciasse a natureza e afinidade filosófico-moral⁵⁷⁴.

Assim, sob o pórtico do edifício estóico, com a afinação de Buisson, e com as coordenadas introdutórias de Granada fizemos um mapeamento de todos os *topoi*, libertando-os do espartilho da divisão ternária em tomos e em classes, na tentativa de aproximar e tipificar os vários elementos, a partir das suas afinidades epistémicas.

Estabelecemos, assim, a referida taxonomia dos elementos:

Binómios dialécticos ou agónicos

Com a mesma raiz etimológica	Com diferente raiz etimológica
Nobiles/ignobiles	Virtus/peccatum
Fama/Infamia	Magnanimitas/pusillanimitas
Prudentia/Imprudencia	Virtus/Vitium
Iustitia/ iniustitia	Timor/audacia
Gratitudo/Ingratitudo	Inertia/diligentia
Sobrietas/ebrietas	Auaritia/prodigalitas
Patientia/Impatientia	Pulchritudo/deformitas
Temperantia/Intemperantia	Mansuetudo/ira
Spes/desperatio	Abstinentia/gula
Constantia/inconstantia	Vita/mors
Incipientium status/proficientium status	Dominus/seruus
Obedientia/inobedientia	Vir/Vxor
Benevolentia/malevolentia	Luxus/ abstinentia
Curiositas probanda et improbanda	Tranquillitas animi/inquietudo animi
	Homo/mulier

⁵⁷⁴ No *Index Rerum Granatensis* (Ludovicus) [Louis de Grenade] aparece referenciado nas obras de “Dialectique et Philosophie”, vide p.333 in F.Buisson, *Répertoire des ouvrages pédagogiques du XVI siècle*, Nieuwoop, B.De Graaf, Paris 1968.

Binómios de *consecutio*

Pater/filius
Doctor/auditor
Rex/princeps
Iudex/magistratus
Adolescentia/senectus
Admonitio/castigatio
Vitium/peccatum
Deus/Christus
Pueritia/adolescentia
Magister/discipulus

Binómios contíguos

Com a mesma raiz etimológica	Com diferente raiz etimológica
Prosperitas/prosperitatis	Gloria/honor
Senectus/senex	Parsimonia/frugalitas
Potentes/potentia	Pudor/verecúndia
Sapiens/sapientia	Pax/concordia
Nobiles/nobilitas	Sacrificium/oblatio
Amicitia/amicus	Castitas/coelibatus
Diuitiae/diuites	Otium/Inertia
Amicitia/amicus	Exemplum/imitatio
Misericordia/eleemosina	Voluptas/dilitiae
	Aduersitas/tribulatio
	Temperantia/perseverantia
	Labor/industria
	Voluptas/luxus
	Frugalitas/parsimonia
	Superbia/ambitio
	Lectio/exercitatio
	Detractio/mendacium
	Anima/affectus
	Secretum/silentium
	Fides/credulitas
	Detractio/maledicentia
	Oratio/contemplatio
	Crudelitas/mendacium

	Liberalitas/beneficentia
	Seditio/factio
	Admonitio/castigatio
	Contumelia/convitium
	Clementia/mansuetudo
	Otium/inertia
	Usura/foenus

Antes ainda de prosseguir com o desenvolvimento da análise da estrutura interna, compete-nos dizer que esta tipificação dos *themata*, até aqui apresentada, corresponde a uma leitura possível, legitimidade pela argumentação que temos vindo a tecer. Como toda e qualquer obra literária, a *Collectanea* é fértil e oferece uma inesgotabilidade de aborgadens. Assim, a juntar a estes três grandes grupos encontramos um quarto, que deterá agora a nossa atenção, de forma mais minuciosa. Se acreditamos ser esta leitura dialéctica uma abordagem sustentada e coerente, reforçamos as nossas convicções no reconhecimento de sete binómios, integrantes de um quarto grupo a que chamaremos de axiológico. A nossa designação é subjectiva e arbitrária, contruída a partir da natureza dos conceitos, que se revelam tão contíguos quanto antitéticos: *bona & mala, vera & falsa*.

Estas forças digladiam-se de forma bastante circunscrita em sete *topoi* matriciais da nossa matriz filosófica: *amicitia, gloria, libertas, tranquillitas, felicitas, virtus, conscientia*. A transcrição e tradução integral dos *topoi* visam duas pedras de toque: definir os conceitos e dirimir os contornos limístrofes dos mesmos.

OS BINÓMIOS AXIOLÓGICOS *BONA & MALA* E *VERA & FALSA* PROJECTADOS NOS SETE CONEITOS MATRICIAIS: *AMICITIA*, *GLORIA*, *LIBERTAS*, *TRANQVILLITAS*, *FELICITAS*, *VIRTVS*, *CONSCIENTIA*

Amicitia vera et falsa⁵⁷⁵

Neminem tam alte secunda posuerunt ut non illi eo magis amicus desit quia nihil absit. Si aliquem amicum existimas cui non tantundem credis quantum tibi uehementer erras et non satis nostri uim uerae amicitiae. Tu omnia cum amico delibera sed de ipso prius. Post amicitiam credendum est ante amicitiam iudicandum. Isti uero praepostere officia permiscent, qui contra praecepta Theophrasti cum amauerint iudicant et non amant cum iudicauerint. Diu cogita an tibi in amicitiam aliquis recipiendus sit cum placuerit fieri toto illum pectore admite tam audacter cum illo loquere quam tecum. Tu quidem ita uiue ut nihil committas nisi quod committere etiam inimico tuo possis. Fidelem si putaueris facies. Nam multi fallere docuerunt dum timent falli et illi ius peccandi suspicando fecerunt. Sapiens etiam si contentus est se tamen habere amicum uult si ob nihil aliud ut exerceat amicitiam ne tam magna uirtus iaceat non ob hoc quod Epicurus dicebat ut habeat qui sibi aegro assideat, succurrat in uincula coniecto uel inopi sed ut habeat aliquem cui ipse aegro assideat quem ipse circumuentum hostili custodia liberet. Qui se spectat et propter hoc ad amicitiam uenit male cogitat quemadmodum cepit sic desinet. Parauit amicum aduersus uincula laturum opem cum primum crepuerit catena discedet. Hae sunt amicitiae quas temporarias populus appellat. Quae causa utilitatis assumpta est tandiu placebit quandiu utilis fuerit. Hac re florentes amicorum turba circum sedet circa euersos ingens solitudo est et inde amici fugiunt, ubi probantur ideo tot nefaria exempla sunt aliorum metu relinquentium aliorum metu prodentium. Necessesse est ut initia inter se et exitus congruant. Qui amicus esse cepit quia expedit placebit ei aliquod pretium contra amicitiam si ullum in ulla placeat pretium praeter ipsam. In quid igitur amicum paro? Vt habeam pro quo mori possim ut habeam quem in exilium sequar cuius me morti opponam et impendam. Ista quam tu describis negotiatio est non

⁵⁷⁵ Para melhor se ajuizar sobre a estrutura interna vide a seguinte *dispositio* dos *themata*:

Topos da *amicitia* presente no I e II tomos

Topos da *gloria* presente no I tomo

Topos da *libertas* presente no I e III tomos

Topos da *tranquillitas* no I tomo

Topos da *felicitas* presente no I e II tomo

Topos da *uirtus* presente no I, II e III tomos mas apenas no III tomo se associa à dialéctica *vera et falsa*.

Topos da *conscientia* presente no I, II e III tomos.

amicitia quae ad commodum accedit quae quid consecutura sit spectat. Mihi amicorum defunctorum cogitatio dulcis ac blanda est habui enim illos tanquam amissurus amisi tanquam habeam. Fac ergo mi Lucili quod tuam aequitatem decet. Desine beneficium naturae male interpretari abstulit se dedit. Haec tibi scribo is qui Anneum Serenum charissimum mihi tam immodice fleui ut (quod minime uellem) inter exempla sim eorum quos dolor uicit hodie tamen factum meum damno et intelligo maximam mihi causam sic lugendi fuisse, quod nunquam cogitaueram mori eum ante me posse. Hoc unum mihi occorrebat minorem esse et multo minorem tanquam ordinem fata seruarent. Cogitemus ergo Lucili charissime cito nos eo peruenturos quo illum peruenisse meremus. Et fortasse (si modo sapientium uera fama est recipitque nos locus aliquis) quem putamus perisse praemissus est.

Amicum perdidit. Alium quaere et ibi eum quaeras ubi inuenire possis. Quaere inter liberales artes inter honesta et recta officia quaere in laboribus. Ad mensam ista res non quaeritur quaere aliquem frugi. Perdidit amicum. Fortem animum habe si unum erubescere si unicum quid tu in tanta tempestate ad unam anchoram stabas? Nihil aequè oblectauerit animum quam amicitia fidelis. Quantum bonum est ubi sunt praeparata pectora in quae tuto secretum omne descendat quorum conscientiam minus quam tuam timeas quorum sermo sollicitudinem leniat, sententia consilium expediat hilaritas tristitiam dissipet conspectus ipse delectet? Quos scilicet uacuos (quantum fieri poterit) a cupiditatibus eligamus. Serpunt enim uitia et in proximum quemque transiliunt et contactu nocent. Amicos res optimae parant aduersae probant. Coniunctio animi maxima est cognatio. Nulla pusilla domus quae multos recipit amicos. Succurre paupertati amicorum imo potius occorre. Secrete amicos admone lauda palam. Talem diligentiam exhibe in amicitias comparandis, ne incipias amare quem deinceps possis odisse. Turpius nihil est quam cum eo bellum gerere cum quo familiariter uixeris. Ita amicum habeat posse ut fieri inimicum putes⁵⁷⁶.

⁵⁷⁶ I tomo, prima classis: Os acontecimentos favoráveis não privaram ninguém daquilo que de mais elevado pode haver, um amigo, e só assim nada faltará. Se estimas um qualquer amigo, em quem não crês tanto quanto acreditas em ti mesmo, erras veementemente: e nada sabes sobre a força da verdadeira amizade. Tu delibera/ajuíza sobre todos os assuntos com um amigo mas primeiro acerca dele próprio. Depois da amizade deve-se confiar mas antes deve-se ponderar. Alguns confundem as acções invertendo-as, os mesmos que contra os preceitos de Teófrasto julgam depois de terem amado e não amam depois de terem julgado. Pondera longamente se porventura alguém deve ser acolhido para o teu seio de amizade: quando te tiver agradado admite assumi-lo (como amigo) com toda a convicção e com audácia/confiança e partilha com ele tanto quanto contigo mesmo. Vive convictamente desta forma para que nada empreendas a não ser aquilo que tu próprio farias por um inimigo. Fá-lo-ás se te tiveres considerado fiel. Na verdade, muitos ensinaram a enganar enquanto/quando temem ser enganados e pelo direito de enganar promovem/legitimam suspeições. Sábio é aquele que se contenta consigo mesmo o que não invalida de

Impendio celebramus iuuenis illius apud Menandrum insigne elogium Praeclarum ait aestimes optimum quemque uirum cui amici contigit etiam umbra. Causae autem complures impediunt ueram amicitiam tum uero potissimum plurimum amicorum appetentia quae non aliter ac parum honestis contingit mulieribus crebro atque multorum complexui patentibus primi amorem dum retinere non potest facile contemnit et abiicit. Sic nouitatis studium et animi inconstantia inconsulto aliud alio commutans nos semper ad recentiora pertrahit ut noua subinde meditemur initia eaque relinquamus

quer ter um amigo, se não for por outra motivação qualquer pelo menos que seja para exercitar a amizade. Que não se desmereça tão grande virtude, não obstante daquilo que Epicuro defendia: que se tenha alguém para assistir à sua doença, para socorrer pelos laços de amizade numa qualquer vicissitude e na pobreza, mas principalmente que se tenha alguém a quem o próprio assiste na indigência e se liberta da custódia hostil envolvente. Aquele que se volta para si mesmo e é dessa forma que se mostra para a amizade procede mal porque do mesmo modo que começa assim também acaba. Encontrou um amigo que o há-de conduzir com uma postura contra as restrições/limitações mas quando soarem os alarmes/perigos afastar-se-á. Estas são as amizades a que o povo chama de temporárias. Esta motivação de utilidade, como assim é assumida, agradará tanto tempo enquanto se tornar útil. Por essa razão, a turba permanece em torno de amigos prestigiantes, e em torno dos despojados apenas está uma enorme solidão, os amigos fogem desse lugar onde são julgados. Por esse motivo é que existem tão numerosos exemplos abomináveis/ímpios de uns que abandonam por medo, de outros que fogem igualmente por medo. É necessário que o início e o fim sejam congruentes/coerentes entre si, por isso aquele que se torna amigo para obter algum tipo de vantagem superior à amizade, nenhum outro valor o agrada excepto esse mesmo. Por que razão procuro um amigo? Para que tenha motivo pelo qual possa morrer, para que tenha alguém a quem socorrer em auxílio, a cuja morte me oponha e impeça. Esta que tu descreves é um negócio e não a amizade que surge/acontece para comodidade e que procura algo para se realizar/concretizar. A lembrança dos meus amigos defuntos é branda e doce, na verdade tive-os da mesma maneira como haveria de os perder e perdi da mesma forma que os tive. Procede portanto, meu Lucílio, para que te seja conveniente a tua equidade/equilíbrio. Releva um benefício da natureza considerando-o prejudicial porque se tirou é porque anteriormente já o havia dado. Estas considerações que aqui te escrevo a mim também aplico, aquele que tão copiosamente chorei, meu tão querido Eneo Sereno, ainda que o tivesse querido minimizar, mas porque estou entre os exemplos daqueles a quem a dor vence: percebo agora que o meu sofrimento, proveniente da perda, era para mim maior por lamentar que assim tenha sido pois nunca pensara que ele poderia morrer antes de mim. Acorria-me apenas isto: sendo eu menor que o destino/circunstâncias preservassem desta forma a ordem que segue do maior para o menor. Pensemos por isso, meu queridíssimo Lucílio, que rapidamente haveremos de ser atingidos por algo que lamentaremos ter chegado. Acaso/talvez (se de algum modo é próprio dos sábios uma verdadeira glória, algum lugar haverá para nos receber) convençamo-nos apenas de que foi enviado antecipadamente para quem já partiu. Perdi um amigo. Procura outro mas procura-o onde o possas (verdadeiramente) encontrar. Procura entre as artes liberais e entre as coisas honestas e os justos ofícios, procura entre aqueles que trabalham. Esta amizade não se encontra em torno de mesa mas junto a algo frugal. Perdi um amigo. Que tenhas o espírito intemerato/forte: envergonhas-te por ter um único mas com uma única âncora também te manténs firme no meio de tamanha tempestade. Nada terá deleitado de igual forma a alma como uma amizade fiel. Quão bom é quando os espíritos estão preparados para que neles se guarde um qualquer segredo, entre os quais temes menos do que à tua própria consciência, dos quais a palavra ameniza a inquietação, a opinião favorece a deliberação, a alegria dissipa a tristeza e mesmo circunspecto o próprio se deleita com ele mesmo? Seguramente iremos eleger aqueles que forem livres de ambições (tanto quanto isso possa ser possível). Os vícios proliferam e contagiam quem está próximo pois prejudicam pelo contacto. As situações afortunadas promovem os amigos, mas as adversas colocam-nos à prova. A familiaridade é a maior conexão do espírito. Nenhuma casa que receba amigos é pusilânime. Socorre a pobreza dos amigos ou melhor ainda, ocorre para ela. Louva/elogia os amigos publicamente e adverte-os secretamente. Exibe tal diligência aos teus amigos já estabelecidos mas não comesces a amar quem de seguida possas vir a odiar. Nada há mais torpe do que quando conduzes para uma discórdia alguém com quem viveste familiarmente/intimamente. Por isso que tenhas um amigo que julgues não poder tornar-se um inimigo.

imperfecta nouam familiaritatem et gratiam nunc cum illo ineamus mox cum alio ob praeteritos amicos atque neglectos nullo amore penitus nobiscum perdurante. Numisma ad amicos comparandos idoneum est sola benevolentia propensusque in alterum amor uirtuti coniunctus. Quibus profecto rebus natura nihil possidet rarius. Vt recte hinc consequatur ardentius amare amarique haud quaquam inueniri posse in turba. Verum quemadmodum fluuuii in multos deducti riuos, lentiolem habent cursum ita uehemens amor in multos dispersus haud dubie marcessit. Ea certe est ratio quibus animantibus unicum tribuit fetum eis amorem indiderit uehementiorem. Quidam felices praedicant quibus agmen immensum contigit amicorum sed longe falluntur opinione. Quippe si popinas principum multis cupediis instructas intrent uidebunt item multa muscarum examina nidore illuc attracta et quemadmodum illo cessante mox omnes auolant ita si istis spes desit quaestus dispeream si non protinus aulae frequentia in ipsissimam uertatur solitudinem. Non igitur aestimes illos amicos, qui solum spectant lucrum quando omnium isthuc est postremum uera atque absoluta amicitia tria potissimum requirente uirtutem uelut rem honestam familiaritatem uitaeque dulcem consuetudinem ceu uoluptatem et utilitatem tanquam rem apprime necessariam. Primum igitur ad diligendos amicos iudicio est opus. Amittendi enim facultas ac perdendi amicum displicentem non tam in procliui est ut admittendi. Perinde enim atque cibum noxium et pestilentem retinere non audes ueritus ne te corrumpat nec eiicere potes sine molestia iam bili permixtum sic malum amicum si habes laederis sin reiicis per uim et amarulentiam, non aliter atque choleram summo dolore euomis. Decet igitur ut non facile amicos quoscunque obuios complectamur nec eos mox in amicitiam recipiamus qui nos studio prosequuntur sed dignos amicitia summo magis studio prosequamur. Non enim protinus eligendum est quicquid se sponte offert quando rubum spinasque nos complectentes ac sedulo prosequentes discutimus ut recta ad uitam aut oleam contendamus. Atque eum in modum minime est ex re nostra ut mox illis pareamus qui facile nos colunt et obseruant sed refert portius ut ita nos comparemus quo boni uiri ac frugi colant atque obseruent. Itaque ut Zeuxis pictor quaerentibus cur tardius longoque tempore pingeret respondit Ego longo tempore haud dubie pingo id est aeternitati. Sic perpetuam amicitiam conflare non licet nisi longa uitae consuetudine exactoque iudicio. Si quis omnium simul cupiat esse amicus sufficere non potest cunctis debito officio dum hic gerit magistratum ille eundem ambit alius suscipit. Vt ne dicam quam sit absurdum eodem tempore a diuersis ad diuersa uocatum singulorum desideriis uelle respondere. Amicitia ergo in multos dissecta urbi similis est, diuersis sacrificiis refertae aliis ad

*iucundam celebritatem aliis ad planctum appositis. Impossibile autem est omnes
prosequi officio neminem plane inuerbanum. Vt hoc insuper addam quod uni inseruiens
multis aliis praeteritis infensos nimirum illos tibi feceris. Nemo enim tui amans aequo
tulerit animo si uideat se abs te negligi. Quanquam in excusanda desidia huiusmodi et
negligentia circa amicos quo minus nobis succenseant praestiterit simpliciter dixisse.
Exciderat animo obliuio me huius rei ceperat quam si dicas in ius uocato tibi aduocatus
non fui alterius amici causae tum patrocinator. Item non acceperam te laborare febri
amicos fouens alios et circa illorum incommoda occupatus causam enim negligentiae
praetextans in alios diligentiam querimonia non lenientis sed potius reddideris
asperiores. Musica in cantu et organis argute quidem concors est, ex acutis mediis et
grauibus modis quanquam sint dissimiles. Porro amicitia nihil recipit nisi existat simile.
Eadem enim firma amicitia est non aliter ac una anima in multis corporibus aequabili
ratione consistens. Quis igitur est ille tam uariabilis homo nunquam sibi constans, qui
mutetur in horas et quemlibet referat moribus cuiuslibet se se aptet similisque reddatur?
et non magis ridiculum se praebeat uel Theonidis censura qui sic ait Vt Polipus petrae
faciem mentitur inhaerens,*

Sic mentem uariat subdolos arte noua.

*Polipi autem subita commutatio non pertingit ad corporis penetralia sed contenta est
sola superficie accedentium duntaxat culis imponens quo facilius possit elabi. At longe
aliam desiderat amicitia in qua eosdem exprimas mores pares affectus et sermones
similia studia, eademque fugias et sequaris oportet. Protei uero illius fabulosa
commutatio alia erat multifariam enim uertebatur praestigiis cum formam certam
haberet ac propriam. Talis nimirum fies, si libeat cum literarum studiosos libros
euoluere cum palaesticis colluctari cum uenandi cupidis feras persequi cum
potatoribus inebriari et cum ambitiosis magistratum ambire. Postremo sicut maxime
informem Phisici nudamque substantiam esse praedicant materiam primam in omnes
formas mutari solitam adeo ut modo ardeat, mox aquae liquorem se uertat iam
euanescat in auram et protinus concreseat in solidum corpus ita in multos diffusa
amicitia animum subiicit uariis affectibus uersipellem facit hominem subdolum et
uarium maleque moratum. Atqui amicitia mores exposcit minime lubricos sed firmos et
perpetuo tenore sibi constantes eundem amat locum et eandem uitae societatem quae*

*causa multo omnium potissima est cur tam rara auis sit inuentique difficilis constans amicus*⁵⁷⁷.

⁵⁷⁷ II tomo, secunda classis: Enaltecemos com grande estima aquele jovem da comédia de Menandro que proferia a o seguinte elogio ilustre: considerarás um homem ilustre e honroso aquele amigo a quem a sombra atingiu/alcançou. Muitas causas impedem a verdadeira amizade sobretudo/principalmente quase sempre a avidez/ambição dos amigos, não de forma diferente e não raramente como atinge as mulheres que frequentemente se relacionam e insinua para muitos e que não podendo conter/preservar/manter o amor do primeiro, facilmente o despreza e relega, assim também o conhecimento da novidade e a flutuação do espírito, mudando de uma coisa para outra de forma imprudente/irreflectida arrasta-nos sempre para as situações mais recentes e de tal maneira nos detemos nos novos inícios que relegamos os inconcluídos, e estabelecemos com estes uma nova familiaridade e benevolência mas depois com aquele outro que foi causa/catalisador para os amigos antigos serem desdenhados/abandonados não mantém qualquer amor que perdure connosco. A moeda idónea para comparar os amigos é pela benevolência e o amor propenso/predisposto e aliado à virtude e realmente a natureza nada detém de mais raro do que isto. Ainda que alcances/atinjas isto o mais fervorosamente possível, amar e ser amado de nenhuma forma pode ser encontrado no meio da multidão, da mesma forma que os rios se espraiam por muitos afluentes e tornam o seu curso mais lento assim também o amor fervoroso/veemente disperso por muitos seguramente enfraquece. Certamente, esta é a razão pela qual a natureza atribui aos animais um único feto ao incutir-lhes um amor mais forte/veemente. Há aqueles que defendem que são felizes os que alcançam uma multidão de amigos mas enganam-se nessa ilação. Sem dúvida se entrarem nas tabernas de príncipes munidas de inúmeras iguarias/gulodices verão o mesmo, o tanto de moscas que varejam pelo odor e atraídas por isso e do mesmo modo todas voas depois do cheiro passar, assim se a esperança/expectativa de benefício lhes desaparecer/terminar que eu morra si a frequência do palácio não se converta na mesmíssima solidão. Portanto não consideres amigos aqueles que olham apenas o lucro, visto que isto é apanágio de todos e por último a verdadeira e absoluta amizade requer preferencialmente três condições: a virtude como algo honesto e familiar, a afável tradição/costume da vida como a vontade, a utilidade sobretudo como algo necessário/premente. Portanto a primeira coisa que é preciso para amar os amigos é discernimento. O critério de abdicar e de desistir de um amigo displicente/descuidado não é tão rápido como o de aceitar. Da mesma forma que não ousas guardar um alimento nocivo e pestilento, temeroso de que não te corrompa/prejudique, nem podes afastar/repelir sem transtorno/incómodo quando se mistura com a bilis, assim se tiveres um mau amigo prejudicar-te-ás e se pelo contrário pela força e amargura da mesma forma vomitarás a cólera/ira com mais sofrimento. É conveniente portanto que não abracemos facilmente como amigos aqueles que estão perto/acessíveis nem recebamos/acolhamos com apego em amizade esses que nos acompanham/cercam mas que persigamos aqueles que são apenas dignos do mais ilustre afecto. Não se deve eleger/acolher/receber imediatamente aquilo que prontamente se oferece, uma vez que afastamos as amoras e as roseiras bravas que nos rodeiam e perseguem para obtermos um caminho recto para alcançar a videira e o óleo, do mesmo modo é importante que não se acolha como amigo aquele que nos abraça facilmente, mas que abracemos nós aqueles que julgamos que serem merecedores e dignos da nossa atenção. Da mesma forma que o pintor de Zéuxis àqueles que o questionavam por que razão pintava longa e demoradamente respondera: Eu pinto sem dúvida prolongadamente/durante muito tempo, isto é, pinto para a eternidade. Assim não é possível pintar/forjar uma amizade eterna a não ser por intermédio de uma prolongada convivência/relação/trato e ajuizada/clarividente discernimento. Se alguém deseja ao mesmo tempo ser amigo de todos não pode chegar/acorrer com o devido cuidado/responsabilidade indiscriminadamente, enquanto este exerce a magistratura, aquele solicita e o outro recebe/beneficia, para não dizer o quão absurdo seria ser chamado/solicitado por diversos assuntos para as mais diversas questões ao mesmo tempo e querer (co)responder aos desejos/solicitações de cada um. Logo, a amizade dividida/repartida por muitos é semelhante à cidade cheia de diversos sacrifícios, uns dispostos para cerimónias alegres e outros para lamentações. É impossível assistir a todos e indelicado não assistir a nenhum. Tal como que eu acrescente sobre isto o facto de agradando a um preterindo outros tantos terás tornado aqueles hostis contigo. Ninguém na verdade que te ame suportou com uma opinião benevolente se se sentir negligenciado por ti. Que tenha defendido na legitimação da omissão/indolência/inércia e na negligência face aos amigos para que não se irrite com connosco dizendo que simplesmente se esquecera ou por ter sido mera distração do espírito que lhe deixara escapar, em vez de dizer: “não foi eu teu advogado uma vez chamado/solicitado para defesa enquanto fui defensor da causa de outro amigo” ou mesmo não te recebera enquanto padecias de febre por estar a proteger outros e ocupado com os problemas desses, alegando como razão/fundamento da minha negligência a diligência para com outros não ameniza-los-ás nas lamentações mas torna-las-ás mais ásperas/amargas. A música é harmoniosa no canto e subtilmente no conjuntos de

De vera et falsa gloria

Nunquam uolui populo placere. Nam quae ego scio non probat populus quae probat populus ego nescio. Quis hoc inquis tanquam nescias cui imperem. Epicurus. Sed idem hoc omnes tibi ex omni domo conclamabunt Peripatetici, Academici, Stoici, Cinici. Qui enim placere potest populo cui placet uirtus? Malis artibus popularis fauor quaeritur similem te illis facias oportet. Conciliari nisi turpi ratione amor turpium non potest. Quid ergo illa laudata et omnibus praeferenda artibus rebusque Philosophia praestabit? Scilicet ut malis tibi placere quam populo ut aestimes iudicia non numeres. Ibid.

Caeterum si te uidero celebrem secundis uocibus uulgi si intrante te clamor plausus et pantomimica ornamenta obstrepuerint si tota ciuitate te feminae puerique laudauerint quid ni ego tui miserear cum sciam quae uia ad istum fauorem ferat? O quam ignorant homines cupidi gloriae quid illa sit aut quemadmodum petenda.

Magnificum est laudari a laudato uiro laude digno.

Heu quam difficile est gloriae custodia. Laus noua nisi oritur etiam uetus amittitur.

Lasciuia et laus nunquam habent concordiam. Opinantur de te homines mala sed mali displicere enim malis laudabile est⁵⁷⁸.

instrumentos a partir de sons agudos, médios e graves ainda que sejam distintos. Além disso a amizade nada aceita/recebe a não ser que seja algo que se lhe assemelhe, que da mesma forma deseje, sinta e se manifeste e deixe afectar pelas mesmos acontecimentos, o mesmo é dizer que uma amizade firme não é outra coisa se não uma mesma alma em muitos corpos mantendo/conservando semelhante bom senso/prudência. Logo, quem é o homem que é tão variável que nunca é constante consigo mesmo, que muda em horas e que se entrega aos costumes, sejam eles quais forem, a qualquer um se adapta e se restitui/entrega e não mais ridícula se oferece a censura de Teão que diz o seguinte: Assim como o pólipo quando adere à pedra imita o seu aspecto, assim aquele que é matreiro/enganador varia o seu pensamento consoante uma nova artimanha. A rápida metamorfose/adaptação do pólipo não alcança, não atinge o âmago/lugar mais recôndido do corpo mas contenta-se só pela superfície, mostrando-se aos olhos daqueles que se aproximam para que possa mais facilmente esconder-se/desaparecer. E diferente disso, a amizade deseja outro modo pelo qual manifestas os mesmos costumes, semelhantes afectos/emoções e discursos e ainda interesses/estudos afins, da mesma forma convém que te afastes e te aproximes das mesmas coisas. Era outra a fabulosa transformação de Proteu, convertia-se em múltiplas formas por intermédio de artificios ainda que tenha uma e determinada forma. Certamente assim se transforma se te deleitares e envolveres com os livros sábios dos letrados, se te defrontares com professores de palestras/oratória, se perseguires e suportares/enfrentares o domínio do desejo, se não te enebriares com os bêbados, se te rodeares de magistrados com ambições. Por último, assim como os Físicos defendem que a substância sem forma e transparente é a primeira matéria a metamorfosar-se sob todas as formas e do mesmo modo que habitualmente arde, em seguida converte-se em líquido de água, desaparece/evapora-se para o ar e imediatamente condensa-se/congela num corpo sólido assim a amizade profusamente difundida por muitos eleva o ânimo por vários afectos e torna o homem dissimulado, matreiro e adaptado e versátil. Todavia, a amizade exige costumes nada volúveis/lábeis mas sim firmes e constantes num movimento contínuo, que aprecie um mesmo lugar, uma mesma forma de vida que é a causa mais importante de todas porque é tão difícil encontrar uma ave rara como um amigo fiável.

⁵⁷⁸ I tomo, secunda classis: Nunca quis agradar ao povo. Na verdade, aquilo que eu sei o povo não aprova e aquelas coisas que o povo aprova, eu desconheço. Perguntas quem diz isto como se não soubesses a quem me refiro. Epicuro. mas isto mesmo todos aclamarão/preconizarão para ti desde todas as escolas: peripatéticos, académicos, estóicos e cínicos. Quem pode agradar ao povo a quem a virtude agrada? O

Libertas uera et falsa, itemque uera et falsa seruitus

Philosophiae seruias oportet ut tibi contingat uera libertas.

Ex eo licet stupor noster appareat quod ea sola putamus emi pro quibus pecuniam soluimus ea gratuita uocamus pro quibus nos ipsos impendimus. Saepe maximum pretium est pro quo nullum datur. Multa possum tibi ostendere quae acquisita acceptaque libertatem nobis extorserunt. Nostri essemus si ista nostra non essent. Quid mi Lucili uaco et ubicunque sum meus sum. Rebus enim non me trado sed commodo nec confector perdendi temporis causas et quocunque constiti loco ibi cogitationes meas trado et aliquid in animo salutare uerso. Quid est praecipuum? In primis liberum animum habere. Haec res efficit non iure. Quid ius ut sis liber sed a iure naturae. Liber autem est qui seruitutem effugit suam. Haec est assidua seruitus et ineluctabilis et per diem ac noctem aequaliter premens sine interuallis sine commeatu. Sibi seruire grauissima seruitus est quam discutere facile est si desieris multa te poscere si desieris tibi referre mercedem si ante oculos et naturam tuam posueris et aetatem ac tibi ipse dixeris. Quid insanio? quid anhelo? quid sudo? quid terram uerso? quid forum uiso? In primis autem respuendae sunt uoluptates eneruant et effeminant et multum petunt multum autem a fortuna pendendum est. Deinde spernendae opes auctoramenta sunt seruitutum. Aurum et argentum et quicquid aliud felices domos onerat relinquatur. Non potest gratis constare libertas. Hanc si magno aestimas omnia paruo aestimanda sunt. Omnes cum fortuna copulati sumus. Aliorum aurea cathena est et laxa aliorum arcta et sordida. Sed quid refert? Eadem custodia uniuersos circundedit alligatique sunt etiam qui alligauerunt. Nisi tu forte leuiorem in sinistra cathenam putas. Alium honores alium opes uinciunt. Quosdam nobilitas quosdam humilitas premit. Quibusdam aliena supra caput imperia sut, quibusdam sua quosdam exilia uno loco tenente quosdam sacerdotia. Omnis uita seruitium est. Assuescendum itaque conditioni suae et quam minimum de

interesse/simpatia procura-se nas más artimanhas populares, convém que te tornes semelhante a esses. Um amor torpe não pode estar de acordo se não com um pensamento torpe. O que poderá ser útil nesta admirável Filosofia que seve ser exibida nas artes e em todas as manifestações? Evidentemente que desde que te deleites pelas situações desonrosas do que pelo povo pois que consideres esses juízos e não os enumeres. Se eu te vir célebre entre os restantes pelas vozes favoráveis do povo, se ao entrar a aclamação, os aplausos, as pantomimas e os ornamentos te tiverem perturbado, se em toda a cidade as mulheres e as crianças te tiverem elogiado porque não haveria eu de ter piedade/compaixão/pena de ti depois de saber que via te levou até este favorecimento? Oh o quão ignoram os homens do desejo da glória e daquilo que ela é e do mesmo modo daquilo que ela requer. Magnífico é ser louvado/elogiado por um homem digno/admirável com louvor e dignidade. Quão difícil é a conservação/respeito da glória. Um elogio novo a não ser que nasça/se gere dissipa-se/perde-se com o tempo. A lascívia e o louvor nunca estão em concordância. Os homens proferem vitupérios/opinam maldosamente acerca de ti mas para os maldosos é admirável detestar o mal.

illa quaerendum et quicquid habet circa se commodi apprehendendum est. Nihil tam acerbum est in quo non aequus animus solatium iuueniat. Semiliberum se dixit Cicero at mehercules nunquam sapiens in tam humile nomen procedet nunquam semiliber erit. Integrae semper libertatis et solidae solutus et sui iuris altior caeteris. Quid enim supra eum potest esse qui supra fortunam est? Seruus est sed fortase liber animo. Seruus est hoc illi non nocebit. Ostende quis non sit. Alius libidini seruit alius auaritiae alius ambitioni omnes timori. Dabo consularem anniculae seruitentem. Nulla seruitus turpior est quam uoluntaria. Beneficium accipere libertatem uendere est⁵⁷⁹.

Diogenes interrogatus quid esset in uita optimum, Libertas inquit at uere liber non est qui seruit uitis nec liber esse potest qui multis eget plurimis autem eget auarus, ambitiosus ac delitiis deditus. Agesilaus cum audiret quendam admirari cur rex cum caeteris Lacedaemoniis tam frugali cibo et uestitu uteretur Optimam messem metimus inquit libertatem quae sine frugalitate esse nequaquam potest. Diogenes cum Xeniae seruiret amici agebant de redimendo. At ille nequaquam inquit an nescitis leones non

⁵⁷⁹ I tomo, secunda classis: Convém que sirvas à filosofia para que atinjas a verdadeira liberdade.

Por isso, a nossa insensatez/admiração/loucura revela-se ao pensarmos que compramos apenas estas coisas pelas quais pagamos em dinheiro, chamamos desinteressadas/supérfluas pelas quais nós próprios nos esforçamos. Muitas vezes é de sumo valor aquilo pelo qual não damos valor algum. Posso revelar-te muitas coisas que quando adquiridas e aceites tolem-nos a liberdade. Seríamos nós se estas não fossem nossas. Querido Lucílio, dedico-me a isto, em qualquer parte que esteja, sou inteiramente (m)eu. Não me entrego a estas circunstâncias mas apenas me adapto, não persigo razões/motivos para perdas de tempo e em qualquer lugar em que me radique entrego-me aos meus pensamentos e direciono/viro-me para algo salutar ao espírito. O que é o mais importante? Em primeiro lugar ter um espírito livre e este feito concretiza-se não pelo direito dos romanos de tal forma que sejas livre mas pelo direito da natureza. Livre é aquele que foge à sua (própria) servidão. Esta é a servidão assídua, inelectável inquietando igualmente dia e noite sem interrupção, sem permissão. A mais severa servidão é servir-se a si mesmo, essa que é fácil afastar se renunciasses pedir muitas coisas, se te desinteressares das riquezas, se mantiveres a tua natureza e idade diante dos olhos e se te questionares a ti próprio: por que razão sofro? Porque razão estou ofegante? Por que razão transpiro? Por que razão mudo de lugar? Por que razão sou visto no fórum? Primeiramente há que repelir as vontades, enfraquecem e não só efeminam como exigem muito e muito deve ser estimado/ponderado pela fortuna, depois a obra/reconhecimento deve ser recusado, é o preço da escravidão. Que se relegue o ouro, a prata e o que quer que pese sobre os lugares felizes. A liberdade não pode estar segura de forma gratuita. Se a estimas muito, todas as coisas devem ser pouco estimadas. Todos somos inerentes à fortuna. As correntes de uns são de ouro/valiosas e laças/relaxadas, de outros estreitas e sórdidas/mesquinhas. Mas que importa? A mesma protecção envolve o universo, estamos interligados com aqueles que nos ligaram a não ser que tu penses que a corrente é mais leve/frouxa na esquerda. As honras vencem uns, as riquezas outros, a nobreza oprime uns, a humildade outros para uns os veredictos/ordens estrangeiras estão sobre as cabeças, para outros estão as suas próprias, os desterrados/exílios mantêm alguns no mesmo lugar, para outros o sacerdócio. Toda a vida é uma escravidão. Devemos habituar-nos de tal forma à sua condição que sobre ela o mínimo deve ser questionado e há que apreender o que quer que tenha de benéfico naquilo que a cerca. Nada é tão penoso/incomodativo do que algo em que um espírito justo não encontra consolação. Cicero afirmara ser um semiliberto, por Hércules, nunca um sábio se servirá/será útil em tão humilde nome, nunca será um semiliberto, será livre de entraves própria de uma íntegra e sólida liberdade e superior no seu pleno direito sobre os restantes. O que é que pode existir acima daquele que está acima da fortuna? É escravo mas talvez seja livre no espírito, é escravo mas isto lhe será nocivo/não o prejudicará. Revela alguém que não o seja, um serviu a libido, outro a avareza, outro a ambição e todos o receio. Mostrar-te-ei um cônsul servo de uma anilha. Nenhuma servidão é mais torpe/ignóbil/ignominiosa do que aquela que é voluntária. Aceitar um benefício é vender a liberdade

*iis seruire a quibus aluntur sed altores potius seruire leonibus? Nam leo ubicunque est semper leo est. Diogenes dicebat inter seruos ad dominos malos praeter uocabula nihil aliud interesse nisi quod mancipia seruirent dominis domini cupiditatibus. Significans utrosque esse seruos miseriorem tamen seruire seruitutem dominos si sint improbi. Nam qui ducitur affectuum arbitrio et multos habet dominos et turpes et inclementes*⁵⁸⁰.

Tranquillitas uera et falsa

*Vobis uoluptas ista est inertis otio assuefacere corpusculum et securitatem sopitis simillimam appetere et sub depressa umbra latitare tenerrimisque cogitationibus (quas tranquillitatem uocatis) animi marcentis oblectare torporem et cibis potionibusque intra hortorum latebras corpora ignauia pallentia saginare nobis uirilium uoluptas est dare beneficia uel laboriosa dum aliorum labores leuent uel periculosa dum alios a periculis extrahant*⁵⁸¹. *Cogita quam multa temere pro pecunia quam multa laboriose pro honore tentaueris aliquid et pro otio audendum est*⁵⁸². *Animum cogo sibi intentum esse nec aduocari ad externa omnia licet foris resonent dum intus nihil tumultus sit dum inter se non rixentur cupiditas et timor dum auaritia luxuriaque non dissideant nec altera alteram uexet. Nam quid prodest totius regionis silentium si affectus fremunt? Omnia noctis erant tacita composita quiete. Falsum est nulla placida qui est nisi quam ratio composuit. Nox exhibet molestiam non tollit et sollicitudines mutat. Nam dormientium quoque insomnia tam turbulenta sunt quam dies. Illa tranquillitas uera est in quam bona mens explicatur. Aspice illum cui somnus laxae domus silentio quaeritur cuius*

⁵⁸⁰ II tomo, secunda classis: Diógenes questionado sobre o que seria melhor na vida disse: “a liberdade”. Não é livre aquele que serve os vícios. Nem pode ser livre aquele que necessita de muito. Agesilau, depois que ouvir que alguém se admirara porque o rei teria roupas iguais aos dos Lacedemónios bem como uma alimentação frugal, proferira: colhemos a melhor safra, a liberdade, pois esta de nenhuma outra forma se alcança sem sobriedade. Quando Diógenes servia a Xeníades, os seus amigos libertaram-no mas este retorquiu/resistiu: de maneira nenhuma, porventura não sabeis que os leões não são escravos daquele que o alimenta mas antes são mais servos aqueles que os alimentam? O leão onde quer que esteja é sempre um leão. Diógenes dizia que os escravos e os maus amos, com a diferença do nome, não tinham qualquer diferença a não ser o facto dos escravos servirem os amos e os amos os seus desejos. Com isto dizia que tanto uns como outros são escravos, não obstante uma escravidão é mais miserável, a dos amos se tiverem má índole. Quem se rege pelo arbítrio das vontades, tem múltiplos danos indignos e implacáveis.

⁵⁸¹ I tomo, secunda classis, De beneficiis, IV, 13. Esta é a vossa tendência: acostumarem-se à inércia do ócio indolente, alcançarem um pequeno corpo definhado e uma tranquilidade/segurança/relaxamento semelhante aos que estão entorpecidos, esconderem-se sob a sombra profunda com os mais aprazíveis pensamentos (a que chamais de tranquilidade), divertirem-se com a inércia de uma alma enfraquecida e engordar com alimento e bebidas dentro dos subterfúgios das casas de campo, empolarem os corpos com pálidas apatias. Esta é a vossa vontade mais veemente/vigorosa: concederem benefícios e mesmo sendo árduo, amenizarem os esforços de uns, e mesmo sendo perigoso, livrarem outros dos perigos.

⁵⁸² I tomo, Sen., Epist. 19, 8: Reconhece quantas coisas não terás empreendido irreflectidamente em prol do dinheiro, e quantas não terás empreendido laboriosamente em prol da honra, pois que se ouse também fazer algo em prol do descanso/ócio.

aures ne quis agitet sonus omnis seruorum turba conticuit et suspensum accedentium propius uestigium ponitur. Huc nempe uersatur ac illuc somnum inter aegritudines leuem captans quae non audit audisse se queritur. Quid in causa putas esse? animus illi obstreperit hic placandus est huius compescenda est seditio quem non est quod existimes placidum si iacet corpus⁵⁸³. Si bona fide sumus, si receptui cecidimus, si speciosa contempsimus, nulla raes nos auocabit, nullus hominum auiumque concentos interrumpet cogitationes bonas, solidasque, et iam certas. Leue illud ingenium, nec se adhuc reduxit introrsus, quod ad uocem, et accidentia erigitur. Habet intus aliquid sollicitudinis et habet aliquid concepti pauoris, quod illum curiosum facit. Vt ait Vergilius noster: «Et me, quem dudum non ulla iniecta mouebant/Tela, nec aduerso glomerati ex agmine Graii, / Nunc omnes terrent aurae, sonus excitat omnis, / Suspensum, et pariter comitique onerique timentem». Timidum illum sarcinae faciunt. Quemcunque ex istis felicibus elegeris, multa trahentibus, multa portantibus, uidebis illum comitique onerique timentem⁵⁸⁴. Quod desideras, magnum et summum est Deoque uicinum, non concuti⁵⁸⁵. Ille uir syncerus ac purus, qui relinquit et curiam et forum, et omnem administrationem Reipublicae, ut ad ampliora seccederet, diligit eos per quos hoc ei facere tuto licet, solumque illis gratuitum testimonium reddit, et magnam rem nescientibus debet. Sed quemadmodum Neptuno plus debere se iudicat ex his qui eadem tranquillitatem usi sunt, qui plura et pretiosiora illo mari uexit, et animosius a

⁵⁸³I tomo, Sen., Epist., 56, 5-8: “É que eu obrigo o meu espírito a conservar-se atento a si mesmo sem se deixar aliciar pelo exterior. Pode haver lá fora todo o ruído que se queira, contando que dentro do meu espírito não haja conflitos entre o prazer e o temor, não haja discussão entre a avareza e a luxúria, com uma delas a procurar impor-se à outra! Que interessa, afinal, que à nossa volta reine o silêncio se dentro de nós se agitarem as paixões? É falso: nenhuma quietude é pacífica senão quando assenta na razão. A noite realça a doença, não a destrói, limita-se a substituir as nossas preocupações. Na hora do descanso, a insónia é tão agitada quanto agitado foi o dia; somente a consciência moral proporciona uma verdadeira tranquilidade. Observa aquele homem que procura adormecer no silêncio da sua vasta casa: para que som algum lhe fira os ouvidos todos os escravos se conservam calados, ninguém se aproxima dele senão em bicos de pés. Mesmo assim ele revolve-se no leito para um lado e para outro, mal conseguindo conciliar o sono no meio dos seus cuidados. Até se queixa de ouvir ruídos que nunca ouviu. Qual julgas tu ser o motivo disto? Foi o seu espírito que o atordoou! É o espírito que carece de ser acalmado, é a sua perturbação que exige ser dominada. O espírito não estará sossegado só por o corpo estar em repouso.”

⁵⁸⁴I tomo, Sen., Epist.56, 11-14: “Quando estamos de boa-fé, quando desprezamos deveras tudo quanto é ilusório, então nada nos poderá tentar, não há calor algum – de homens ou de pássaros – que possa interromper os nossos pensamentos justos, firmes, perfeitamente seguros. Quando uma simples palavra, uma convergência de circunstâncias nos alicia – isso só prova que possuímos um carácter instável, incapaz de ser senhor de si mesmo; mantemos no nosso íntimo alguma preocupação, algum medo irreal que nos torna permanentemente inquietos, como Eneias neste passo de Virgílio: «a mim, ainda há pouco imperturbável entre os dardos que me lançavam, entre os gregos que me cercavam – agora o mais leve sopro me assusta, qualquer som me perturba, inquieto, receoso quer pelo filho a meu lado quer pelo pai que levo aos ombros! (Virgílio, Aen., II, 726-9)». [...] Os fardos que tem a seu cargo fazem dele um covarde! Os afortunados aos olhos do vulgo, que levam consigo aos ombros imensos bens – qualquer deles tu verás receoso por quem tem ao lado, por quem transporta aos ombros”

⁵⁸⁵I tomo, Sen., De tranquillitate animi, 3, 2: “O que desejas é grandioso, total, próximo de Deus então não se alterará”

mercatore, quam a uectore soluitur uotum, sic huius pacis beneficium ad omnes pertinet, altius ad eos peruenit, qui illa bene utuntur⁵⁸⁶.

Felicitas uera et falsa

Nihil firmi habet, qui in incerta propensus est. Magnis itaque curis exemptus et distorquentibus mentem, nihil sperat aut cupit sapiens, nec se mittit in dubium suo contentus. Nec illum existimes paruo esse contentum, omnia illius sunt. Non sic quemadmodum Alexandri fuerunt, cui quamquam in littore maris rubri steterat, plus deerat, quam qua uenerat. Illius ne ea quidem erant quae tenebat aut uicerat cum in Oceano Onesicritus praefectus classibus praemissus explorator erraret, et bella in ignoto mari quaereret? Non satis apparebat inopem esse, qui extra naturae terminos arma proferret? Qui se in profundum inexploratum, et immensum auiditate caeca prorsus immitteret? Quid interest quod eripuerit regna, quod dederit, quantum terrarum tributo premat? Tantum illi deest, quantum cupit. Nec hoc Alexandri tantum uitium fuit, quem per Liberi Herculisque uestigia felix temeritas egit, sed omnium quos fortuna irritauit implendo. Cirum et Cambisem et totum regni persici stemma percense, quem inuenies, cui modum imperii satietas fecerit qui non uitam in aliqua ulterius procedendi cogitatione finierit? Nec id mirum est. Quicquid cupiditati contigit penitus hauritur et conditur. Nec interest quantum in id quod inexplebile est congeras Vnus est sapiens cuius omnia sunt nec ex difficili tuenda. Non habet mittendos trans maria legatos nec metanda in ripis hostilibus castra non oportunis castellis disponenda praesidia non opus est legione nec equestribus turmis. Quemadmodum Dii immortales regnum inermes regunt et illis rerum suarum ex audito tanquilloque tutela est ita hic officia sua quamuis latissime pateant sine tumultu obit. Et omne humanum genus potentissimus eius optimusque infra se uidet. Derideas licet ingentis spiritus res est cum orientem occidentemque lustraueris animo (quo etiam remota et solitudinibus interclusa penetrantur cum tot animalia tantam copiam rerum quas natura beatissime fundit aspexeris) emittere hanc Dei uocem. Haec omnia mea sunt. Sic fit ut nihil cupiat quia

⁵⁸⁶ I tomo, Sen., Epist.73, 4-5: “ O homem sincero e puro que abandona o senado, o foro e todos os demais cargos administrativos do Estado, esse homem só sente estima pelo príncipe que lhe permite a libertação, apenas esse homem pode testemunhar desinteressadamente em favor do príncipe e ter em relação a ele, sem que este o saiba, uma enorme dívida de gratidão. [...] Imagina que Neptuno proporcionou a uma travessia marítima a mais completa calma [...] o benefício da paz, embora extensível a todos, sentem-no mais profundamente os que dela sabem usar.

*nihil est extra omnia*⁵⁸⁷. *Si contentus est sapiens. Hoc mi Lucili perperam plerique interpretantur. Sapientem undique submouent et intra cutem suam cogunt. Distinguendum est autem quid et quatinus uox ista promittat se contentus est sapiens ad beate uiuendum non ad uiuendum. Ad hoc enim multis illi rebus opus est ad illud tantum animo sano et erecto et despiciente fortunam. Summum bonum extrinsecus instrumenta non quaerit domi colitur ex se totum est incipit fortunae esse subiectum si quam partem sui foris quaerit*⁵⁸⁸. *Huc ergo cogitationes suae tendant, hoc cura, hoc opta, omnia alia uota Deo remissurus, ut contentus sis te metipso, et ex te nascentibus bonis. Quae potest esse felicitas proprior? Redige te ad parua, ex quibus cadere non possis*⁵⁸⁹. *Panem et aquam natura desiderat, nemo ad haec pauper est, intra quae, quisquis desiderium suum clausit, cum ipso Ioue de felicitate contendat*⁵⁹⁰. *Si uis esse felix, Deos ora, ne quid tibi ex his quae optantur uenit*⁵⁹¹. *Quid est ergo in quo erratur? Cum omnes beatam uitam optant, quod instrumenta eius pro ipsa habent, et illam dum petunt, fugiunt. Nam cum summa beatae uitae sit solida tranquillitas, et eius inconcussa*

⁵⁸⁷I tomo, Sen., De beneficiis, VII, 2, 3: “Nada de consistente ou seguro se alcança quando se tem propensão para a incerteza. Por isso, o sábio é sempre alheio às maiores preocupações e aos feitos que possam atormentar e comprometer o espírito, não espera nem deseja nada e nunca se inclina pelo duvidoso, pois contenta-se simplesmente com o que tem. Mas não acredites que este se contenta com pouco, pois tudo é seu e não da maneira como foi de Alexandre, o que apesar de ter chegado à orla do mar Vermelho, faltava-lhe mais terra do que aquela de onde havia saído. Seria dele as que tinha conquistado, sendo assim que Onesicreto, perfeito da armada, vagueava pelo oceano como explorador à procura de outras guerras em mar desconhecido? Não mostrava ser pobre quem levava as suas armadas aos limites da natureza, quem se lançava ao profundo e inexplorado, ao imenso com uma avidez cega. Pois que importa quantos reinos conquistara, quantos agradara e quantos oprimira com tributos. Falta-lhe tanto quanto ele deseja. Este defeito não foi so de Alexandre, a quem uma afortunada temeridade conduziu por entre as Liber e Hercules, se não também a todos os que a fortuna comandou. Tem presente Ciro, Cambises e toda a genealogia dos reis persas qual deles poderás apontar como moderado? Quem não acabará a sua vida pensando em realizar a mais ambiciosa empresa? Tudo isto não é alheio pois tudo o que se atem na ambição é na sua totalidade absorvido. Não importa quanto acumulas do que é inesgotável. O sábio é quem tem a custódia das coisas sem dificuldade. Não tem que enviar embaixadas além mares, nem estabelecer estratégias militares, tão pouco tem necessidade de uma legião ou cavalaria. Da mesma forma os deuses imortais governam o seu reino desarmados e protegem os seus bens com tranquilidade, assim também [o sábio] assume os seus deveres sem inquietude.

⁵⁸⁸I tomo, Sen., Epist.9, 13-15: O sábio contenta-se consigo mesmo. Querido Lucílio, a maior parte interpreta erroneamente, apartam o sábio sob todas as formas, restringem/constrangem a sua manifestação. Todavia deve-se dirimir até que ponto esta voz revela, o sábio é feliz consigo mesmo para viver feliz não para (sobre)viver simplesmente, para isso são necessárias muitas condições, tanto com um espírito prudente e não só confiante mas também desdenhador da fortuna. O sumo bem não procura extrinsecamente os seus recursos mas cultiva-se em casa e tudo existe a partir de si, começa a estar subjugado à fortuna se procurar uma parte de si externamente.

⁵⁸⁹I tomo, Sen., Epis. 20, 8.: “Dirige, pois, as tuas meditações, os teus esforços, as tuas opções para este objectivo – viveres contente contigo próprio e com os bens que de ti provêm, - e deixa a cargo da divindade todos os teus outros votos. Poderá haver uma felicidade mais ao nosso alcance? Reduz-te a uma posição humilde da qual não te seja possível cair.”

⁵⁹⁰I tomo, Sen., Epist. 25, 4: A natureza deseja pão e água, ninguém é pobre junto destas (duas) satisfações e quem quer que encerre o seu desejo dentro destas necessidades, disputa com o próprio Júpiter em relação à felicidade.

⁵⁹¹I tomo, Sen., Epist.31, 2: “Se quiseres ser feliz, pede aos deuses que nada do que para ti desejam se realize.”

*fiducia, solitudinis colligunt causas, et per insidiosum iter uitae non tantum ferunt sarcinas, sed trahunt*⁵⁹². *Si uis utique uerborum ambiguitates diducere, hoc nos doce, beatum eum non esse, quem uulgus apellat, ad quem pecunia magna confluxit, sed illum cui bonum omne in animo est, erectum, et excelsum, et mirabilia calcantem. Qui neminem uidet cum quo se commutatum uellet, qui homines ea sola parte aetimat, qua homo est, qui natura magistral utitur, ad illius leges componitur, sic uiuit, quomodo illa praescripsit, cui bona sua nulla uis excutit, qui mala in bonum uertit, certus iudicii, inconcussus, intrepidus, quem aliqua uis mouet, nulla perturbat, quem fortuna, cum in eum quod habuit telum nocentissimum ui maxima intorsit, pungit, non uulnerat, et hoc raro*⁵⁹³. *Sapiens ille est, qui plenus gaudio, hilaris, et placidus, inconcussus cun diis expari uiuit. Hoc ergo cogita, hunc esse sapientiae effectum, hanc gaudii qualitatem. Talis est sapientis animus qualis mundi status super Lunam, sempre illic serenum est*⁵⁹⁴. *Apud Epicurum duo bona sunt, ex quibus summum illud beatumque componitur, ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione*⁵⁹⁵. *Xenocrates et Speusippus putant beatum uel sola uirtute fieri posse, non tamen unum bonum esse, quod honestum est. Epicurus quoque iudicat eum qui uirtutem habeat, beatum esse, sed ipsam uirtutem non satis esse ad beatam uitam, quia beatum efficiat uoluptas, quae ex uirtute est, non ipsa uirtus. Inepta distinctio. Idem enim negat nunquam uirtutem esse sine uoluptate, ita, si ei iucta semper est, atque inseparabilis, et sola satis est*⁵⁹⁶. *Quis sit summi boni locus*

⁵⁹²I tomo, Sen., Epist. 44, 7: “Toda a gente ambiciona ter uma vida feliz pois por que razão tantos falham no objectivo? Pelo facto de se tomar por felicidade o que não passa de um meio para a atingir; por isso, quanto mais a procuram, mais dela se afastam. O culminar da felicidade consiste numa perfeita segurança, numa inabalável confiança no seu valor. As pessoas antes arranjam motivos de preocupação, percorrendo a traiçoeira estrada da vida arrastando pesados fardos.

⁵⁹³I tomo, Sen., Epist. 45, 9: “Pois se estiveres interessado em analisar ambiguidades vocabulares começa por verificar que homem feliz não é aquele que o vulgo entende como tal, isto é, um homem com grandes recursos monetários, mas antes aquele para quem todo o bem reside na própria alma, é o homem sereno, magnânimo, que pisa os interesses vulgares, que só admira no homem aquilo que faz a sua qualidade de homem, que segue as lições de natureza e que se conforma com as suas leis, vivendo segundo o que elas prescrevem. É o homem do qual força alguma despojará os seus bens próprios, o homem capaz de fazer do próprio mal um bem, seguro do seu pensamento, inabalável, intrépido, é o homem a quem a força pode abalar mas nunca desviar da sua rota, a quem a fortuna, apontando contra ele as mais duras penas com a maior violência, pode arranhá-lo sem ferir, e mesmo assim raramente.

⁵⁹⁴I tomo, Sen., 59, 14-16: “O sábio é aquele que vive pleno de gáudio, tranquilo e imperturbável, vive em pé de igualdade com os deuses. Pois pensa que este é o verdadeiro resultado da sabedoria: a alma do sábio igual à forma do mundo supralunar, sempre dotado de serenidade.”

Cf Cícero, Rep., Livro VI “o Sonho de Cipião”: «por baixo da esfera lunar nada há que não seja mortal e efêmero, excepto as almas concedidas pelos deuses à espécie humana; mas acima da Lua tudo é eterno»

⁵⁹⁵I tomo, Sen., Epist.66, 45: “Segundo Epicuro há duas espécies de bens, das quais resulta o supremo bem, o corolário da felicidade: a ausência de dor no corpo e ausência de perturbação na alma.”

⁵⁹⁶I tomo, Sen., Epist.85, 18: “Xenócrates e Espesipo admitem que se pode ser feliz graças à virtude, mas já não aceitam que o único bem é o bem moral. Epicuro pensa também que quem possui a virtude é feliz mas não considera a virtude causa suficiente de felicidade, pois, no seu entender o que torna um homem feliz é o prazer que vem da posse da virtude e não a virtude em si mesma. Distinção irrelevante: ele nega

quaeris? Animus, hic nisi parus ac sanctus est, Deum non capit⁵⁹⁷. Puto inter me teque conueniat externa corpori acquiri corpus in honorem animi coli in animo esse partes mixtas per quas mouemur alimurque propter ipsum principale nobis datas. In hoc principali aliquid irrationale est et rationale. Illud huic seruit. Hoc unum est quod alio non refertur sed omnia ad se perfert. Nam illa quoque diuina ratio omnibus praeposita est ipsa sub nullo est. Et haec autem nostra eadem est quia ex illa est. Si de hoc inter nos conuenit sequitur ut de illo quoque conueniat in hoc uno positam esse beatam uitam ut in nobis ratio perfecta sit. Quid est beata uita? Securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo dabit constantia bene iudicati tenax. Ad hoc quomodo peruenitur? Si ueritas tota perspecta est. Si seruatus est in rebus gerendis ordo modus decor et innoxia uoluntas aut benigna intenta rationi nec unquam ab ista recedens amabilis simul mirabilisque. Denique ut breuiter tibi formulam describam. Talis animus sapientis esse uiri debet qualis Deum deceat. Quid potest desiderare is cui omnia honesta contingant? Nam si possunt aliquid non honesta conferre ad optimum statum in his erit beata uita sine quibus non est. Et quid stultius turpiusue quam bonum rationalis animi ex irrationalibus nectere? Quidam tamen augeri summum bonum iudicant quia parum plenum sit fortuitis repugnantibus. Antipater quoque inter magnos sectae huius autores aliquid se tribuere dicit externis sed exiguum admodum. Vides autem quale sit Sole te non esse contentum nisi aliquis igniculus alluxerit? Quid potest in hac claritate Solis habere scintilla momentum? Si non es sola honestate contentus necesse est aut quietem adiici uelis aut uoluptatem. Horum alterum utcunque recipi potest. Vacat enim animus molestia liber ad conspectum uniuersi nihilque illum auocat a contemplatione naturae. Alterum illud uoluptas bonum pecoris est. Adiciemus rationali irrationale honesto inhonestum. Quid ergo dubitatis dicere bene esse homini si palato bene est? Et hunc tu non dico inter uiros numeras sed inter homines cuius summum bonum saporibus ac coloribus ac sonis constat? Excedat ex hoc animalium numero pulcherrimo ac Diis secundo mutis aggregetur animal pabulo laetum. Irrationalis pars animi duas habet partes alteram animosam ambitiosam impotentem positam in affectionibus alteram humilem languidam uoluptatibus deditam. Illam effrenatam meliorem tamen certe fortiolem ac digniorem uiro reliquerunt. Hanc

que a virtude possa existir sem o prazer. Mas se a virtude está sempre e indissociavelmente unida ao prazer, então só por si é condição suficiente, pois implica sempre a presença do prazer, sem o qual não existe mesmo quando vem isolada.”

⁵⁹⁷I tomo, Sen., Epist. 87, 21: “Perguntas-me qual o lugar onde habita o bem supremo? Na nossa alma mas se esta não for moralmente pura e recta nunca sentirá o divino dentro de si.”

necessariam beatae uitae putauerunt inermem et abiectam. Huic rationem seruire iusserunt et fecerunt animalis generosissimi bonum demissum et ignobile. Praeterea mixtum portentosumque et ex diuersis animalium congruentibus membris. Nam ut ait Vergilius noster in Scilla.

Prima hominis facies et pulchro pectore uirgo

Pube tenus postrema immani corpore pistrix

Delphinum caudas utero comissa luporum.

Huic tamen Scillae fera animalia iuncta sunt horrenda uelocia at isti sapientiam ex quibusdam composuere portentis. Prima hominis pars est ipsa uirtus. Huic committitur inutilis caro et fluida et receptandis tantum cibus habilis ut ait Posidonius. Virtus illa diuina in lubricum desinit et superioribus eius partibus uenerandis atque caelestibus animal iners atque marcidum attexitur⁵⁹⁸. Quid ergo inquit sapiens, non est beatior qui

⁵⁹⁸I tomo, Epist.92, 1-10: Penso que estamos de acordo em que os recursos externos são obtidos para o corpo, o corpo é cultivado para a honra do espírito e no espírito existem partes interligadas pelas quais nos movemos e desenvolvemos, que nos foram concedidas por causa dele próprio, (o espírito). Nele fundamentalmente existe algo de irracional e de racional. O espírito serve o corpo e este primeiro não interessa ao segundo apesar de levar com ele todas as coisas. Do mesmo modo aquela divina razão é colocada diante de todos, a própria que não está sob nada. E esta nossa é a mesma porque provém dela. Se estamos de acordo acerca disso, conclui-se que da mesma forma estaremos de acordo com o facto de nisso radicar uma vida feliz, que assim se estabelece desde que a razão seja prudente. O que é uma vida feliz? Uma tranquilidade eterna e estável. A grandeza da alma e a tenaz perseverança serão concedidas a quem foi justamente julgado. De que forma se atinge tal facto? Se a verdade foi inteiramente aprofundada, se foi preservado a adequação, o decoro e a ordem na gestão dos assuntos e se a virtuosa afeição e os intentos favoráveis à razão nunca se afastaram desta, ao mesmo tempo afável e admirável. Finalmente para que te descreva sucintamente a fórmula: o espírito do homem sábio deve ser tal como convém a Deus. O que pode este desejar a quem todas as coisas honestas atinge? Na verdade, se as coisas honestas não podem beneficiar de certa forma para um estado superior, uma vida feliz/afortunada fundar-se-á nestas circunstâncias sem as quais não pode existir. E o que é que poderá haver de mais estulto e ignóbil do que entrelaçar o bem de um espírito racional com aquilo que é irracional? Todavia alguns julgam que o sumo bem é beneficiado por estar pouco propenso a acontecimentos fortuitos e contraditórios. Antípatro, entre outros grandes impulsionadores destes princípios, afirma atribuir algo a factores externos mas pouco mais que uma parte exígua. Reconheces não te contentar com o sol a não ser que alguma centelha o tenha iluminado? O que pode ter de importante uma centelha nesta claridade do Sol? Se não te contentas somente com a honestidade, é necessário que queiras aduzir o descanso ou o prazer. De qualquer maneira o primeiro dos quais pode ser tomado, na verdade o espírito que padeça de amarras é livre para contemplar o universo, nada o afasta da contemplação da natureza. O segundo, a vontade é um bem do coração. Relacionemos o que é irracional ao que é racional e o que é desonesto ao que é honesto. Porventura duvidas dizer que seja benéfico para o homem aquilo que se coaduna com o paladar? Porventura duvidas daquilo que digo não entre varões mas entre homens cujo sumo bem radica/consta nos sabores, nas cores e nos sons? O animal satisfeito no prado afasta-se do grupo mais afortunado de animais e junta-se aos silenciosos que seguem os Deuses. O espírito é composto por duas partes, uma inculcada nos afectos, corajosa, ambiciosa, ousada e outra que se entrega aos anseios, outra simples e preguiçosa. Todavia, relegam esta parte desenfreada que é a melhor, seguramente a mais forte e a mais digna ao homem. Julgaram ser esta a parte necessária para uma vida feliz, a que é inofensiva e humilde. Assim, tal como afirma o nosso Vergílio no mar da Sicília:

Primeira aparência é uma mulher pelo lindo peito

Somente em relação à parte púbica uma baleira com corpo gigantesco.

Caudas de Golfinhos e ventre de lobos.

A esta Cila, juntam-se os animais selvagens, temíveis e ágeis, monstros a simularem sabedoria. A parte principal do homem é a própria virtude, a ela junta-se o desnecessário e precívél, conveniente na recolha

diutius uixerit, quem nullus auocauit dolor, quam ille qui cum mala fortuna saepe luctatus est? Responde Mihi. Nunquid et maior est et honestior? Si haec non sunt, nec beatior quidem est. Rectius uiuat oportet, ut beatius uiuat, si rectius non potest, ne beatius quidem. Quid porro, non aequae incredibile uidetur aliquem in summis cruciatibus positum, dicere, beatus sum? Atqui haec uox in ipsa officina uoluptatis est audita. Beatissimum, inquit, hunc et ultimum diem ago Epicurus, cum illum hinc urinae difficultas torqueret, hinc insanabilis exulcerati dolor uentris. Quare ergo incredibilia sunt ista apud eos, qui uirtutem colunt, cum apud eos quoque reperiantur, apud quos uoluptas imperauit⁵⁹⁹? Si cui uirtus animusque in corpore praesens, hic Deos aequat, illo tendit originis sui memr. Nemo improbe eo conatur ascendere, unde descenderat. Quid esta utem, cur non existimes in eo diuini aliquid existere, qui Dei pars est? Totum hoc loco continemur, et unum est, et Deus, et socii eius sumus, et membra. Capax est noster animus, perfertur illo, si uitia non deprimant. Quemadmodum corporum nostrorum habitus erigitur, et spectat in caelum, ita animus, cui in quantum uult, licet porrigi, in hoc a natura rerum formatus est, ut paria Diis uelit, et se in spatium suum extendat. Nam si aliena ui ad summa niteretur, magnus erat labor ire in caelum. Redit cum hoc iter, ad quod natus est, uadit audacter, et contemptor omnium, nec ad pecuniam respicit, aurum argentumque (illis, in quibus iacuerit, tenebris dignissima) non hoc aestimat splendore, quo imperitorum uerberant oculos, et auerterunt a caelo, ex quo illa secreuit cupiditas nostra, et effodit. Scit, inquam, aliubi psitas diuitias, quam quo congeruntur, animum impleri debere non archam. Hunc imponere dominio omnium rerum licet, hunc in possessionem rerum naturae inducere, ut suarum possessionum orientis occidentisque terminus fiat, deorumque ritu cuncta possideat, cum opibus suis diuites superne despiciat, quorum nemo tam laetus sublimitatem tulit, corporis quoque uelut oneris necessarii non amator sed procurator est, nec se illi, cui impositus est, subiicit. Nemo libere st qui corpori seruit. Nam ut alios dominos, quos nimia pro illo

dos alimentos tal como afirma Possidónio: esta virtude divina acaba na direcção do que é enganador e o animal indolente e entorpecido adapta-se às suas partes para venerar as entidades superiores celestes.

⁵⁹⁹I tomo, Sen., Epist. 92, 24 – 26: “Acaso um sábio que tenha tido uma vida mais longa, que nunca tenha sido incomodado pela dor, não é mais feliz do que outro que tenha estado sempre em luta com a adversidade? Foi melhor por isso e a sua moralidade superior? Para termos uma vida mais feliz é necessário viver com a maior rectidão, se não é possível aumentar a rectidão não é possível aumentar a felicidade. Pois não nos parece inconcebível que um homem sujeito aos maiores padecimentos possa exclamar: Sou feliz! E no entanto estas palavras foram ouvidas no próprio laboratório do prazer!” Este é o meu dia mais feliz o meu último dia –exclamou Epicuro no meio dos tormentos que lhe causavam a sua sua dificuldade de urinar e as dores insuportáveis no abdómen ulcerado. Por que razão achas inconcebível tal atitude entre os estóicos – que praticam o culto da virtude – se ela se encontra também entre os epicuristas – para quem o bem supremo é o prazer?”

sollicitudo inuenit, transeas, ipsius morosum imperium delicatumque est. Ab hoc modo aequo animo exit, modo magno prosilit, nec quis deinde reliquiis eius futurus sit exitus, quaerit. Sed ut ex barba capillos detonsos negligimus, ita ille diuinus animus egressurus hominem, quo receptaculum suum conferatur, ignis illud exurat, an ferae distrahant, na terra contegat, non magis ad se iudicat pertinere, quam secundas ad editum infantem⁶⁰⁰.

Necessarium est admoneri, et habere aliquem aduocatum bonae mentis, eque tanto fremitu, tumultuque fallorum, unam denique audire uocem. Quae erit illa uox? Ea scilicet, quae tibi tantis clamoribus ambitiosis exurdato, salubria insusurret uerba, quae dicat, non est quod inuideas istis, quos magnos felicesque populus uocat. Non est quod inuideas istis, quos magnos felicesque populus uocat. Non est quod tibi compositae mentis habitum et sanitatem plausus excutiat, non est quod tibi tranquillitatis tuae fastidium faciat ille sub illius facibus, et purpura cultus. Non est quod feliciorum eum iudices, cui submouentur, quam te, quem lector semita deiicit. Si uis exercere tibi utile, nulli autem graue imperium, submoue uitia⁶⁰¹. Diuitiae sunt magnae ad legem naturae

⁶⁰⁰I tomo, Sen., Epist.92, 30-34: “Quem tiver dentro de si a virtude e o ânimo equipara-se aos deuses e lembrado das suas origens tende a ir para junto deles. Não há qualquer insolência em tentarmos subir ao lugar de onde descemos. E de resto, por que não admitir que há algo de divino num ser que é parte integrante da divindade? Todo este universo que nos rodeia é uno e é Deus. Nós somos participantes dele, somos como que os seus membros. A nossa alma tem capacidade bastante para se elevar até à divindade desde que os vícios a não deitem por terra. Tal como a estrutura do nosso corpo está organizada para se erguer em direcção ao céu, também a nossa alma – que tem a capacidade para abarcar tudo quanto queira! – foi formada pela natureza com a finalidade de conformar os seus propósitos aos dos deuses. E se porventura usar plenamente as suas forças e se expandir pelo seu espaço próprio, atingirá a plenitude seguindo uma via que lhe não é estranha. Seria necessário grande esforço para subir ao céu, mas para a alma é um regresso. Desde o momento em que enverede por este caminho, ela avança intrepidamente sem dar importância a nada mais, sem ligar ao que se compra e vende, sem avaliar o ouro ou a prata – metais bem dignos das trevas em que estavam encerrados! – pelo brilho que revestem aos olhos dos insensatos, mas sim de acordo com a lama donde os foi arrancar e desenterrar a ambição humana. A alma sabe, insisto, que as verdadeiras riquezas não se encontram onde nós as amontoamos: é a alma que nós devemos encher, não o cofre! Aquela devemos nós conceder o domínio sobre tudo, atribuir a posse da natureza inteira de modo a que os seus limites coincidam com o oriente e o ocaso, a que a alma, identicamente aos deuses, tudo possua, olhando soberanamente do alto os ricos e as suas riquezas – esse ricos a quem menos alegria proporciona o que têm do que tristeza lhes dá o que aos outros pertence! Quando se eleva a tais alturas, a alma passa a cuidar do corpo (esse mal necessário), não como amigo fiel, mas apenas como tutor, sem se submeter à vontade de quem está sob tutela. Ninguém pode simultaneamente ser livre e escravo do corpo; para já não falar de outras tiranias que o excessivo cuidado com ele nos impõe, a soberania do corpo tem exigências que são autênticos caprichos. A alma desprende-se dele ora com serenidade, ora de firme propósito – busca a sua saída sem se importar com a sorte dessa pobre coisa que para aí fica! Nós não ligamos importância aos pêlos da barba ou aos cabelos que acabámos de cortar; do mesmo modo, a nossa alma divina, ao preparar-se para abandonar o corpo, de nada importa a sorte dada ao seu invólucro –s e o fogo o consome, se a terra o cobre ou as feras o despedaçam; para ela, isso tem tanta importância como para o recém-nascido a placenta.”

⁶⁰¹Ibidem, Sen., Epist. 94, 59-61: “É por isso que é imprescindível receber conselhos, ter alguém que desperte em nós um espírito justo, ouvir, enfim, no meio do tumultuoso estrépido da falsidade – ouvir uma voz! E que voz será essa? Uma precisamente que murmure palavras salutares aos teus ouvidos ensurdecidos pelos desenfreado clamor da ambição, que te diga não haver motivo para invejar aqueles a

composita paupertas. Res inquieta opulentorum felicitas est, ipsa se exagitat, mouet cerebrum, non uno modo grauis. Alios in alio iritat, alios impotentia illos inflat, alios mollit. Horum qui felices uocantur, hilaritas ficta est, hic enim grauis et sub purpura lucet, non palam tristitia est, eo quidem grauior, quod non licet palam esse míseros, sed inter aerumnas cor ipsum excedentes, necesse esta gere felicem⁶⁰².

Felix est, non qui aliis uidetur esse, sed qui sibi. Vide autem quam domi sit ista felicitas rara⁶⁰³. Viuere Gallio frater omnes beate uolunt sed ad peruidendum quid sit quod beatam uitam efficiat caligant. Adeoque non est facile consequi beatam uitam ut ab ea quisque eo longius recedat quo ad illam concitatus fertur. Si uia lapsus est quae in contrarium ducit ipsa uelocitas maioris interualli causa sit. Proponendum est itaque primum quid sit quod appetamus. Tunc circunspiciendum est qua contendere illo celerrime possimus. Quandiu quidem passim uagamur non duces secuti sed fremitum et clamorem dissonum in diuersa uocantium conteritur uita inter errores breuis etiam si dies noctesque bonae menti laboremus. Decernatur itaque et quo tendamus et qua non sine perito aliquo cui explorata sint ea in quae procedimus. Quoniam quidem non eadem hic quae in caeteris peregrinationibus conditio est. In illis comprehensus aliquis limes, interrogati incolae non patiuntur errare. At hic tristissima quaeque uia et celeberrima maxime decipit⁶⁰⁴. Vides tu istos qui eloquentiam laudant, qui opes

quem a multidão considera grandes e afortunados; não haver motivo para que os adornos da púrpura e os fasces te façam aborrecer a tua tranquilidade de espírito; não haver motivo para julgares que é mais feliz do que tu (a quem o lictor afasta do caminho) aquele diante de quem se abrem alas. Se queres exercer uma autoridade, útil a ti mesmo e não gravosa para alguém, então reprime os vícios.”

⁶⁰²Ibidem, Sen., De paupertate: “As grandes riquezas são uma pobreza estabelecida pela lei natural. O desassossego é a felicidade dos opulentos, ela mesma se atormenta a si própria alheia ao entendimento e é de muitas maneiras difícil de suportar. Se estimula uns a outros produz falta de controlo; a uns inflama, a outros desanima. A felicidade dos que são considerados felizes é fictícia, pois se aparentemente se mostra importante por baixo da capa da dignidade oculta e revela pura tristeza. Na verdade é por ele mais insuportável pois não é possível mostrar-se triste se não que lhes é necessário comportar-se como seres ditosos no seio das misérias que devoram os seus próprios corações”.

⁶⁰³I tomo, Sen., De remed. Fortuit., 14: “É feliz não quem parece sê-lo aos outros se não a si mesmo. Esta felicidade em casa é a mais rara.”

⁶⁰⁴I tomo, Sen., De uita beata, 1, 1-2: Todos querem viver afortunadamente, meu irmão Gálio, mas para ver de forma clarividente o que isso possa ser, isto é, empreender uma vida feliz, envolvem-se na ignorância. De tal forma não é fácil alcançar-se uma vida feliz que aquele que se afastar dela mais prolongadamente para ela será conduzido mais arrebatadamente. Se houver alguma queda no caminho que conduzisse no sentido contrário, a própria velocidade é catalisadora para um desfasamento maior. Há que definir/estabelecer em primeiro lugar aquilo que pretendemos alcançar. Enquanto se deve ponderar de que forma possamos alcançá-lo o mais rapidamente possível. Durante o tempo em que vaguemos, indistintamente, sem seguirmos um guia mas o ruído e barulho dissonante na diversidade de opiniões consome-se a vida breve entre enganos, a não ser que trabalhemos dia e noite uma mente sã. Que se discima desta forma para que lugares nos direccionamos e em que circunstâncias mas não sem alguém conhecedor que tenha explorado aquelas situações para as quais nos encaminhamos, atendendo a que a circunstância nas restantes viagens não é a mesma que nesta. Nestes casos, algum caminho que seja surpreendente, depois de interrogados os habitantes não permitem enganar-se. Nessa ocasião o caminho mais impiedoso e frequentado é o que engana sobretudo.

sequuntur, qui gratiae adulantur, qui potentiam extollunt? Omnes aut sunt hostes, aut (quod in aequo est) esse possunt. Quam magnus mirantium, tam magnus invidentium populus est. Quin potius quaero aliquid usu bonum quod sentiam, non quod ostendam. Ista quae spectantur, ad quae consistitur, quae alter alteri stupens monstrat, foris nitent, introrsus misera sunt. Quaeramus aliquid non in speciem bonum, sed in solidum, et aequale, et a secretio re parte formosius. Hoc eruamus. Nec longe postum est, inuenitur. Et paulo post: Interim quod inter omnes Stoicos conuenit, rerum naturae assentior. Ab illa non deerrare, et ad illius legem exemplumque formari, sapientia est. Beata est ergo uita conueniens naturae suae, quae non aliter contingere potest, quam si primum sana mens est, et in perpetua possessione sanitatis, non iisdem comprehendere uerbis. Liber itaque definire, ut beatum dicamus hominem illum, cui nullum bonum malumque sit, nisi bonus malusque animus. Honesti cultor, uirtute contentus, quem non extollit fortuita, nec frangunt, qui nullum maius bonum eo, quod sibi ipse dare potest, nouerit, cui uera uoluptas erit, uoluptatem contemptio. Licet, si euagari uelis, idem in aliam ac aliam faciem, salua et integra potestate, transfere. Quid enim prohibet nos beatam uitam dicere, liberum animum, et erectum, et interritum, ac stabilem, extra metum, extra cupiditatem positum? Cui unum bonum sit honestas, unum malum turpitudine? Cetera uilis turba, nec adiiciens, sine auctu ac detrimento summi boni ueniens, ac recedens. Hunc ita fundatum, necesse est, uelit nolit, sequatur hilaritas continua, et laetitia alta, ac ex alto uenies, ut quae suis gaudeat, ne maiora domesticis cupiat. Quid ni ista penset bene cum minutis, et friuolis, et non perseuerantibus corpusculi motibus? Quo die infra uoluptatem fuerit, et infra dolorem erit. Vides autem quam malam et noxiam seruitutem seruiturus sit, quem uoluptates doloresque incertissima dominia in potentissimaque alternis possidebunt? Ergo exeundum ad libertatem est⁶⁰⁵.

⁶⁰⁵ Tu não vês estes que louvam a eloquência, que seguem as riquezas, que adulam as honras/privilégios, que encorajam o poder/autoridade? São todos inimigos ou (o que é a mesma coisa) são potenciais inimigos. Tão grande é a turba daqueles que invejam como grandes são as riquezas que admira. Sobretudo procuro algo de bom pelo exercício/prática/acção que eu sinta e não que exhiba, estas coisas que se admiram e junto das quais se estabelece/se mantém firme, estas que alguém estupefacto mostra a outro, superficialmente/ao início brilham/reluzem mas no interior são miseráveis. Procuremos algum tipo de bem não na aparência mas no que tiver de sólido e justo, mais elegante a partir do seu âmago. Descubramo-lo. Nem estará muito longe, encontremo-lo. E pouco depois. Entretanto, chega-se a esta concordância entre os Estóicos e partilho da opinião acerca da natureza das coisas: não nos desencaminhamos/afastamos dela e conformarmo-nos com a lei e exemplo dela, é isso a sabedoria. Logo uma vida feliz é aquela que for conveniente/ajustada à sua natureza, que de nenhuma outra forma pode realizar/cumprir se primeiro não tiver uma mente sã e na constante posse do seu equilíbrio/sanidade. Pode definir-se de outra maneira este nosso bem, isto é, compreender-se a mesma máxima/ideia por palavras diferentes. Agradou-me definir desta forma que se diga feliz um homem que não tem bondade e

Hanc non alia res tribuit, quam fortunae negligentia. Tum illud oritur inaeestimabile bonum, quies mentis in tuto collocatae, et sublimitas, expulsiisque terroribus ex cognitione ueri, gaudium grande et immotum, comitasque et diffusio animi, quibus delictabitur, non ut bonis, sed ut ex bono suo ortis. Quoniam liberaliter agere coepi, potest beatus dici, qui nec cupit nec timet, beneficio rationis. Quoniam et saxa timore et tristiti carente, nec minus pecudes, non ideo tamen quisque felicia dixerit, quibus non est felicitatis intellectus. Eodem loco pone homines, quos in numerum pecorum et animalium redegit hebes natura et ignoratio sui. Nihil interest inter hos et illa. Quoniam illis nulla ratio est, his praua et malo suo atque in peruersum sollers. Beatus enim nemo dici potest extra ueritatem proiectus. Beata ergo uita est, inrecto certoque iudicio stabilita, et immutabilis. Beatus est ergo iudicii rectus. Beatus est praesentibus (qualiacunque sunt) contentus, amicusque rebus suis⁶⁰⁶. Audacter licet profitearis, summum banum esse animi concordiam. Virtutes enim ibi esse debebunt, ubi consensus ac unitas erit, dissident uitia. Sed tu quoque, inquis, uirtutem non ob aliud colis, quam quia aliquam ex illa speras uoluptatem. Primum non si uoluptatem praestatura uirtus est, ideo propter hanc petitur. Non enim hanc praestat, sed et hanc.

maldade a não ser aquele que tem um espírito bom e mau e que é um cultor do que é honesto, realizado pela virtude, a quem os acontecimentos fortuitos não incitam nem esmorecem, esse que não conhece bem maior a não ser o que pode oferecer a si mesmo para quem o verdadeiro prazer será o desprezo dos prazeres/vontades. É possível se quiseres divagar transpor a mesma fórmula para outras questões na coerência e segurança da autoridade. O que é que nos impede de afirmar que uma vida feliz, um espírito livre e elevado, intrépido e estável está estabelecido fora do medo e fora da vontade? Para quem o único bem possa ser apenas a honestidade e a indignidade o único mal? A restante turba vil das coisas nem subtrai nem acrescenta nada a uma vida feliz e que vão e vêm sem aumento ou detrimento de um bem maior. Assim é forçoso este princípio queira ou não, que uma alegria/satisfação constante persiga numa satisfação elevada proveniente do alto e que não cobice recursos/riquezas maiores às domésticas que o satisfazem. Por que razão não (re)compensam estes argumentos em relação àqueles pusilânimes e frívolos e das perturbações nada perseverantes/resilientes do corpo? Em que dia é que tendo-se submetido a vontade, não se submeterá a dor? Não reconhecês todavia quão pérfida e nociva é a servidão daquele que há de se tornar submisso a quem as vontades e os prazeres tomarão/controlarão, alternadamente, os seus domínios mais incertos e despreparados? Logo, é forçoso ir no encaço da liberdade.

⁶⁰⁶I tomo, Sen., De vita beata, 2, 4; 3, 1, 13; 4; 5, 1-3; 6,2: “Nenhuma outra capacidade nos dará a não ser o desdém pela fortuna. Então surge um bem inestimável, a serenidade da consciência resguardada em segurança, a sublimidade a partir da expulsão das inquietações, uma satisfação grande e inamovível a partir do conhecimento da verdade, a generosidade e a difusão do espírito deleitar-se-á/realizar-se-á não pelas boas causas mas porque elas nascem do seu próprio bem. Visto que pode começar a agir livremente, diz-se feliz aquele que nem deseja nem teme graças ao benefício da razão. Visto que as pedras carecem de temor e tristeza não menos que os animais, tão pouco se terá dito feliz nas circunstâncias em que não se alcança o entendimento da felicidade. No mesmo lugar se consideram os homens que pela sua natureza ignorante e pelo desconhecimento de si mesmos se reduzem ao mesmo número de feras e animais. Não há qualquer diferença entre uns e outros. Visto que nenhuma razão está contida nestes, os outros são ignorantes, engenhosos para a sua perversidades e próprio mal. Verdadeiramente ninguém pode considerar-se feliz se se lança para longe da verdade. Logo é feliz, estável e indelével aquela que assenta o seu juízo num sentido recto e justo. Portanto é feliz aquele que é justo nos seus princípios. Portanto é feliz aquele que se sente contente com aquilo que tem no presente (seja lá o que for) e amigo das suas conquistas.

Nec huic laborat, sed labor eius quamuis liud petat, hoc quoque assequetur. Sicut in aruo quod segeti proscissum est, aliqui flores internascuntur, non tamen huic herbulae, quamuis delectet óculos, tantum operis insumptum est, aliud fuit serenti propositum, hoc superuenit. Sic uoluptas non est merces, nec causa uirtutis, sed accessio. Nec quia delectat, placet, sed quia placet, delectat. Summum bonum in ipso iudicio est et habitu optimae mentis, quae cum impleuit et finibus se suis cinxit, consumatum est summum bonum, nec quicquam amplius desiderat. Nihil est extra totum, non magia quam ultra finem. Itaque erras, cum interrogas, quid sit illud, propter quod uirtutem petam. Quaeris enim eloquid supra summum bonum, interrogans, quid petam extra uirtutem ipsam. Nihil enim habet melius, ipsa pretium sui est. Na hoc parum magnum est? Cum tibi dicam, summum bonum est, infragibilis animi rigor, et prouidentia, subtilitas, sanitas et libertas, concordia et decor, aliquis etiam unum exigis maius, ad quo dista referantur? Quid Mihi uoluptatem nominas? Hominis bonum quaero, non uetris, qui pecudibus ac belluis laxior est. Et paulo post: Tu uoluptatem complectars, ego compesco. Tu uoluptate fruieris, ego utor. Tu illam summum bonum putas, ego nec bonum. Tu omnia uoluptatis causa facis, ego nihil. Cum dico me nihil uoluptatis causa facere, de illo loquor sapiente, cui soli concedis uoluptatem. Non uoco autem sapientem, supra quem quicquam est, nedum uoluptas. Atqui ab hac occupatus, quomodo resistet labori, ac periculo, egestati, et tot humanam uitam circumstrepentibus minis? Quomodo conspectum mortis, quomodo doloris feret?, quomodo mundi fragores, et acerrimorum hostium, tam molli aduersatio uictus? Quidquid uoluptas suaserit, faciet. Aspice Nomentanum, et Aspicium, terrarum ac maris (ut isti uocant) bona conquirentes et super mensam recognoscentes omnium generum animália. Vide hos wosdem e lectis uis spectantes popinam suam, aures uocum sono, spectaculis oculos, saporibus palatum suum delectantes, mollitus lenibusque fomentis totum lacessitur eorum corpus. Et ne nares ínterim cessent, odoribus uariis inficitur locus ipse, in quo luxuriae parentatur. At contra sapientium remissae uoluptates, et modestae, ac pee languidae sunt, compressaeque, et uix notabiles, ut quae neque accersitae ueniant, nec quamuis per se accesserint, in honore sint, nec ullo gaudio percipientium exceptae. Miscent enima illas, et interponunt uitae, ut ldum iocumque inter seria. Desinant ergo inconuenientia iungere, et uirtuti uoluptatem implicare, per quod uitium pessimis quibusque adulantur. Ille effusus in uoluptates, atque uagabundus semper ac ebrius, quia scit se cum uoluptate uiuere, credit et cum uirtute. Audit enim uoluptatem a uirtute separari non posse. Deinde uitii suis sapientiam inscribit et abscondenda profitetur. Ita

non ab Epicuro impulsu luxuriantur, sed utiis dediti luxuriam suam in philosophiae sinu absconderunt et eo concurrunt, bi audiant laudari uoluptatem et ad nomen ipsum aduolant, quaerentes libidinibus suis patrociniū aliquod ac uelamentum. Itaque, quod unum habebant in malis bonum, perdunt, peccandi uerecundiam. Laudant etenim ea, quibus erubescant, et uitio gloriantur. Ideoque ne resurgere quidem adolescentiae licet, cum honestus turpi desidiaē titulus accessit⁶⁰⁷. Quid prohibet in unum uirtutem uoluptatemque confundi, et ita effici summum bonum, ut idem et honestum et iucundum sit? Quia pars honesti non potest esse nisi honestum. Nec summum bonum habebit sinceritatem suam, si aliquid in se uiderit dissimile meliori. Nec gaudium quidem, quod

⁶⁰⁷I tomo, Sen., *De uita beata*, 8, 6; 9; 10, 3; 11,1; 12,2-5. É lícito assumires com confiança que o sumo bem é sinónimo de harmonia do espírito. As virtudes aí deverão aliar-se em consenso e coerência ao passo que os vícios separam-se. Do mesmo modo cultivas a virtude não por ela em si mas porque algum prazer esperas dela. A virtude não há-de superar/prevalecer sobre o prazer mas é por esse motivo e por causa dela que se atinge o prazer, nem se esforça por ela, mas ela é que representa o esforço, ainda que persiga outro fim ainda assim procura atingi-lo (o prazer). Como no campo que foi lavrado para as sementeiras algumas flores nascem nos interstícios, mesmo que essas plantas deleitem os nossos olhos o propósito do esforço dispendido foi outro para o agricultor, sobrepor-se a isto. Assim a vontade não consiste numa riqueza nem num catalisador da virtude mas é apenas um excedente. Não é por dar prazer que se deleita mas é antes por deleitar que dá prazer. O sumo bem radica no próprio juízo e na disposição de um carácter melhor, que enquanto se realizara e circunscrevera aos seus limites, consumou o sumo bem e não sentira falta de nada mais além. Nada existe fora de um todo nem mais além do fim último. De tal maneira que erras quando questionas o que possa ser aquilo pelo qual procuro a virtude. Procuras algo acima do bem supremo ao interrogares o que procuro fora da própria virtude. Ela mesma nada tem de melhor, a sua recompensa é intrínseco a ela. Porventura parece-te pouco relevante? Quando te digo que o sumo bem é a assertividade inabalável do espírito, o conhecimento do futuro, a precisão, o bom senso, a liberdade, o entendimento e a adequação, enquanto exige algo maior do que aquilo que é referido? Como é que me definirias prazer? Tu abraçaste o prazer, eu controlo-o/contenho-o. Tu fruís o prazer, eu apenas me sirvo dele. Tu pensas que ele (prazer) é o sumo bem pois eu não o considero nem sequer um bem. Tu empreendes todo e qualquer esforço pelo prazer, eu nenhum. Quando te digo que nada faço por prazer refiro-me a esse sábio a quem concedes a vontade isoladamente. E não considero sábio aquele acima do qual existe o que quer que seja, quanto mais a vontade. Assim aquele que se ocupa desta (vontade) de que modo resistirá ao trabalho, ao perigo, à pobreza e aos assédios que minimizam a vida humana? De que modo suporta a confrontação da morte e da dor? De que modo suporta os ruídos do mundo e de tão acérrimos inimigos sendo vencido por tão débil adversário? Fará qualquer coisa para a qual vontade o tenha desafiado. Repara em Nomentano e Aspíquio que procuravam afortunados recursos tanto por terra como por mar (tal como estes chamavam) e que reconheciam sobre a mesa animais de qualquer espécie. Repara nestes que contemplando a sua cozinha a partir dos seus leitões, deleitam os ouvidos entre as sonoridades, os olhos pelos espectáculos, o seu palato com as iguarias. Todo o corpo é incitado pelos alimentos apazíveis e doces e para que os seus narizes não ignorassem vários odores conspurca o próprio lugar no qual se entrega à luxúria. Pelo contrário, as vontades aplacadas/atenuadas dos sábios são simples, quase lânguidas e comprimidas, dificilmente visíveis/perceptíveis de tal maneira que não atendem ao chamado nem a uma qualquer satisfação. Misturam-se se intrometem-se na vida como jogo e a brincadeira entre assuntos sérios. Abdicam de misturar as inconveniências e envolver o prazer com a virtude, vício através do qual se adulam os piores. Aquele que for excessivo nos prazeres, errante e ébrio, porque se conhece a viver com prazeres, acredita que também vive com a virtude ouve na verdade que a vontade e o prazer não podem ser dissociados. Imeditadamente, atribui/associa a sabedoria aos seus vícios e declara publicamente os vícios que deveriam ser escondidos. Segundo Epicuro, não se entregam aos impulsos mas dão-se aos vícios, esconderam a sua exuberância nas sinuosidades da filosofia e acorrem onde ouvem ser louvado o prazer, precipitam-se para junto do seu próprio nome, procurando algum patrocínio e protecção para as suas paixões. Assim tinham este como único bem entre os males, a vergonha de errar. Efectivamente enaltecem as situações pelas quais coram e glorificam-se no vício. E por esse motivo nem é possível que a mocidade se regenere depois que a honestidade cedeu o lugar à torpe inércia.

ex uirtute oritur, quamuis bonum sit, absoluti tamen boni pars est, non magis quam laetitiae tranquillitas, quamuis ex pulcherrimis causis nascuntur. Sunt enim ista bona, sed consequentia summum bonum, non consumantia. Qui uero uoluptatis uirtutisque societatem facit, libertatem illam (qua nihil preciosus est) inuictam sub iugum mittit. Nam (quae maxima seruitus est) incipit illi opus esse fortuna. Sequitur uita anxiosa, suspiciosa, trepida, casuum patiens. Non das uirtuti fundamentum graue, immobile, sed ubes illam in loco uolubili stare. Quid autem tam uolubile est, quam fortuitorum expectatio, et corporis, rerumque corpus afficientium, uarietas? Quomodo hic potest Deo parere, et quicquid euenit bono animo excipere, nec de fato queri, casuum suorum benignus interpres, si ad uoluptatum dolorumque punctiunculas concitatur? Sed nec patriae quidem bonus tutor aut uindex est, nec amicorum propugnator, si ad uoluptates uerget. Illo ergo summum bonum ascendit, unde nulla ui detrahitur, quo nec dolori, nec spei, nec timori sit aditus, nec ulli rei quae deterius summi boni ius faciat. Ascendere autem illo sola uirtus potest. Illius gradu cliuus iste frangendus est. Illa fortiter stabit, et quicquid euenerit feret, non patiens tantum, sed etiam uolens, omnemque temporum difficultatem sciet legem esse naturae. Et, ut bonus miles, feret uulnera, enumerabit cicatrices, et transuerberatus telis, moriens amabit eum, pro quo cadet, imperatorem. Habebit in animo illud uetus praeceptum, Deum sequere. Quisquis autem queritur et plorat, et gemit, imperata facere ui cogitur et inuitus rapitur ad iussa nihilminus. Quae autem dementia est, potius trahi, quam sequi? Tam mehercule quam stultitia et ingorantia conditionis suae, dolore, quod aliquid tibi incidit durius, aut mirari, uel indigne ferre ea, quae tam bonis accidunt, quam malis. Morbos dico, funera, debilitates, et cetera ex transverso in uitam humanam incurrentia. Quicquid ex uniuersi constitutione patiendum est, magno nisu eripiatur animo. Ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalia, nec perturbari his, quae uitare nostrae potestatis non est. In regno nati sumus, Deo parere libertas est. Ergo in uirtute posita est uera felicitas. Quid haec tibi suadebit? Ne quid aut bonum, aut malum existimes, quod nec uirtute, nec malitia continget. Deinde ut sis immobilis contra malum ex bono, ut qua fac est, Deum effingas. Quid tibi pro hac expeditione promittitur? Ingentia et aequa diuinis. Nihil cogaris, nullo indigebis, liber eris, tutus, indemnus, nihil frustra tantabis cedent. Nihil aduersum accidet. Nihil contra opinionem ac uoluntatem. Quid ergo? Virtus ad uiuendum beate sufficit, perfecta illa et diuina? Quid ni sufficiat? Imo superfluit. Quid

enim desse potest extra desiderium omnium posito? Quid extrinsecus opus est ei, qui omnia sua in se collegit⁶⁰⁸? Mihi crede, is beatior est, cui fortuna superuacua est, quam is, cui parta est. Omnia ista bona, quae nos speciosa sed fallaci uoluptate delectant, pecunia, dignitas, potentia, alique complura, ad quae generis humani caeca cupiditas obstupescit, cum labore possidentur, cum inuidia conspiciuntur, eosque ipsos, quos exornant, premunt, plus minantur quam prosunt. Lubrica et incerta sunt, nunquam bene tenentur, nam ut nihil de tempore futuro timeatur, ipsa tamen magnae felicitatis tutela sollicita est⁶⁰⁹. Nulla est tam bona felicitas, de qua nihil queri possis. Nondum felix es, si

⁶⁰⁸I tomo, Sen., Epist: 15; 16, 1-3 O que é que impede que se (com)funda a vontade e a virtude numa só coisa a tal ponto de se demonstre/estabeleça que o sumo bem é como se fosse o mesmo que ser honesto e agradável? Porque não pode ser parte integrante da honestidade se não for honesto. Nem o sumo bem terá a sua autenticidade se encontrar em si algo dissonante daquilo que seja o melhor. Nem o contentamento que certamente procede/se gera a partir da virtude, ainda que seja um bem, é parte de um bem absoluto não tanto quanto a serenidade/tranquilidade de uma alegria ainda que nasçam das melhores causas. São estes os bens que se seguem ao sumo bem e não aqueles que os absorvem/consomem. Aquele que faz associação/sociedade entre a virtude e o prazer coloca sob um jugo aquela liberdade invencível (pela qual nada existe de mais precioso). Começa a ser necessária a fortuna para aquela que é a maior servidão. Segue-se uma vida penosa, desconfiada, inquieta, padecendo-se do que é fortuito. Não outorgas à virtude um fundamento/base firme/segura e imóvel mas manda-la fixar-se num lugar volúvel. O que é que é tão volúvel quanto a expectativa de acontecimentos fortuitos, a variação do corpo e dos acontecimentos que atormentam o corpo? De que modo pode estar obedecer a Deus e acolher de bom grado o que quer que venha e não se lamentar acerca do destino e dos seus acontecimentos fortuitos sendo ele um benévolo intérprete se estremece/inquieta com pequenas picadas/pontadas de dor e prazer? Nem um tutor ou protector da pátria é bom nem defensor dos amigos se se submete aos prazeres. O sumo bem eleva-se a esse lugar de onde por nenhuma força é subtraído, no qual não possa ser adjudicado/aproximado à dor, à esperança, ao temor nem a qualquer outra coisa que a lei torne menos/inferior ao sumo bem. Só a virtude pode lá chegar. Esta ladeira/clivagem deve ser atenuada pelo seu passo. Esta (virtude) estabelecer-se-á mais fortemente e suportará o que quer que aconteça, não só não sofrendo mas também desejando toda a adversidade dos tempos, saberá que é sempre a lei da natureza. E tal como um bom soldado suportará as suas mazelas/feridas enumerará as cicatrizes e trespassado pelos dardos enquanto estiver a morrer amará este imperador/general pelo qual sucumbe. Guardará no peito este velho preceito: seguiram Deus. Todavia todo aquele que reclama, chora, lamenta-se por cumprir os imperativos e é conduzido pela força e sendo inabalável é todavia arrebatado para cumprimento das ordens. Porventura não é uma loucura ser arrastado em vez de seguir? Por Hércules, quanta estultícia, quanta ignorância e sofrimento da tua condição porque algo se abate mais duramente sobre ti, seja admirar-se ou suportar indignamente estas vicissitudes que tanto acontecem aos bons como aos maus. E refirmo-me às doenças, às mortes, as debilidades e restantes intercorrências/acontecimentos contrárias/adversas à vida humana. O que quer que se deve suportar a partir da ordem/constituição do universo que se enfrente com magnanimidade. Somos levados/coagidos a este juramento suportar a finitude sem nos deixamos perturbar por aquelas situações que não está em nossa mão evitar. Nascemos num domínio/reino e obedecermos a Deus é a liberdade. Logo na virtude está inculcada a verdadeira felicidade. De que é que a virtude te irá persuadir? Que não consideres bom ou mau aquilo que não se cabe nem na virtude nem na maldade. Depois para que sejas imperturbável contra ao mal a partir do bem para imitares deus segundo o que é permitido pelas leis divinas. O que é que te é prometido em defesa/em prol desta campanha? Grandes/coisas notáveis e semelhantes às divinas. Não terás forçado nada, nada te faltará, serás livre, seguro, sem qualquer prejuízo, nada intencional em vão, e não terás proibido nada. Todas as coisas te irão acontecer segundo esta premissa: nada de adverso ocorrerá. Nada contra a tua opinião e vontade. Porquê? Basta a virtude para viver afortunadamente sendo esta perfeita e divina? Por que não bastaria? No âmago ela transborda. O que é que pode faltar aquilo que é alheio a todos os desejos? O que é que é necessário de extrínseco àquele que todas as coisas reúne em si mesmo?

⁶⁰⁹I tomo, Sen., Consolatio ad Polibium, 9, 5: Acredita em mim é mais afortunado aquele para quem a fortuna é superficial do que aquele para quem a fortuna é um bem adquirido. Todas estes bens que nos deleitem com um enganador e falacioso prazer - dinheiro, prestígio, poder e muitas outras – perante as

*nondum te turba deridet. Si uis beatus esse, cogita hoc primum, contemnere et contemni*⁶¹⁰.

Vide etiam tit. « tranquillitas animi», tit. « Diuitiae», tit. «Paupertas», tit, « Voluptas», tit.« luxus». In his enim locis multa de falsa felicitate inuenies.

Beatarum mentium felicitas

Veniet qui te reuelet dies, et ex contuberno foedi, ac oldi uentris educat. Hinc nunca quoque tu quantum potes subuola, ab aliis, nisi quae necessário cohaerebunt, alienus. Iam hinc altius aliquid sublimiusque cogita intra te, quando naturae tibi arcana reteguntur, discutietur ista caligo, et lux undique clara percutiet. Imaginare tecum, quantus ille sit fulgor, tot syderibus inter se lumen miscentibus. Nulla serenum umbra turbabit, aequaliter splendet omnis caeli latus. Die set nox, aeris infimi uices sunt. Tunc in tenebris uixisse dices, cum totam lucem totus aspexeris, quam nunc per angustíssimas oculorum uias obscure intueris, et tamen admiraris iam procul. Quid tibi uidebitur diuina lux, cum illam suo loco uideris? Haec cogitatio nihil sordidum diuina lux, cum illam so loco uideris? Haec cogitatio nihil sordidum animo subsidere sint, nihil humile, nihil crudele. Deos omnium rerum esse testes ait. Illis nos approbari, illis in futurum parati iubet, et aeternitatem propnere, quam qui mente concepit, nullos horret exercitus, non terretur, nullis ad timorem minis agitur. Quam qui mente teneat, quid mori expauef⁶¹¹? Plerisque nostrum accidit illud Telemachi. Nam ille per imperitiam, uel potius ob rusticitatem, cum Nestoris domum uideret instructam mensis, uestibus, stragulis, uino suaui, non admiratus est eum rebus necessariis et utilibus

quais cobiça cega do género humano atordoa/entorpece, são mantido com esforço, são olhadas com inveja, enfeitam estes que também oprimem, ameaçam mais do que favorecem. São escorregadias e incertas, nunca se detém inteiramente, na verdade mesmo que não se tema nada em relação ao tempo futuro, é necessária a própria protecção da grande felicidade. Nenhuma felicidade é tão boa acerca da qual nada possas reclamar. Ainda não és feliz se a multidão ainda não zombou de ti.

⁶¹⁰I tom, Sen., Ex Publ. Mim. “Se queres ser feliz aceita primeiro desdenhar e ser desdenhado.”

⁶¹¹I tomo, tertia classis, Sen., Epist. 102, 27-30: “Chegará um dia em que se revelarão os segredos da natureza, em que se dissipará esta bruma e uma luz radiosa incidirá sobre ti. Procura imaginar a intensidade do brilho de tantos astros juntando num só clarão a sua luz. Sombra alguma maculará a serenidade do céu; todos os recantos do universo luzirão com igual esplendor: a alternância do dia e da noite só se verifica ao nível da nossa atmosfera inferior. Quando contemples com todo o teu ser a totalidade da luz – essa luz que agora reduzidamente recibes pelas estreitas aberturas dos teus olhos e que, mesmo assim, e de longe, tanto admiras! – dirás que até agora tens vivido em plena treva. Que aparência terá para ti a luz divina quando a contemples no seu lugar próprio? Este pensamento não permite que se instale na alma o que quer que seja de sórdido, de rasteiro, de cruel; afirma-nos que há deuses, testemunhas dos nosso actos; ordena-nos que mereçamos a sua aprovação, que nos preparemos para o futuro, que nos prometamos a eternidade. E a quem concebe no seu espírito a ideia de eternidade, nenhum exército atemoriza, nenhum clarim guerreiro assusta, nenhuma ameaça causa medo! E como não se há-de estar livre do medo quando se espera a morte?”

abundantem, ceterum apud Menelaum conspicatus ebur, aurum, et electrum, obstupuit, dixitque, Talis adest aula haec, qualis Iouis altitonantis, /Plurima dictu mira stupor me habet aspicientem. Porro Socrates aut Diogenes dixisset, quam multa hic misera, inusitata, stulta, risus me capit aspicientem. Quid ais uir muliere deterior? Cum debueris submouere purpuram, ac cultum, ut illa desineret deliciarum rerumque peregrinarum amore laborare, tu contra exornas aedes, perinde quase theatrum aut scenam ingredientibus? Huiusmodi felicitatem adferunt diuitiae, quae sit spectatorum, ac testium, aut certe nulla. At temperatum esse, philosophum esse, de diis scire quae scitu sunt necessaria, id sempre idem est, etiam si uniuersi nesciant mortales, sed proprium iubar magnamque lucem habet in animo, et gaudium domesticum parit, ipso suipsius fruente bono, siue uideat aliquis, siue lateat omnes et deos et homines. Huiusmodi quidem res est uirtus, ueritas Geometriae et Astrologiae, na conuenit huic phaleras istas diuitiarum, monolia, puellariaque confere ostentacula? Si nemo uideat nec aspiciat, uere caecae sunt, et orbae luce sunt diuitiae. Siquidem diues, cum solus cenat cum uxore seu familiaribus, non facessit negotium mensis conuiuialibus, neque poculis aureis, sed utitur quibuslibet ac plebeis, adest uxor, nullo auro, nulla purpura insignis, sed simplici cultu. Verum ubi iam cena, hoc est pompa et spectaculum adornatur, fabulaque diuitiarum inducitur, tum e nauibus effert lebetesque, tripodesque, ordine disponuntur lucernae, contrahuntur cálices, mutante pocillatores, reuestiunt omnia, omnia mouent, aurum, argentum gemmis additum, palam se diruites esse confitentes, ceterum abest alacritas, abest temperantia⁶¹². Vestes confouere quidem uidentur hominem, at nihil habent in se caloris, neque illum possunt corpori ministrare, quando suapte natura gratíssima quaeque uestis mire friget, ueluti experimentia docet febri aestuantes, dum subinde mutatis uestibus quaerunt refrigeria. Verum qua ratione ac amictu calefiamus, paucis accipe. Calor ipse ex humano corpore effusus, a ueste superiniecta excipitur ac retinetur, mox in omnes diuisus partes, inque corpus quodammodo adactus, dispergi et perire non sinitur. Haec cum ita se hebeant in rebus humanis, falluntur longe, qui magnas et sumptuosas sibi circumdant domos, mancipiorum turbam, opesque inexaustas congregant, hac sola spe freti, ut uiuant

⁶¹²II tomo, secunda classis, Plut., De De cupiditate diuitiarum (Plut. M. 527 E-F; 528 A-B): “ Muitos de nós não partilham da posição de Telémaco porque este por imperícia, ou melhor, pela sua rusticidade vendo a casa de Nestor cheia de camas, mesas, vestidos, tapetes e um bom vinho não se surpreendeu que estivesse cheia de coisas necessárias e úteis. Contudo vendo a de Menelau com marfim, ouro, âmbar, disse arrebatado: esta casa é tal e qual a do altíssimo Júpiter. O assombro me apodera quando vejo tantas coisas dignas de enumerar. Sócrates e Diógenes disseram: Quantas coisas míseras, inúteis e néscias! [...] Assim se apresenta a felicidade e a riqueza. Ser moderado, ser filósofo, saber sobre os deuses é tudo quanto o necessário.

iucundius, quando dulcedo uitae atque hilaritas haudquaquam in rebus externis sita sit, sed potius ex domesticis et suis, idest, ex própria animi uirtute homo ueluti ex fonte uoluptatem sibi comparat et gratiam, dicente Poeta, Es honorata domus magis haec, ubi flamma reluce. Opes enim plus habent uoluptatis, gloria multo est illustrior, et potentia item, si in animo solidum possideas gaudium, unde inopiam, exilium et senectam quoque ipsam leuiter et placide ad patientiam morumque lenitatem traducere possis. Et quemadmodum aromata tritas etiam lacernas suauiter replent odore, sic cum uirtute uictus omnis totaque uiuendi ratio amoena est et periuncunda. Vitium uero etiam quae splendida apparent et praeciosa, multumque honesta contaminat, molesta illa redes, horrida, et abiecta suis possessoribus, adeo, ut recte dictum sit, Quem uulgius in foro beatum praedicat/Deorum petens est omnium miserimus⁶¹³. Iam abi et corrade aurum, comporta argentum, ambulacra construito, seruis domum, urbem debitoribus impleto, si non sedaueris in animo turbatos affectus, et immodicum habendi amorem, teque metu inani, corisque exemeris, ita habeto, te febris laborantem uino fouere, bilioso adhibere mel, cibos et obsonia praeparare intestinorum difficultatem aut alui fluxum patientibus, non modo nihil gratificans morbo affectis, aut sanitati consulens, sed insuper etiam praesentem afferens perniciem. Videas autem languentes odisse cibos, etiam selectos et preciosos, dum offeruntur ipsis, atque etiam ad sumendum eosdem urgentur, respuunt enim eos constanter et auersantur. Porro ubi primum reddita fuerit temperata habitudo, concitatus spiritus et anhelus sedatur, sanguis acidum mutat saporem, et calor naturalis suo consistit loco. Tunc surgunt e lecto, et panem etiam cibarium simul cum caseo et nasturtio edentes, summa opere exhilarantur. Talem profecto concinnitatem efficit in animo ipsa ratio, ubi didiceris, quid uere sit bonum, quidue honestum, mirum enim quam facile euaseris frugalis, tuaque contentus sorte. Iam fallor, si paupertatem non sis habiturus in delitiis, ibique regnum tuum constituas,

⁶¹³II tomo, Plut., De uirtute et uitio (M. 100B-E): “Parece que as vestes proporcionam calor ao homem mas, na verdade, estas não têm qualquer calor intrínseco que possam proporcionar ao corpo, aliás são frias (razão pela qual muitas vezes as pessoas sentindo calor ou estando febris mudam de roupa). O calor que o corpo emana é retido e mantido pela roupa que traz colocada não permitindo a este dispersar-se ou perder-se. Ao aplicar-se a analogia aos actos humanos reconhecemos que se enganam todos aqueles que se fazem rodear de grandes e sumptuosas casas e juntam em seu redor um conjunto de riquezas infundáveis, crenes na certeza de que viverão melhor, quando o bem estar e felicidade da vida de modo algum passa pelos bens exteriores se não primeiramente pelas coisas pequenas, próprias e quotidianas. Assim, a própria virtude da alma é como uma fonte de onde o homem extrai a sua alegria, como afirma o poeta: é mais honrosa a casa na qual arde o fogo. [...] Assim como os perfumes estão impregnados nas roupas, também todo o *modus vivendi* é plácido e prazeroso. O vício, aquele que se mostra esplêndido, magnífico e honesto converte-se em coisas terríveis e abjectas de tal forma que se afirma o seguinte: a quem o vulgo e o senso comum chama de ditoso no fórum, quando vai para a sua casa é o mais desditoso de todos.

uitam illam popularem nullius opibus inuidentem, minusque curiosam, pluris etiam faciens principum imperiis. Itaque sapientiae incumbens studio, uitam uiues multo omnium dulcissimam, etiam atque etiam te ipso Indies enadens melior atque hilarior. Nunc dulcedine sua tecaient opes, quo in multos possis esse beneficus, modo paupertas erit iucunda, uitam tribuens curis solutam, planeque liberam. Est, quando gloria titillabit animum, ut perspectum habeas, uirtuti sua non desse praemia. Quod si honor meritis (ueli fere sit in tanta rerum confusione) non contingat, maximo carebis malo, quippe inuidia⁶¹⁴.

Vera et falsa uirtus⁶¹⁵

Qui laudando penetrant ad ipsos mores, et his corrumpendis adulantur, perinde faciunt ac famuli solent, qui non de aceruo, sed de semine furantur. Nam dum uirtutis uocabulauitiis tribuunt, nimirum inficiunt affectum actionum seminarium, et habitum animi, unde ceu fonte omnia uitae officia proficiscuntur. Scribit enim Thucydides, in seditionibus ac bellis solitam uocabulorum dignitatem non iis tribui factis, quibus oportebat, sed accomodari iis quae fiebant⁶¹⁶. Siquidem audacia temeraria, fortitudo contentiosa iudicabatur, cunctatio prouida, timiditas decora. Contra modestiae nomine praetexebatur ignauia et diligens in omni re prudentia, segnitias habebatur. Ceterum in adulationibus perspicere et cauere conuenit luxum liberalitatis nomine fucatum, timiditatem, cautela, temeritatem, celeritatis. Rursum sordes, frugalitatis paliatas uocabulo, tum, cum foedis amoribus quis est editus, appellatum come net amantem, iracundum autem ac praeferozem, dictum magnanimum, porro uilis abiectique animi

⁶¹⁴ II tomo, Plut., Lib. De uirt. et uitio (M. 101 B-D): “Junta ouro, amontoa prata, contrói passeios, enche a casa de servos e a cidade de devedores, mas se não amenizas no espírito as paixões e se não te distancias dos temores e preocupações é como se procedesses da seguinte forma, não só não aliviarás os que padecem de problemas de saúde como intensificarás o seu agravamento. Que se entenda que assim como os convalescentes preterem os alimentos que lhes oferecem e pior ainda quando obrigados a tomar, começam a repelir e a sentir-lhes aversão. Contudo, logo que o seu aspecto recupera a saúde, retoma o ritmo calmo e sereno de respiração e o sangue volta à sua normal temperatura tudo volta à normalidade. Agora, com outra leveza melhoram ao comerem pão, queij e verduras. O mesmo se sucede com a alma quando apreende a verdade e o bem pois com facilidade se ilude com o frugal. Ludibrias-te se não tomas a pobreza de entre os prazeres, não deixando que a vida pública te seduza com as suas riquezas ou maiores dignidades. Assim, se te incumbires no estudo da sabedoria terás a garantia de vida feliz.

⁶¹⁵ Por restrição de espaço, não iremos apresentar a tradução integral da transcrição.

⁶¹⁶ II tomo, Plut.Moralia, De discrimine adulatoris et amici: Todos os que se imiscuem nos nosso costumes com elogios e lisonjas para corropê-los agem como os criados que roubam não o excedente mas a semente. Na verdade, quando atribuem nomes de virtudes a vícios distorcem a origem e natureza dos nosso actos. Tucídides a este propósito afirma que nas guerras o significado das palavras não se aplica aos feitos que correspondem, mas acomoda-se ao que é adequado. Pois todavida é proclamada a audácia temerária, a coragem controlada com o nome de moderação quando é cobardia, ou prudência quando preguiça.

hominem, uocatum humanum. Quemadmodum alicubi scribit et Plato, amantem quoniam adulator est iis, quos amat, eum qui simiis est naribus, amabilem appellare, qui naso sit adunco, regalem, qui nigri sunt, uiriles, qui candidi, Deorum filios. Quanquam cui persuasum est, ipsum esse formosum, cum sit deformis, aut procerum esse, cum sit pusillus, is nec diu tenetur hoc errore, et leui afficitur incommodo, nec eo quidem immedicabili, uerum uitia uirtutum nominibus laudantur, ut iam pecces non modo non dolens, sed gaudens etiam, detrahiturque peccatis pudor. Ea nimirum res Siculos subuertit, quod Dionysii Phalarisque crudelitatem, iustitiam et sceleratorum odium uocarent adultores. Eadem Aegyptum perdidit, quod Ptolomei muliebritatem, afflatus, eiuslatus, liliorum ac tympanorum insculpturas, religionem ac deorum cultum appallarent. Eadem romanorum mores tam íntegros ad nihilum redegit ac sustulit, quod Antonii delicias, libidines, ac uiscerationes ita blandientes externuaret, ut humanitatem et hilaritatem uocarent, indulgentem illi potentia, fortunaque. *Vulgus hominum quoniam ira turbas ciet, puta team esse agilitatem, et quod minax est, credit esse fiduciam, et quod intractabilis est, opinatur esse fortitudinem. Nonnulli etiam crudelitatem esse dexteritatem ad res grandes gerendas interpretantur, et implacabilitatem putant esse constantiam, denique morositatem difficultatemque, faciunt odium uitiorum, idque non recte*⁶¹⁷.

Conscientia bona et mala

*Singulos dies tibi meos, et quidem totos indicare Lucili iubes. Bene de me iudicas si nihil esse in illis putas quod abscondam. Sic certa uiuendum est, tanquam in conspecto uiuamus sic cogitandum tanquam aliquis in pectus intimum inspicere possit. Quid enim prodest ab homine aliquid esse secretum. Nihil Deo clausum est. Interest animis nostris et cogitationibus mediis interuenit*⁶¹⁸. *Bona conscientia prodire uult et conspici. Ipsas nequitia tenebras timet. Eleganter itaque ab Epicuro dictum puto. Potest nocenti contingere ut lateat, latendi fiducia non potest. Aut si hoc melius, hunc explicari posse*

⁶¹⁷II tomo, Plut., Moralia, De cohibenda Iracundia: Atendendo a que a ira incita as massas, a multidão de homens acredita controlá-la com agilidade, aquilo que é uma ameaça acreditam ser de confiança e aquilo que é intractável pensam ser bravura.

⁶¹⁸I tomo, Sen., Epist. 83, 1: “Pedes-me Lucílio que te descreva cada um dos meus dias, de manhã à noite. Quer isto dizer que fazes um bom juízo a meu respeito pois se imaginas que nada tenho a esconder-te. É assim mesmo que devemos viver, como se a nossa vista decorresse à vista dos outros. É assim que devemos pensar como se alguém pudesse surpreender o nosso mais íntimo pensamento. E alguém há que o pode fazer. De que nos vale esconder dos outros se à divindade nada parece oculto? Ele está presente nas nossas almas e intervem nos nossos pensamentos.”

imodicas sensum, ideo non prodest latere peccantibus, quia latendi etiam si facultatem habeant, fiduciam non habent. Ita est, tuta scelera esse, securi non possunt. Hoc ergo repugnare sectae nostrae, si sic expediatur, non iudico. Quare?, quia prima illa et maxima peccatum est poena, peccasse. Nec ullum scelus, licet illud fortuna exornet muneribus suis, licet tueatu ac uindicet, impunitum est, quoniam sceleris in scelere supplicium est. Sed nihilminus et haec et illae secundae poenae premunt, ac sequuntur, timere semper et expauescere, et securitate diffidere. Quare ego hoc supplicio nequitiam liberem? Quare non semper illam in suspensio relinquam? Illic dissentiamus cum Epicuro, ubi dicit nihil iustum esse natura, et crimina uitanda esse, quia uitari metus non possit. Hic consentiamus, mala facinora conscientia flagellari, et plurimum illi tormentorum esse, eo quod perpetua illam sollicitudo urget, ac uerberat, quod sponsorius securitatis suae non potest credere. Hoc enim ipsum argumentum Epicuri est, natura nos a scelere abhorrere, quod nulli non etiam inter tuta, timor est. Multos fortuna liberat poena, metu neminem. Quare? Quia infixi nobis eius rei auersatio est, quam natura damnauit. Ideo nunquam fides latendi fit etiam latentibus, quia coarguit trepidare. Male de nobis actum erat, quod multa scelera legem et iudicem effugium et scripta supplicia, nisi illa naturalia et graui de praesentibus soluerent, et in locum poenitentiae timor cederet⁶¹⁹. Quid autem prodest recondere se, et oculos hominum auresque uitare? Bona conscientia turbam aduocat, mala etiam in solitudine anxia atque sollicita est. Si honesta sunt, quae facis, omnes sciant, si turpia, quid refert

⁶¹⁹I tomo, Sen., Epist. 97, 12-16: “A consciência tranquila aspira apresentar-se diante da vista de todos; a maldade essa, até as trevas receia. No meu ponto de vista, Epicuro teve toda a razão quando disse: «Um criminoso pode ter a sorte de conservar-se oculto, mas não pode estar seguro de assim permanecer». Talvez percebas melhor a ideia se eu disser por outras palavras: «é inútil aos criminosos ocultarem-se, pois ainda que tenham a sorte de encontrar um esconderijo nunca se podem sentir totalmente confiantes». Assim é, um crime pode conservar-se escondido mas nunca pode alcançar a segurança. Não creio que ao resolver deste modo o problema eu vá contra os princípios da nossa escola. E porquê? Porque o primeiro e maior castigo de um criminoso é ter cometido o acto e nenhum crime, por muito que a fortuna o adorne com os seus dons, o proteja e o reivindique, escapa ao castigo, uma vez que o próprio crime, constitui a sua própria punição. Além disso persegui-lo-ão estreitamente as penas do segundo grau: o medo contínuo, o pavor, o nunca confiar na aparente segurança. Porque havia eu de libertar deste suplício a iniquidade? Porque não hei-de deixá-la sempre em suspensio? Mas devemos discordar de Epicuro no ponto em que ele diz que nada é mais juto por natureza e que devemos evitar os crimes porque nos é impossível evitar o medo; mas podemos estar de acordo em que os maus actos são castigados pela consciência de os ter cometido, e que tanto maior é o grau de tortura que se lhes segue por ser contínua a angústia que oprime e atormenta a consciência, a tal ponto que nem consegue confiar nas garantias de segurança que se lhe oferecem. Isto prova precisamente, Epicuro, que é natural em nós a repugnância pelo crime, pois mesmo na mais completa segurança ninguém consegue escapar ao medo. E porquê, senão porque é inata em nós a aversão por qualquer acto condenado pela natureza? Por isto nunca podem confiar no seu esconderijo nem mesmo os que estão bem escondidos, porque a consciência os acusa e os mostra a si mesmos como são. Tremar de medo, aqui está o sinal que distingue os criminosos. Imperfeita seria a espécie humana (pois muitos crimes escapam à Lei, à justiça, às penas estabelecidas) se a natureza não fosse a primeira a exigir desde logo reparação, e se o medo não actuasse como sucedâneo do castigo.

*neminem scire, cum tu scias. O te miserum si contemnis hunc testem*⁶²⁰. *Nullum putaris esse locum sine teste. Plerique famam, pauci conscientiam uerentur. Quis sis, interest, non quis habearis. Quam magnum est non laudari et esse laudabilem. In felice felicitas est innocentia, nequitia ipsa poena sui est*⁶²¹. *Facinorosa conscientia instar est ulceris in corpore, utpote quae paenitentiam relinquat lancinantem iugiter, peruellentemque animam. Nam cum alias omnes tristitias tollere ratio solita sit, solam hanc paenitentiam facit sua sponte incitabilem prae pudore, et quae mordicus impetentem sese atque excarnificante. Quodmodum porro qui rigente febre perfrigescunt, aut aestuante exuruntur, acrius patiuntur, sic obtusiores tristitias habent fortuita et temeraria, utpote aduentitias, quam prava conscientia quae animum intus urit. Contra uero nec aedificiorum elegantia, nec auri pondus, nec generis nobilitas, nec imperii magnitudo, nec denique facundiae lepos, dicendique acrimonia, tantam uitae serenitatem afferunt, tam placidam tranquillitatem, quantam affert animus a negotiorum anxietate feriat, procul a prauis consiliis, secum (ut dicitur) uiuens, qui uitae fantem (ingenium et mores intelligo, a quibus commendabiles actiones manant) inturbidum ac defaecatum habens, actiones suas hilares (ueluti aspirante numine) celsus sempre erectusque profert, quarum perenni reminiscencia pascitur suauissima illa Pindari spe, senectutis (ut ipse inquit) altrice. Quemadmodum autem (ut Carneades dicitare solebat) odorata fructeta, quamuis accisis stirpibus, aut etiam conuulsis exausta, suaueolentiam tamen ad multum tempus referunt, ita plane in animo spaietis actiones honestae gratam quandam recordationem, sempreque recentem relinquunt. Qua ipsa recordatione laetitia illa intestina, ueluti perenni riuo perfusa, uiuet semper, et tanquam fructificatur*⁶²². Malitia quidem coniunctum sibi assidueque ipsam torquentem gestat dolorem, non postquam scelus perfecit, sed tum máxime, cum iniuriam atrociter infere uidetur. Quemadmodum enim facinorosus

⁶²⁰I tomo, Sen., Epist. 43, 4-5: De que vale então fecharmo-nos em casa, ao abrigo dos olhos e dos ouvidos alheios? A boa consciência exige o testemunho dos outros, a má vive em contínua ansiedade mesmo na solidão. Se os teus actos são honestos, deixa que todos os conheçam; se são vergonhosos de que serve ocultá-los dos outros quando tu próprio os conheces? Desgraçado serás tu se desprezares o teu próprio testemunho.

⁶²¹I tomo, Sen., Ex Publ. Mim.: Pensa que não existe lugar sem testemunhas. (sent. 440); A maioria teme a fama, poucos a consciência (sent. 544). Importa o que és e não como és considerado (sent. 616). És grande não por ser louvado mas por seres digno de louvor. (sent. 569). A inocência é a felicidade do bemaventurado, no mal reside o seu castigo.

⁶²²II tomo, Plut. De tranq. animi: Uma má consciência é como uma ferida no corpo, pois repercute um arrependimento que inquieta a alma. Assim como os que estão com febres altas sentem frio e quando se agasalham é sinónimo de agravamento, a vulnerabilidade da fortuna produz penas levianas mas apenas com os efeitos externos a consciência interna que queima a alma. Por esse facto, nem a elegância dos edificios, nem a abundância do oro, nem a nobreza da descendência, tão pouco a grandeza do poder, enfim a elegância da eloquência ou a ênfase do dizer dão serenidade à vida ou tranquilidade, quanto uma alma purificada de negócios, vivendo consigo mesma. A felicidade interior é regada por um rio constante e sempre fortificante.

quisque, ultimo affligendus supplicio, corpore suo propriam fert crucem, ita improbitas ex se ipsa supplicium sibi struit ipsi, calamitates ingentes, formidines innumeras, pasionesque molestissimas, paenitentias, ac indesinentes in se continens perturbationes. Sed nonnulli nihil a pueris distant, qui cum sceleratos, in theatris nonnumquam amictu aureo circumdatos chlamydeue purpúrea indutos coronatos, ac tripudiantes conspiciunt, admirari, beatosque existimare non desinunt, ante quam eos stimulis agitari, flagris caedi, ignemque ex florida illa uariaque ueste emittere conspiciunt. Multi enim flagitiosorum ingentibus septi aedibus, principatus splendidissimos, potentatusque obtinentes immensos, ut plurimum quantum plectantur latet, donec iugulati, aut ab altero praecipitati, iacere cernuntur. Quae recte quis non poenam, sed supplicii finem. Quemadmodum enim Herodicus Silymbrianus cum phthisim morbum incidisset sibi ipsi, ceterisque laborantibus aegritudine simili, multo prolixiorem reddidit mortem, ita scelerati qui praesentem censentur effugere poenam, non post multum temporis, sed multo in tempore, uindictam, non quidem tardiolem, sed admodum prolixiolem sustinet, atque extendunt, neque senescentes solum corripuntur, sed etiam cruciatu assidue senescunt. Quantum ad nos autem, facinerosos longo aeo tempore puniri ac torqueri. Apud Deum etenim uniuersae humanae uitae spatium nihil est, quin anni triginta in illius conspectu, uelut crepusculum, ne dicam hora sunt matutina. Proinde flagitiosi tanquam carcere clauso ac caeco, nulla euadendi spe detenti, scelesti custodiuntur uita. Et quamuis intrinsece conuiuentur, negotientur, donationibus ac delectationibus oblectuntur, optimasque negligant disciplinas, nihil tamen a noxiis distant, qui in uinculis ad ultimum seuantur supplicium. Nam et hi aliquando fune super capite pendente ludunt, cantillant, et otiantur. Stultum enim est opinari, eos, qui ad mortem clausi detinentur, minime affligi, donec capitali plectantur supplicio, et eos qui uenenum hauserunt, ac deambulant, expectantque donec crura degraentur, non torqueri, priusquam uitalem spiritum extingui, paulatimque euanescere sentiant, Dementes erimus, si ultimum supplicii tempus poenam esse arbitremur, passiones uero, timores, expectationes, et paenitentias (quae interim animum discruciant ac perturbant, quibusque unusquisque sceleratus obnoxius est) praetermittamus, ac nihili pendamos. Hoc enim perinde est, ac si piscem qui hamum deglutiuit, haud esse captum dicamus priusquam illum a coco exenteratum, siue assum conspiciamus. A iustitia enim facinorosus quisque detinetur, scelerumque dulcedine tanquam illecebris assidue inescatur. Etenim somniorum terculamenta, diurnaue spectra, nec non oracula ac portenta, et quaecumque homines diuino accidere nutu opinantur, horrorem atque

timorem his qui sceleribus obruti, sibi ipsis male conscii sunt, incutere consueuerunt. Etenim si quis nihil aliud mali improbis in hac uita praesentique tempore accidere affirmaret, quam quod scelerum conscientia, flagitiorumque recordatione assidue torquentur, cognosceret profecto, acerbissime ab ipsa ratione sua illorum affligi animas. Cum uero homo auaritiae ac pecuniarum, inuidiaeque ac potentiae gratia, seuptates iniusti quid egerit, paulo post passionum furore sedato, cum cernit turpes improbitatis ac iniustitiae remanere perturbationes, honesti uero, utilis, ac recti superesse nihil, non ne sapius cogitationes molestissimas, curasque grauissimas illi incedere par est, quod uana seductus gloria, seu uoluptatum captus dulcedine, rebus sordidissimis, illiberalibus, ac ingratis, pulcherrima, maximaque inter homines bona, faz iustitiam, pietatem peruerterit, uitamque turpitudines, infamis, ac perturbationibus foedarit? Ego proinde, di dicere faz est, flagitiosos, perditos, ac facinorosos homines, nec aliquo siue Deorum siue hominum indigere ultore arbitror, sed perniciosam ipsorum uitam, omni prauitate, impietate, ac scelere corruptam, refertam et contaminatam, satis superque ad se ipsam plectendam ac torquendam sufficere⁶²³. Periander interrogatus, quid esset libertas, bona conscientia dixit⁶²⁴. *Chilon Lacedaemonius sapenumero in ore habebat, damnum turpi lucro semper praeferendum esse. Illud enim semel dolore, hoc semper. Res amissa exiguo tempore dolet, sceleris autem conscientia semper cruciat animum*⁶²⁵. *Diogenes Cynicus neminem magis a timide liberum, et reu era animosum esse dicebat, quam illum, qui nullius mali sibi conscius esset*⁶²⁶. *Pithagoras neminem tam audacem esse dicebat, quem mala conscientia non faciat timidissimum. Non quiescit enim animus male conscius, sed ab omni etiam uento pauet*⁶²⁷. *Idem dicere solebat, uirum iniquum plus mali pati afflictum conscientia, quam eum qui corpore castigatur et caeditur. Multo quidem grauiores sunt animi male sani, quam corporis morbi*⁶²⁸. *Pithagoricus quidam philosophus coemens sibi a sutore calceos, non proptam habens pecuniam, orat ut in crastinum expectet diem, quo cum uenisset satisfactorius, audit sutorem iam*

⁶²³ II tomo, Plutarco, Moralia, Lib. De sera Numinis uindicta

⁶²⁴ III tomo, secunda classis, Stobaeus: Periandro questionado sobre o que era o liberdade afirmou: «a boa consciência».

⁶²⁵ III tomo, Laercio: Cilon, o Lacedemónio dizia paulatinamente que devemos preferir o prejuízo a um lucro desonesto, pois o primeiro custa apenas uma vez, o segundo para sempre.

⁶²⁶ III tomo, Stobaeus: Diógenes, o Cínico defendia que nada está mais livre de insegurança e mais disposto à verdade do que a consciência de não ter feito mal algum.

⁶²⁷ III tomo, Stobaeus: “Pitágoras dizia que ninguém era tão audaz quanto aquele que não se intimidava pela má consciência. O espírito não descansa se reconhece o seu mal e se for inerente atemoriza-se por qualquer vento.”

⁶²⁸ III tomo, Stobaeus, ubi supra: Este mesmo ainda dizia que o homem mau sofre mal maior afligido pela consciência do que quem é castigado e lesionado do corpo. São indubitavelmente muito mais penosas as penas da alma que as enfermidades do corpo.

*defunctum esse. Non faciens igitur mentionem pecuniae, nummos non inuita manu domum gratulabundus de facto iam lucro retulit. Verum cum scelereis conscientia subinde torqueretur, arreptam pecuniam in sutoris domum proiciens, ait, uiuit, qui aliis defunctus est*⁶²⁹. Quid hoc in loco Cristianus homo dicet, qui multis flagitiis, multoque aere alieno oppressus, altum dormit?

Antes de nos encaminharmos para um próximo nível de análise, é pertinente relembrar e sistematizar algumas questões estruturantes da nossa leitura até agora.

O primeiro olhar lançado sobre a estrutura externa tornou perceptível uma unidade literária e uma coesão filosófica da obra, cerzidas pela *Virtus*. Com a transcrição, tradução e análise do respectivo *topos*, concluímos que este se converte num princípio operativo, com lugar preponderante nos três tomos. Desta forma, é inevitável continuar a consagrar a virtude na relação que estabelece, internamente, com outros *topoi*.

Quando Frei Luís de Granada, na *secunda classis* dos tomos, relaciona, umbilicalmente, a virtude e o vício - uma dialéctica tão ao gosto do género epidíctico ou demonstrativo, caro ao Renascimento – constrói toda a arquitectura epistémica e filosófica da *Collectanea*. Assim, na esteira dessa operatividade abre-se espaço lógico para se desdobrarem e digladiarem outros pares dialécticos como *bona & mala, vera & falsa*.

Depurámos a projecção destes binómios nos sete conceitos matriciais, que acabámos de analisar – *amicitia, gloria, libertas, tranquillitas, felicitas, virtus e conscientia*. Antes ainda, integrada nesta mesma matriz, construámos uma taxonomia de outras três classes de binómios: os dialécticos ou agónicos – com as mesmas e diferentes raízes etimológicas – os de *consecutio* ou continuidade e ainda os binómios contíguos.

O tratamento de todas estas relações temáticas foi tornando clarividente a aproximação e afinidade de determinadas entidades que, na sua abrangência semântico-filosófica nos direccionam para os Baluartes da *Collectanea*. Por isso, iremos de seguida deslindar todas essas interdependências entre os *themata*, para que o edifício ganhe mais consistência e sustentabilidade.

⁶²⁹III tomo, Erasmo: “Um certo filósofo Pitagórico comprara uns sapatos e não tinha dinheiro disponível, pede ao sapateiro que espere até ao dia seguinte. Quando na manhã seguinte volta repara que o sapateiro tinha morrido. Assim, sem fazer menção ao dinheiro volta para casa com o dinheiro na sua mão, alegrando-se do benefício que tinha obtido. Contudo, como a consciência do mal o atormentara, agarra o dinheiro e entra em casa do sapateiro de rompante dizendo: Vive para ti quem morreu para os demais.

Nesta fase, procuramos libertar, definitivamente, a *Collectanea* da sua divisão em tomos, aprofundando a *res* e traçando o fio condutor da obra. Assim, tornar-se-á possível reconhecer, entre tantas vozes autorais, uma mensagem coerente, una, perene e universal, comprovando que todo processo desde a concepção da *Collectanea*, passando pela eleição, assimilação e organização crítica do legado aqui recolhida – represente, desde logo e por si só, a expressão da originalidade da obra e o mérito incontestável do autor enquanto *collector*.

Sapientia/Philosophia/ Felicitas

Detenhamos, agora, a nossa atenção sobre a primeira tríade: *sapientia*, *philosophia*, *felicitas*. Ainda que a *sapientia* seja desenvolvida apenas no I tomo da *Collectanea*, a verdade é que se correlaciona, directamente, com a *philosophia* e a *felicitas*, transversais aos três tomos. Na linha das palavras senequianas, na natureza nada sofre uma transformação e superação tão significativas, no que respeita a vícios, como a alma do sábio⁶³⁰. Da mesma forma que tudo quanto permaneça em contacto com a sabedoria fica salvaguardado de qualquer insidiosa maldade⁶³¹.

Na *dispositio* da obra, a reflexão sobre o *topos* da *sapientia* é correlacionado com a filosofia, *topos* que se lhe segue, ainda neste primeiro tomo, como podemos constatar pelo índice da obra. Frei Luís de Granada evoca, agora, as cartas a Lucilio, nas quais o autor latino reitera a convicção de que ninguém poderá alcançar uma vida dita feliz nem tão pouco vislumbrá-la sem praticar a iniciação e o estudo aturado da filosofia. Uma *vita beata* é sempre fruto de uma postura filosófica assumida e realizada, num trabalho árduo e persistente em manter acesos e conscientes os propósitos honestos. Contudo, interiorizar estes propósitos não implica necessariamente a sua concretização imediata, pois requer um caminho de progressão, que pode ser comprometido a qualquer momento por outras coordenadas. A fronteira que separa uma boa vontade ou intenção de uma postura sábia pode ser tão ampla indeterminada quanto o espaço que dista da teoria à prática.

A filosofia tem como pressupostos nevrálgicos a progressão e a superação humanas, que determinam este mecanismo de elevação de estulto a sábio e que se inicia pela aprendizagem das virtudes a par da desaprendizagem dos vícios. A filosofia emancipa-se de uma mera habilidade de exibição, pretere as palavras às acções⁶³², modela a alma, norteia a vida, governa as nossas acções e ensina o que se deve ou não fazer⁶³³. Sem ela tudo é incerto, flutuante instável e inseguro. A verdadeira sabedoria, que se pauta, inevitavelmente, pela filosofia, permite contemplar atentamente a verdade, observar lucidamente o mundo e é dotada de veemência e imperturbabilidade, diante

⁶³⁰I tomo, Sen, de beneficiis, VII, 1; 2: Mutationem sapientis tantam, hoc est in maxima uitia, natura non patitur – de beneficiis, VII, 1; 2.

⁶³¹ Nemo in summam nequitiam incidit, qui unquam haesit sapientiae.

⁶³² Non in uerbis, sed in rebus est.

⁶³³ Animum format et fabricat, uitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sed ad gubernaculum, sine hac nemo securus est.

dos acontecimentos, libertando-nos de constrangimentos e dissabores da fortuna. Esta é a verdadeira alma do sábio, una, harmoniosa e conciliadora de todas estas virtudes⁶³⁴.

Focados ainda no I tomo –*tertia classis* - continuamos na leitura das epístulas e no apelo eloquente de Séneca ao seu pupilo para que seja permeável à filosofia⁶³⁵: esta dota-nos de lucidez para que saibamos dirimir e distinguir o certo do errado, a verdade do verosímil. A exemplificação deste raciocínio apresenta-se na analogia da amizade e da adulação, vulnerabilidade difícil de reconhecer sendo a segunda, falaciosamente, muito mais frutuosa que a primeira. Não só a adulação imita a amizade como a vence e é enganadoramente mais atractiva⁶³⁶. É frequente um inimigo insidioso passar-se por amigo, é frequente a moderação confundir-se com a indolência, assim como é frequente o tímido ser tomado por cauto. Importa discernir e reconhecer a roupagem da mentira, de que artificios e expedientes se reveste pois os vícios são enganadores, surpreendem-nos com nome de virtudes. Pois que outro caminho conduz a alma humana à plenitude se não o da ciência imutável, que se dedica à investigação do bem e do mal⁶³⁷?

A filosofia é assim catalisador e o meio para alcançar todas as outras virtudes – coragem, lealdade, temperança, afabilidade, simplicidade, modéstia, moderação, frugalidade, parcimónia - passemos em revista cada um delas tendo as palavras senequianas como confirmação.

Fortitudo contemptrix timendorum est, terribilia et sub iugum libertatem mostram mittentia, despicit prouocat frangit. Nunquid ergo hac liberalia studia corroborant? Fides sanctissimum humani pectoris bonum est nulla necessitate ad fallendum cogitur nullo corrumpitur praemio. Vre inquit caede occide non prodam sed quo magis secreta quaeret dolor hoc illa altius condam. Nunquid liberalia studia hos animos facere possunt? Temperantia uoluptatibus imperat, alias odit atque abigit alias dispensat et ad sanum modum redigit nec unquam ad illas propter ipsas uelis sed

⁶³⁴ I tomo, Sen., Epist. 66, 6-7: Talis animi uirtus est, haec eius fácies, si sub unum ueniat aspectum et semel tota se ostendat.

⁶³⁵ Illud autem, mi Lucili, te rogo atque hortor, ut philosophiam in praecordia ima demittas, et experimentum tui profectus capias, non oratione, nec scripto, sed animi firmitate, et cupiditatum diminutione, uerba rebus proba.

⁶³⁶ I tomo, Sen., Epist. 45, 4-7: Adulatio quam similis est amicitiae? Non imitatur tantum illam, sed uincit et praeterit, apertis ac prpitiis auribus recipitur, et in praecordia ima descendit, eo ipso gratiosa, quo laedit. Doce quemadmodum hanc similitudinem dignoscere possim, uenit ad me pro amico blandus inimicus, utia nobis sub titulo fortitudinis latet. Moderatio uocatur ignauia, pro cauto timidus accipitur. In his magno periculo erratur, his certas notas imprime.

⁶³⁷ I tomo, Sen., Epist. 88, 28-38: Nulla autem ars alia de bonis ac malis quaerit, singulas habet circumire uirtutes.

*quatum debeas sumere. Humanitas uetat superbum esse aduersus socios uetat auarum uerbis rebus affectibus comem se facilemque omnibus praestat nullum alienum malum putat bonum autem suum ideo maxime (quod alicui bono futurum est) amat. Nunquid liberalia studia hos mores praecipiant? Non magis quam simplicitatem ac modestiam ac frugalitatem ac parsimoniam non magis quam clementiam quae alieno sanguini tanquam suo parcat et scit homini non esse homine prodige utendum*⁶³⁸.

A referência reiterada aos *liberalia studia* suscita a seguinte indagação: pois se é impossível atingir a virtude sem as artes liberais como podem elas não contribuir para a virtude? A resposta vem explícita na Epist. 88, 31-32 que constrói uma enumeração de analogias: sem comida não se atinge a virtude mas nem por isso a comida tem directamente a ver com ela; da mesma forma um monte de tábuas não faz um bom navio embora não possa haver um navio sem tábuas. Um contributo é apenas isso mesmo: assume-se necessário mas não determinante à existência das coisas.

Avancemos agora olhando pela natureza e constituintes da filosofia mas se por um lado dividi-la torna-se útil, por outro é preciso cautela para não a fragmentar em demasia podendo-se incorrer no risco de tornar mais confuso uma divisão excessiva do que o próprio todo indistinto. A partir daqui as sentenças que Frei Luís de Granada acolhe são as que conseguem dirimir os limites da *sapientia* e da *philosophia*. A sabedoria é o bem supremo do espírito humano, enquanto a filosofia é o amor, o impulso e a vontade para alcançar a sabedoria. A primeira representa o fim que a segunda alcança. A própria etimologia da palavra é transparente e corrobora esta semântica indicadora de amor à sabedoria⁶³⁹.

⁶³⁸I tomo, *tertia classis*, Sen, Epist. 88, 28-31: A coragem consiste em desprezar as causas do temor; tudo o que inspira medo e subjuga a nossa liberdade, tudo ela despreza, desafia, derruba. Acaso as artes liberais não nos ajudam a alcançar este propósito? A lealdade é o mais sagrado bem do coração humano, nenhuma imposição a pode obrigar a trair, nenhuma esperança de lucro a corrompe; “queima, tortura, mata!” diz ela – “não trairei, quanto mais a dor me tentar arrancar os segredos, mais fundo eu os esconderei!”. Acaso as artes liberais são capazes de provocar uma tal coragem? A temperança refreia os prazeres, odeia e afasta uns, modera outros e redu-los a limites justos, nunca busca o prazer pelo prazer; sabe que a medida justa para aquilo que desejamos não é o nosso apetite, mas apenas a quantidade de que é lícito desfrutar. A simpatia humana impede a soberba e a agressividade para com o próximo; mostra-se amável e afável com todos em palavras, actos e sentimentos; não considera como alheio o mal dos outros, edos seus bens próprios nenhuma estima mais do que aqueles que podem ser úteis a outrem. Acaso as artes liberais podem formar em nós um tal carácter? Não, tal como não nos podem ensinar a simplicidade, a modéstia, a moderação, nem sequer a frugalidade ou a parcimónia, nem sequer a clemência – que nos ensina a poupar a vida alheia tanto como a nossa própria e que sabe que um homem não deve desperdiçar a vida de outro homem.

⁶³⁹ *Primum itaque sicut uidetur tibi, dicam inter sapientiam et philosophiam quid intersit. Sapientia perfectum bonum est mentis humanae. Philosophia sapientiae amor est, et assectatio. Haec ostendit, quo illa peruenit. Philosophia unde dicta sit apparet, ipso enim nomine fatetur.*

Torna-se relevante notar como no discorrer da reflexão sobre o *topos* da *philosophia* é inerente e indissociável a definição de *sapientia* já que uma legitima a outra.

Quidam sapientiam ita finierunt, ut dicerent eam diuinorum et humanorum scientiam. Quidem ita, Sapientia est nosse diuina et humana, et horum causas. Cohaerent ergo inter se philosophia uirtusque, philosophiae tres partes esse dixerunt et maximi et plurimi autores: Moralem, Naturalem et Rationalem. Prima componit animum. Secunda rerum naturam scrutatur. Tertia proprietates uerborum exigit et structuram, et argumentationes, ne quam uero falsa surrepant. Epicurei, duas partes philosophiae putarunt esse, naturalem, ac moralem, rationalem remouerunt. Deinde cum ipsis rebus cogrentur ambigua secernere, falsa sub specie ueri latentia coarguere, ipsi quoque locum quem de iudicio regula appellant, alio nomine rationalem induxerunt. Cyrenaici, naturalia cum rationalibus sustelunt, et contenti fuerunt moralibus. Sed hi quoque quae remouent, aliter inducunt. In quinque enim partes moralia diuidunt, ut una sit de fugiendis, altera de affectibus, tertia de actionibus, quarta de causis, quinta de argumentis. Causae rerum ex natural parte sunt, argumenta ex rationali, actiones ex morali. Ergo cum tripartida sit philosophia, moralem eius parte primum incipiamus disponere. Quam in tria rursus diuidi placuit, ut prima esset inspectio suum cuique distribuens, et aestimans quanto quidque dignum sit, máxime utilis. Quid enim est tam necessarium, quam pretia rebus imponere? Secunda de impetu, tertia de actionibus. Primum enim est, ut quantum quidque sit, iudices. Secundum, ut impetum ad illa capias ordinatum temperatumque. Tertium, ut inter impetum tuum actionemque conueniat, ut in omnibus istis tibi ipsi consentias. Quidquid ex his tribus defuerit, turbat et cetera. Quid prodest impetus repressisse, et habere cupiditates in tua potestate, si in ipsa rerum actione tempora ignores, nec scias quando quidque, et ubi, et quemadmodum agi debeat? Aliud est enim dignitates et pretia rerum osse, alius impetus refrenare, et ad agenda ire, non ruere. Tunc ergo uita sibi concors est, ubi actio non destituit impetum. Impetus ex dignitate rei cuiusque concipitur, perinde remissus acriorque prout illa digna est peti⁶⁴⁰.

⁶⁴⁰ I tomo, tertia classis, Sen. Epist.89, 2-16 “A sabedoria tem sido definida por alguns como a ciência das coisas divinas e humanas; para outros, a sabedoria consiste em conhecer o divino e o humano e as respectivas causas. [...] A maioria dos filósofos e os melhores entre eles consideram três partes na filosofia: a ética, a física e a lógica. A primeira forma o carácter, a segunda estuda a natureza, a terceira estuda o valor dos vocábulos, a estrutura do discurso e as formas de argumentação, não vá a falsidade sobrepor-se à verdade. [...] Os epicuristas admitiram somente duas partes na filosofia, a física e a ética; a lógica rejeitaram-na. Em seguida, porém, como se vissem compelidos à necessidade de evitar

Após a análise da sua natureza e constituintes, Frei Luís de Granada encaminha-se para a conclusão do *topos*, seleccionando as sentenças senequianas que definem o objectivo e a finalidade da *philosophia*. Assim, além de conduzir e promover a felicidade, dela advém, também, a lucidez e a clarividência em distinguir os males reais dos males aparentes, libertando os espíritos das vãs ilusões e reprimindo as aparências de juízos fúteis: em suma, a filosofia dota a consciência humana da sua própria natureza⁶⁴¹.

Contudo, subestimamo-la ao acreditar que se restringe, meramente, a coisas terrenas pois aspira algo muito mais excelso. Séneca personifica a filosofia como se de uma entidade ontológica se tratasse, ao afirmar, no decalque das palavra de Lucrécio (*De rerum natura*, I, 54-7): *Totum, inquit, mundum scrutor, nec me intra contubernium mortale contineo, suadere uobis ac dissuadere contenta, magna me uocant supraque uos posita. Nam tibi de summa caeli ratione Deumque, /Disserere incipiam, et rerum primordial pandam/Vunde omnis natura creat res, hauritque, alitque/Quaeque eadem rursus atura perempta resoluat; ut ait Lucretius*⁶⁴².

Já no II tomo – *secunda classis*- da *Collectanea Moralis Philosophiae* referente ao legado de Plutarco, e ainda no que concerne ao *topos* da *philosophia*, Frei Luís de Granada acolhe as sentenças do tratado moral *De liberis educandis*. O fio condutor

ambiguidades e de desmascarar as falsidades escondidas sob a aparência de verdade, acabaram por introduzir uma área a que chamaram “sobre as regras do juízo”. Os cirenaicos excluíram simultaneamente a física e a lógica, contentando-se, portanto, com a ética. Também eles, contudo, introduziram com outro nome aquilo que tinham excluído. De facto, dividem a ética em cinco partes: a primeira trata dos fins a evitar e a procurar; a segunda das paixões; a terceira das acções; a quarta das causas, a quinta da argumentação. Ora o estudo das causas pertence à física, e a argumentação é parte integrante da lógica. Admitida a tripartição da filosofia, começemos por ver como, por sua vez, se organiza a ética. A ética entende-se que igualmente deve ser tripartida. A sua primeira parte consiste na análise e atribuição do valor legítimo a cada coisa, na apreciação de como cada coisa deve ser valorizada; esta parte é sobremaneira útil, pois o que há de mais necessário do que saber dar às coisas o seu justo valor? A segunda parte ocupa-se das tendências, a terceira das acções. Antes de mais em verdade, tu deves ajuizar quanto cada coisa vale, em seguida manifestar para com cada uma tendência controlada e na medida justa; finalmente importa que estejam de acordo a tua tendência e a tua acção, de modo que em todos os teus actos te mostres conseqüente contigo mesmo. De que te serve afinal teres contruído uma justa escala de valores se fores demasiado impetuoso nas suas tendências? E de que te serve saber moderar as tendências e dominar os desejos se, ao empreenderes uma acção não souberes decidir o momento, a natureza, o local e o modo oportunos de a levar a cabo? Uma coisa é conhecer o valor justo de cada coisa, outra, a conjugação das oportunidades, outra ainda, dominar os impulsos e empreender uma acção sem precipitações. A vida só estará de acordo consigo mesma quando a acção não desmentir o impulso e quando o impulso for a medida do valor de cada coisa, mostrando-se mais ou menos intenso conforme essa coisa merecer que a procuremos.

⁶⁴¹ Sen. Epist.90, 27-29

⁶⁴² Sen. Epist. 95, 10-13: “A filosofia dir-te-á: «Eu perscruto a totalidade do universo, não me limito em persuadir-vos ou dissuadir-vos de agir desta ou daquela maneira; outras tarefas mais altas me aguardam, muito acima da esfera humana: “a suprema razão do universo e dos deuses irei expor-te e revelar-te a constituição do mundo; donde extrai a natura todos os seres, os desenvolve e cria, e onde a mesma natura por fim os seres dissolve” para usar as palavras de Lucrécio.

mantém-se: a virtualidade da filosofia passa por redimensionar as nossas prioridades e dar-nos a consciência de que todos os bens que perseguimos, como sendo indeléveis, revelam-se humanos, pequenos e indignos. Pois vejamos começando na mais magnífica riqueza cuja posse nos torna dela escravos: a glória, sendo algo amável e sedutor, é igualmente indeciso e precário; a beleza que se mantém com esforço, como algo tão determinante enquanto se revela tão efêmera; a saúde é algo valioso e sujeito a mudança repentina; o vigor físico que se deixa perder para a doença e para a velhice. Se alguém por alguma razão se deixa orgulhar pelo vigor corporal engana-se falaciosamente, pois que vale essa força frente a animais como os elefantes, touros e leões? De todas as nossas forças apenas o conhecimento é imortal e divino. São dois os bens, na natureza humana, superiores a todos: a razão e a palavra pois só a razão no seu trajecto de envelhecimento rejuvenesce.

Se em relação às ciências do corpo o homem se dedica à medicina e à ginástica com vista a obter saúde, boa forma e longevidade, para as doenças da alma apenas a filosofia cura. Se a primeira garante viver mais, a segunda deixa a promessa de se viver melhor: *quamobrem aliarum artium et scientiarum ueluti principem constituere philosophiam oportebit*⁶⁴³. Reiterado pelas sentenças de Plutarco, incide-se na mesma questão de que apenas ao nível da filosofia se traça a linha clara de diferenciação entre o honesto e o vergonhoso, o justo e o injusto, através dela consolidam-se valores como o respeito aos deuses, a obediência à leis, o amor pelos amigos, a moderação com as mulheres, o carinho pelos filhos. Mais importante ainda é alcançar o equilíbrio e frugalidade de forma que, quando os avatares da fortuna e da sorte se nos mostrarem e aliciarem sedutoramente, saibamos refrear deslumbramentos. No cenário inverso, também quando a desdita se abate é importante sabermos resistir sem nunca nos deixarmos levar pelos *affectus animae*.

Nesta hierarquia de ciências e saberes e no mesmo encadeamento lógico, vejamos o lugar que Granada confere à filosofia no III tomo. Sem nunca se diluir a coerência e unidade, reconhece-se uma nova dimensão da filosofia, a partir da pluralidade de sentenças de uma panóplia de autores. Diógenes Laércio reconhece que uma sabedoria sólida e consistente exige características muito concretas: a natureza, a técnica e o exercício, pois sem a vontade de Minerva e sem a inteligência adequada, o

⁶⁴³ II tomo, secunda classis, Plut. Moralia, de liberis educandis: “é conveniente que a filosofia se constitua como a principal das demais técnicas e ciências”.

esforço é vão⁶⁴⁴. O autor das *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, enumera várias personalidades que comprovam a incorruptível ciência da filosofia como a *grauitas disciplinarum*. Frei Luís de Granada recorre a vários *exempla*, num exercício de intertextualidade, não só para fazer a apologia dos pressupostos, de forma mais eloquente mas também para imprimir *auctoritas* e *veritas* ao discurso. Citemos, por isso, a título de exemplo: Pitágoras, Aristóteles, Cleantes – este afirmava que um homem néscio apenas difere dos animais na forma⁶⁴⁵-, Temístocles, Demades⁶⁴⁶ – que apresenta a analogia dos sábios e ignorantes com Deus e os homens -, ou Alexandre⁶⁴⁷, Cornificia⁶⁴⁸, Afonso rei de Aragão⁶⁴⁹ e Jorge Fiscelo⁶⁵⁰.

O Dominicano desenvolve a enumeração de *exempla* e, novamente, a partir de Diógenes Laércio (lib VII, p 228 sgg) reconhece as seguintes sentenças: *Crates dicebat, philosophia nulla re opus esse. Eoque pecuniam deposuit apud Tapezitam hac conditione, ut si liberi essent idiotae, traderet eam illis, si philosophi, nummos distribueret in plebem, quod indoctis opus esset pecunia, philosopho, nec opus nec utilis*⁶⁵¹ [...] *Aristippus dicebat satius esse fieri mendicum, quam indoctum, quod ille tantum pecuniis egeat, hic eruditione. Nihilominus homo est, cui deest pecunia, at homo non est, cui deest eruditio. Praeterea cui deest pecunia, petit ab obuiis, cui deest sapientia, nullum sollicitat, ut accipiat. Idem interrogatus, in quo differunt docti ab indoctis. Quo, inquit, equi domiti ab indomitis. Quemadmodum enim equus indomitus ad omnem usum incommodus est, ita quoque homo, nisi eruditione et artium studio emolliatur. Idem cuidam percontanti qua res esset melhor euasurus filius, si eum curaret litteris erudiendum, ut nihil aliud, inquit, certe in teatro no sedebit lapis super lapidem*⁶⁵².

⁶⁴⁴III tomo, tertia classis, D. Laércio, lib V, p.193:Aristoteles Stagiritis ad solidam parandam sapientiam praecipue necessariam esse naturam, doctrinam, et exercitationem aiebat. Inuita enim Minerua, et ingenio refragante, frustra etiam in rebus minimis laborabis.

⁶⁴⁵III tomo, tertia classis, Maximus, serm.17: Cleantes dicebat, homines imperitos sola forma difere a bestiis.

⁶⁴⁶III tomo, tertia classis, Anto., sermo.50, parte I: Demades dicere solebat, doctos ab indoctis tantum differre, quantum Deus ab hominibus.

⁶⁴⁷III tomo, tertia classis, Bruso, lib.III, cap.31

⁶⁴⁸ III tomo, tertia classis, Guido Bituriensis

⁶⁴⁹III tomo, tertia classis, Panormita, lib.III

⁶⁵⁰III tomo, tertia classis, Aeneas Silv., *Comment.de reb.gest Alphonsi*, IV, pp 247-248.

⁶⁵¹III tomo, tertia classis, D. Laércio, lib VII, p 228 e sgg.: Crates dizia que a filosofia não necessitava de nada. Nesse sentido, colocara o seu dinheiro no banco com uma condição: se os seus filhos forem ignorantes que o banco lhes entregue o dinheiro, mas se se tornarem filósofos que se distribua o dinheiro pelo povo pois apenas é necessário para os néscios, para os filósofos o dinheiro não é nem útil, nem necessário.

⁶⁵²III tomo, D. Laércio, lib III, p.90: “Aristipo dizia ser melhor tornar-se mendigo que néscio pois o primeiro carece só de dinheiro e o segundo de sabedoria. Contudo continua a ser homem aquele que

À medida que vamos desenvolvendo a nossa leitura por estas sentenças somos sensíveis à expressividade e eloquência da linguagem, munida sempre de figuras e tropos: *Aristóteles Stagirita dicebat, eruditionem in prosperis esse ornamentum, in aduersis refugium*⁶⁵³. O apelo imagético das metáforas e a construção quiástica e antitética imprimem uma retórica viva e pungente, um estilo eloquente e uma persuasão eficaz, numa obra que não se desprende nunca da sua responsabilidade pedagógica e performativa.

Mesmo estando circunscrito o legado de Plutarco ao II tomo da *Collectanea*, Frei Luís de Granada não abdica de referir o autor de Queroneia no III tomo, reservado à miscelânea de autores. No nosso entender este pode ser mais um expediente útil para cerzir a unidade e coesão à obra, ao mesmo tempo que valoriza a perenidade da herança plutarquista. Vejamos dos *Scripta moralia* o seguinte *apophthegmata*: *Philippus, rex macedonum, Alexandrum filium hortabatur, ut auscultaret Aristoteli, cui traditus erat instituendus, daretque operam philosophiae. Ne, inquit, multa commitas, ob quae ego commissa poeniteam*⁶⁵⁴.

As sentenças sucedem-se, indistintamente por autores, sem obedecer a qualquer critério diacrónico ou alfabético e fazendo juz à prioridade de aproximar epistémica e logicamente os *themata* da obra. Na continuação do *topos* da *philosophia* sublinhamos algumas dos *apophthegmata* mais expressivos: *Idem percontanti, quid lucri caperet ex philosophia, ut nihil, inquit, aliud, certe hoc, quod ad omnem fortunam paratus sum*⁶⁵⁵. *Aristippus dicebat satius esse fieri mendicum, quam indoctum, quod ille tantum pecuniis egeat, hic eruditione. Nihilmonimus homo est, cui deest pecunia, at homo non est, cui dees eruditio. Praeterea cui deest pecunia, petit ab obuiis, cui deest sapientia, nullum sollicitat, ut accipiat*⁶⁵⁶. *Idem interrogatus, in quo differunt docti ab indoctis quo inquit,*

carece de dinheiro mas o mesmo não acontece com quem carece de sabedoria. A quem lhe falta dinheiro pode pedir aos que o rodeiam, a quem falta sabedoria não pode incitar ninguém a dar-lhe. Ao perguntar-se a este no que diferem os sábios dos néscios respondeu: «é comparável aos cavalos domados e selvagens. Assim como o cavalo indomável não está acomodado a qualquer trato, assim também o homem se não for amenizado pelo estudo e erudição». O mesmo que questionado sobre a importância de instruir o filho respondeu: «para que uma pedra não se sente sobre outra no teatro».

⁶⁵³III tomo, D.Laércio, lib., V, p 193: “Aristóteles de Estagira dizia que o saber é um ornamento na prosperidade e um refúgio na adversidade”

⁶⁵⁴ III tomo, tertia classis, Plutarco, *Scripta moralia*, I, p.215.: “Filipe, rei da Macedónia, encoraja o seu filho Alexandre a escutar Aristóteles e para que se instruisse com ele. Para que não erres da mesma forma do que hoje me arrependo de não ter feito.”

⁶⁵⁵III tomo, tertia classis, D. Laércio lib VI: Questionado sobre o que haveria beneficiado com o estudo da filosofia respondeu: Nenhum a não ser estar preparado para todo o azar.

⁶⁵⁶ III tomo, tertia classis, D. Laércio, lib III: Aristipo dizia que antes preferia tornar-se mendigo que de néscio pois se o primeiro apenas carece de dinheiro, o segundo de sabedoria. E mais ainda, é homem

*equi domiti ab indomitis. Quemadmodum enim equus indomitus ad omnem usum incommodus est, ita quoque homo, nisi eruditione et artium studio emolliatur*⁶⁵⁷. *Idem cuidam percontanti qua res esset melior euasurus filius, si eum curaret litteris erudiendum, ut nihil aliud, certe in theatro non sedebit lapis super lapidem*⁶⁵⁸. *Aristoteles Stagiritica dicebat, eruditionem in prosperis esse ornamentum, in aduersis refugium*⁶⁵⁹. *Diuius ille Plato, eum demum in uita beatum pronuntiari dixit, cui in senectute contigisset ut sapientiam, uerasque de rebus opiniones assequi possit*⁶⁶⁰. *Plato interrogatus, quidnam inter peritum et imperitum interesse?, quod inter medicum, ait, atque aegrotum*⁶⁶¹. *Aristoteles interrogatus, qua re deferrent docti ab indoctis?, qua uiui, inquit, a mortuis. Sentiens hominem absque litteris statuam esse uerius, quam hominem*⁶⁶². *Theophrastus dicere solebat, uirum eruditione praeclarum ubique inuenire patriam, et in alinis locis nunquam peregrinum esse. Eruditio enim cum in omni uitae genere plurimum emolumentum adferat, non potest non ubique maximo esse in pretio*⁶⁶³; *Ab Alphonso Aragonum rege cum quidam sciscitaretur, quomodo in tot diuitiis pauper effici posset, respondit, si sapientia uenditaretur. Quo dicto ostenderet uoluit, se pluris sapientiam rerumque cognitionem facere, quam diuitias, et regnum*⁶⁶⁴; *Idem sapientiam, Dei filiam appellare solitu est, eamque solam rerum omnium esse immortalem, atque ex omni genere animantium soli homini concessam*⁶⁶⁵; *Plato, philosophorum ille*

quem é pobre mas não o que carece de sabedoria. Se o primeiro pode pedir dinheiro ao próximo que o rodeia, com a sabedoria tal não se sucede.

⁶⁵⁷ III tomo, tertia classis, D. Laércio, lib III: Ao ser perguntado ao mesmo no que diferem os sábios dos néscios afirma: «Reside na diferença entre os cavalos domados e os selvagens». Pois, da mesma forma que um cavalo selvagem não tem qualquer trato, também o homem se não tiver qualquer estudo e erudição.

⁶⁵⁸ III tomo, tertia classis, D. Laércio, lib II: Este questionado por que razão se preocupava com a formação do filho responde: «se instruir o meu filho pelo menos não se sente uma pedra sobre outra pedra no teatro».

⁶⁵⁹ III tomo, tertia, D. Laércio, lib V: Aristóteles reconhecia no saber um ornamento na prosperidade e um refúgio na adversidade.

⁶⁶⁰ III tomo, tertia classis, Cicero, De finibus, V: O divino Platão disse que proclamaria como um fim ditoso na vida aquele a quem a velhice permitir alcançar a sabedoria e acertadas opiniões sobre a realidade.

⁶⁶¹ III tomo, tertia classis, Bruso, lib III: Ao se perguntar a Platão o que diferencia uma pessoa sábia de um ignorante, responde: a que há entre o médico e o doente.

⁶⁶² III tomo, tertia classis, Bruso, lib III: Ao perguntar-se a Aristóteles no que diferem os sábios dos néscios, este respondeu: radica na diferença entre os vivos e os mortos sabendo que um homem analfabeto é mais uma estátua que um homem.

⁶⁶³ III tomo, Bruso, «Teofrasto dizia que só um homem insigne pelo seu saber em qualquer lugar encontra pátria e nunca é estrangeiro em terras alheias. O saber que em todo o tipo de vida oferece grande benefício, é possível que seja em todas as partes de um mesmo e grande valor.

⁶⁶⁴ III tomo, tertia classis: Panormita; « Quando questionado Alfonso, rei de Aragão, de que como se podia tornar pobre de entre tantas riquezas, respondeu: Se a sabedoria for posta à venda. Com este dito quis mostrar que estimava mais o conhecimento e a sabedoria que as riquezas e o reino que detinha.

⁶⁶⁵ III tomo, tertia classis, Panormita: «Esse costumava considerar a sabedoria como filha de Deus e que de todas as coisas finitas só ela era imortal e concedida ao homem de entre a diversidade das almas.

*princeps, eam scientiam, quae a iustitia remota est, calliditatem potius quam sapientiam appellandam dicere solebat*⁶⁶⁶.

Da transcrição e análise do *corpus* relativo ao III tomo, extraímos uma conclusão evidente: esta miscelânea de autores apresenta-se como um inventário de *exempla* rico e variado, complementar das sentenças dos tomos anteriores. Num momento anterior do nosso estudo, aquando a sistematização dos *genera sententiarum*, definimos o *apophthegma* como um dito comum proferido por alguém anónimo mas passível de ser atribuído a alguém ilustre. A versatilidade literária deste tipo de enunciado permite a sua adequação em qualquer contexto, veiculando uma mensagem universal com todas as valências retóricas e estilísticas.

Se a *philosophia* é o caminho para a *sapientia*, esta é equipolente da *felicitas*: uma vida feliz só é alcançável com a perfeita e realizada sabedoria. A *felicitas* é o *ultimus humanae uitae finis*, e por isso requer frugalidade ao sábio, que deve manter um espírito imperturbável, não deve esperar ou desejar nada, contentando-se apenas com o que tem⁶⁶⁷.

O I tomo da *Collectanea Moralis Philosophiae*, no que concerne a reflexão do *topos* da *felicitas*, entertece-o com o conceito de *sapiens*: *Distinguendum est autem, quid et quatinus uox ista permittat, se contentus est sapiens ad beate uiuendum, non ad uiuendum. Ad hoc enim multis illi rebus opus est, ad illud tantum animo sano, et erecto et despiciente fortunam. Summum bonum extrinsecus instrumenta non quaerit, domi colitur ex se totum est, incipit fortunae esse subiectum, si quam partem sui foris quaerit*⁶⁶⁸. Frei Luís de Granada continua a referir as palavras senequianas na relação da *felicitas* e do *sapiens*: *Sapiens ille est, qui plenus gaudio, hilaris et placidus, inconcussus cum diis ex pari uiuit. Hoc ergo cogita, hunc esse sapientiae effectum, hanc gaudii qualitatem. Talis est sapientis animus qualis mundi status super Lunam, semper*

⁶⁶⁶III tomo, tertia classis, Cicero, De officiis “o famoso Platão, príncipe dos filósofos, dizia que se devia chamar a essa ciência, próxima da justiça, habilidade mais do que sabedoria.

⁶⁶⁷I tomo, tertia classis, *topos* da *felicitas uera et falsa*: Nihil firmi habet, qui in incerta propensus. Magnis itaque curis exemptus et distorquentibus mentem, nihil sperat aut cupit sapiens, nec se mittit in dubium, suo contentus. Nec illum existimes paruo esse contentum, omnia illius sunt.

⁶⁶⁸ I tomo, tertia classis, Sem., Epist.9, 13-15: O sábio está satisfeito consigo mesmo para viver felizmente, mas não para viver sem mais, pois para isto tem necessidade de muitas coisas, precisa de um espírito limpo, sólido e capaz de desenhar a fortuna. O sumo bem não procura os seus meios exteriores, é celebrado no seu interior e surge inteiramente de si.

*illic serenum est. Apud Epicurum duo ona sunt, ex quibus summum illud beatumque componitur, ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione*⁶⁶⁹.

No III tomo, *Aelius Lampridius* no seu *De varia historia* (lib VI) reforça este edifício axiológico ao colocar o foco não no controlo do desejo mas antes no controlo da própria natureza para que nem se chegue a despertar qualquer impulso: *Cum quis Socrati diceret magnum esse compotem eorum fieri, quae cuperet, respondit sed multo maius est nec cupere quidem*⁶⁷⁰.

É, neste momento, plausível alargar a nossa cadeia de relações e interdependências temáticas. A interface ou até mesmo a contiguidade dos conceitos é inequívoca, por vezes uns convertem-se nos argumentos de legitimação dos outros.

Recuperemos o fio condutor, a *philosophia* é o caminho da *sapientia*, que consiste na verdadeira *felicitas* e que é, por sua vez, indissociável e inerente à *uirtus*: *Xenocrates et Speusippus putant beatum uel sola uirtute fieri posse, non tamen unum bonum esse, quod honestum est. Epicurus quoque iudicat eum qui uirtutem habeat, beatum esse, sed ipsam uirtutem non satis esse ad beatam uitam, quia beatum efficiat uoluptas, quae ex uirtute est, non ipsa uirtus. Inepta distinctio. Idem enim negat nunquam uirtutem esse sine uoluptate, ita, si ei iuncta semper est, atque inseparabilis et sola satis est*⁶⁷¹.

Assim, a leitura do conceito de *felicitas* enquanto realização da virtude dá-nos o mote e encaminha-nos para a definição de *uirtus*, na reflexão de uma numa nova tríade conceptual: *uirtus, tentatio, vitium*.

⁶⁶⁹ I tomo, *tertia classis, felicitas*, epist.59, 14-16 “ O sábio é aquele dotado de alegria, placidez e firmeza, que vive em igualdade com os deuses. O resultado da sabedoria é este tipo de prazer. A alma do sábio é tal e qual a forma do mundo supralunar: sempre serena; epist.66, 45. “Para Epicuro são dois os bens que compõem a maior felicidade: o corpo sem dor e a alma sem perturbação.

⁶⁷⁰ Alguém afirmando a Sócrates que era importante ser-se dono do que se deseja ouviu em resposta: muito mais importante é nem sequer se desejar. III tomo, *felicitas*, *Aelius Lampridius*, de *aria historia*, lib VI.

⁶⁷¹ I tomo, *tertia classis, topos felicitas*, Epist.85, 18: “Xenócrates e Espesipo pensam que apenas através da virtude se pode ser feliz, contudo não acreditam ser a honestidade o único bem. Também Epicuro considera que é feliz quem é detentor da virtude mas que esta em si não é o bastante para uma vida feliz já que se beneficia da felicidade proveniente da virtude e não por ela mesma.

*Virtus/ Tentatio/ Peccatum*⁶⁷²

Tudo no Mundo depende de duas vontades: a de querer partir e a de querer ficar. Podes reduzir a guerra, o amor, o dinheiro, a doença e a morte à quantidade de cada um destes dois impulsos. O resto são pormenores.

Gonçalo M.Tavares

Sabendo que *prima hominis pars est ipsa uirtus* então viver com rectidão de carácter e plena afinação de princípios é o catalisador uma *vita beata: Rectius uiuat oportet, ut beatius uiuat, si rectius non potest ne beatius quidem*.

Aquando a análise dos sete binómios axiológicos tirámos algumas ilações quanto à *virtus vera et falsa*, integrante do II tomo, respectiva às sentenças plutarquistas. Contudo, este é um *topos* que não só é transversal aos três tomos como é o *incipit* e o pórtico da *secunda classis* de cada um deles⁶⁷³. Muito possivelmente e avançaremos no sentido de corroborar essa intuição, o *uirtus* é mais do que um *topos* mas antes a base fundacional e o princípio regulador de toda a *Collectanea Moralis Philosophiae*, cuja concepção radica nas questões mais profundas e idiossincráticas da natureza do homem.

É legítimo que continuemos a indagar a definição do conceito: será um traço intrínseco à natureza humana, uma norma de conduta ou antes uma panóplia de manifestações e realizações do *ethos*? Conseguiremos nós dirimir a interface da *virtus* e do *vitium*, reconhecendo o espaço intermitente e demiurgo da *tentatio*? Estas são algumas das questões colocam face a esta nova tríade epistémica.

Desde o primeiro tomo que o tratamento deste *topos* é priorizado e desenvolvido na extensão e na interface de outros *themata*. A virtude é analisada, explicitamente, num lugar que lhe é consignado sem nunca deixar de permear, implicitamente, toda a obra, enquanto referencial de análise.

No tomo senequiano, com excepção de poucas sentenças acolhidas do *de prouidentia*, as demais são retiradas das epístulas a Lucílio e inicia-se, assim, a *secunda classis* com o mote *oportet cupiditates refrenari, metus comprimi, facienda prouidere, reddenda distribui. Comprehendimus temperantiam, fortitudinem, prudentiam, iustitiam, et suum cuique dedimus officium, Ex quo ergo uirtutem intelleximus? Ostendit*

⁶⁷² Vide a *dispositio* dos *topoi*:

Topos da *uirtus* presente no I, II e III tomo.

Topos da *tentatio* presente no I, II e III tomo.

Topos do *peccatum* presente no I tomo.

⁶⁷³“*Secunda classis locorum communium, in qua de uirtutibus et uitiiis agitur*”, *incipit* da segunda parte dos três tomos da *Collectanea Moralis Philosophiae*.

*illam nobis ordo eius, et decor, et constantia, et omnium inter se actionum concordia, et magnitudo super omnia efferens sese. Hinc intellecta est illa beata uita, secundo defluens cursu, arbitrii sui tota*⁶⁷⁴.

Tece-se de seguida a *amplificatio* do assunto, com recurso à analogia do homem com a videira, no sentido em que se esta encerra na fertilidade a sua própria virtude, também o homem deve ser admirado pelo que tem de mais natural e intrínseco – *propria uirtus est in uite fertilitas*. Se o homem é dotado de razão, deve realizar o fim para o qual nasceu propenso e a razão não exige do homem mais do que viver segundo a sua própria natureza virtuosa. A *ratio perfecta* é a razão levada ao máximo nas suas potencialidades e identifica-se com a virtude e sumo bem, passível de serem elogiadas no homem como a única característica que não se lhe pode ser expoliada nem dada, isto é, aquilo que é especificamente dele. Esta argumentação é sustentada por comparações, alegorias e analogias e depois de referido o *exemplum* da videira é agora tempo que convocar os *exempla* da mundividência animal. Assim, do veado elogia-se a rapidez, das bestas de carga a sua força no transporte de mercadorias, num cão a qualidade do faro, na certeza de que cada animal tem a sua qualidade predominante para a qual nasce e pela qual é caracterizado⁶⁷⁵, a do homem é a razão: emancipa-o dos animais e aproxima-o dos deuses.

A construção paralelística anafórica, que se segue, comprova que nenhuma outra virtualidade é mais idiossincrática do homem, pois se é dotado de força, os leões também, se é dotado de beleza os pavões também, se consegue ser veloz os cavalos superam-no. Na verdade, se o homem pode ser detendor de algumas outras qualidades nenhuma lhe é tão desenvolvida, única e específica. Assim, o homem é bom se a razão se desenvolve conforme e acomodada à vontade da sua natureza, a isto chama-se virtude: o único e supremo bem do homem.

⁶⁷⁴I tomo, Sen., Epist, 120: “é necessário refrear os desejos, dominar o medo, tomar as decisões adequadas e dar a cada um o que lhe é devido. Concebemos assim as noções de temperança, de coragem, de prudência e de justiça, cada qual comportando os seus deveres específicos. A partir do quê concebemos nós a virtude? O que no-la revela é a ordem por ela própria estabelecida, o decoro, a firmeza de princípios, a total harmonia de todos os seus actos, a grandeza que a eleva acima de todas as contingências. A partir daqui concebemos o ideal de uma vida feliz, fluindo segundo um curso inalterável, com total domínio de si mesma.

⁶⁷⁵I tomo, Sen.: Epist, 76, 8-10: Omnia suo bono constant, uitem fertilitas commendat, sapor uinum, uelocitas ceruum. Quam fortia dorso iumenta sint quaeris, quorum hic unis est usus, sarcinam ferre. In cane sagacitas prima est, si inuestigare debet feras, cursos si consequi, audacia si mordere et inuandere. Id in quoque optimum est cui nascitu, quo censetur.

Assumindo que apenas a razão aperfeiçoa e realiza o homem então só a razão perfeita o fará feliz⁶⁷⁶. Neste seguimento da epístula 90 (44-45) conclui-se o raciocínio lógico assente na seguinte premissa: *Non dat natura uirtutem. Ars est, bonum fieri. Virtus non contingit animo, nisi instituto, et edocto, et ad summum assidua exercitatione perducto. Ad hoc quidem, sed sine hoc nascitur, et in optimis quoque, antequam erudiar, uirtutis materia, non uirtus est*⁶⁷⁷.

A reiterar esta ideia de que a conquista de algo valioso implica esforço e empenho, no II tomo, as palavras de Plutarco complementam com o seguinte argumento: *Tria esse auae ad operis perfectionem rite obeundam concurrere oporteat, naturam, rationem, et consuetudinem. Rationem, disciplinam uoco, consuetudinem uero, exercitationem. Initium a disciplina, usus ab exercitatio et meditatione fiet. Ex omnibus autem absolutio comparabitur. Sin istorum pars ulla defecerit, necesse erit hanc claudam esse uirtutem. Caeca enim res est sine disciplina natura, et absque natura disciplina manca res existit. Imperfectum autem quiddam existit, si ambobus his careat exercitatio. Nam sicut in agrorum cultura, bonam in primis esse tellurem oportet, tum ferendi peritum agricolam, dehinc optima semina, eodem modo telluri naturam, agricolae praeceptorem, seminibus studiorum institutiones atque praecepta conferes. Quae omnia in eorum animos conuenisse ac spirasse contenderim, quos uniuersi decantant, Phythagoram dico, Socratem, Platonem, et quisquis sempiternam consecutus est gloriam. Ingentis certe felicitatis et diuini fauoris est, sicui singula haec Dii contulerunt*⁶⁷⁸. Coerentemente e à luz do mesmo princípio regulador, já no III tomo

⁶⁷⁶I tomo, Sen., Epist.76, 8-10: [...] Bonus autem est, si ratio explicita et recta est, et ad naturae suae uoluntatem accommodata. Haec uocatur uirtus, hoc est honestum, et unicum hominis bonum. Nam cum sola ratio perficiat hominem, sola ratio perfecta beatum facit.

⁶⁷⁷I tomo, Sen., Epist.90, 44-45.: “A virtude, na realidade, não é um dom da natureza: ser bom necessita estudo. A virtude autêntica só é possível a uma alma instruída, cultivada, uma alma que atingiu o mais alto nível através de uma contínua exercitação. Tendemos para este nível, mas não o temos já de nascença; mesmo nos homens melhores, antes da iniciação filosófica mesmo havendo matéria prima para a virtude esta não existe ainda.

⁶⁷⁸II tomo Plut., Lib. De liberis eduandis: “é necessário que concorram três aspectos para chegar devidamente à consumação de uma acção: natureza, razão e costume. Chamo razão à instrução e costume à prática. O início corresponde à instrução, a prática ao exercício e preparação. A perfeição absoluta vem da harmonização de todas elas. Se faltar a realização de algumas das três, a virtude andaria coxa: a natureza sem instrução é cega, a instrução sem natureza é defeituosa. Por sua vez o exercício é nulo se carece de ambas. Da mesma forma que para a agricultura é necessário que os campos sejam férteis, exigem-se boas sementes e requer saber cultivá-los, podemos comparar a natureza à terra, o mestre ao agricultor e os preceitos e ensinamentos às sementes. Creio poder afirmar que tudo isto concorre e palpita nas almas das pessoas que todos elogiam como Pitágoras, Sócrates ou Platão bem como daqueles que alcançaram uma fama imperecível.

se afirma: [...] *quae initio quidem paulo difficilior, hac uero difficultate superata, ad cetera omnia facilis aditus est*⁶⁷⁹.

Nada pode ser mais idóneo e imutável do que a virtude, tudo o resto é passível de mudar de nome e até de natureza, fazer-se passar uma vez pelo bem, outras pelo mal. Por este facto, a aproximação dos homens bons a Deus é tácita e desejável, cuja amizade é tecida por semelhança e difere apenas na longevidade. Frei Luís de Granada, revelando mais uma vez a concepção harmoniosa, coerente e lógica da sua *Collectanea Moralis Philosophiae* aprofunda esta ideia principalmente na articulação do I e do III tomo. Ouçamo-lo: *Inter bonos uiros ac Deum amicitia est conciliante uirtute. Amicitia dico, imo etiam necessitudo et similitudo, quandoquidem bonus, tempore tantum a Deo differt*⁶⁸⁰.

Se os homens bons são equiparáveis a Deus pela amizade e amor à virtude, apenas divergem na longevidade têm no entanto um espaço demiúrgico que os distancia: a intermitência entre a prática da virtude, a cedência para o pecado ou para o vício, nas solicitações permanentes da tentação faz solicitações - *tentatio quae ad peccandum sollicitat*⁶⁸¹. A indissociabilidade desta tríade – *uirtus, tentatio, peccatum* - é visível na forma como uns temas são esgrimidos na definição dos restantes, começemos pelo I tomo: *Nullum sine autoramento malum est. Auaritia pecuniam promittit luxuria multas ac uarias uoluptates, ambitio purpuram et plausum, et potentiam, et quicquid potentia potest. Mercede te uitia sollicitant; at in uirtutis currículo tibi grátis uiuendum est*⁶⁸². *Sextium cum maxime lego, uirum acrem, Graecis uerbis, Romanis moribus philosophantem, mouet me imago ab illo posita, ire uidelicet quadrato agmine exercitum, ubi hostis ab omni parte suspectus est, pugnae paratum. Idem, inquit, sapiens facere debet, omnes uirtutes suas undique expandat, ut ubicumque infesti aliquid oritur, illic parata praesidia sint*⁶⁸³. *Multum adiicit sibi uirtus lacessita*⁶⁸⁴. Non

⁶⁷⁹ III tomo, Laercio, lib VI, p.239: “A virtude no seu início é de difícil empresa mas logo que superada empreende tudo com facilidade.

⁶⁸⁰ I tomo Sen. De provi., 1.5.:Entre os homens bons e Deus há uma amizade que a virtude procura. Digo amizade por necessidade e semelhança já que o homem bom difere de Deus apenas na duração.

⁶⁸¹ Topos presente no I, II e III tomo, *secunda classis*.

⁶⁸²I tomo, Sen, Epist.69, 4: Nenhum mal existe que não ofereça a sua compensação! A avareza promete a posse de riquezas, a libertinagem acena com as mais diversas espécies de prazer, a ambição alicia com a púrpura, os aplausos, o acesso ao poder e a tudo a que o poder dá lugar. Os vícios tentam-te oferecendo paga em troca.

⁶⁸³I tomo, Sen., Epist. 60: Neste momento ando interessado em ler Sêxtio, um autor penetrante que, conquanto escreva em grego, professa uma filosofia adequada ao carácter romano. Chamou-me a atenção um símile usado por ele: quando se presume que o inimigo pode irromper inesperadamente sem se saber donde, o exército deve avançar formado em quadrado sempre pronto para o combate. «a mesma coisa-diz

obtinebis ut affectus desinat, si incipere permiseris. Imbecillis primo omnis affectus, deinde in se se concitat, et vires cum procedit, parat, excluditur facilius quam expellitur. *Intrantibus ergo resistamus, quia facilius, ut dixi, non recipiuntur, quam exeunt.* Aliquatenus, inquis, dolere, aliquatenus timere permite, sed illud aliquatenus longe producit, nec ubi vis accipit finem⁶⁸⁵. *Facilius est excludere perniciosam quam regere et non admittere, quam admissa moderari. Nam cum se in possessione posuerunt, potentiora rectore sunt, nec recidi se minui patiuntur. Nullum sine autoramento malum est: auaritia pecuniam promittit, luxuria multas ac deinde ratio ipsa cui freni traduntur, tandiu potens est, quandiu diducta est ab affectibus. Si miscuit se illis et inquinavit, non potest continere, quos submouere potuisset. Commota enim semel et concussa mens, ei seruit, quo impellitur. Quarundam rerum initia in nostra potestate sunt, ulteriora nos sua vi rapiunt, nec regressum relinquunt. Vt in praeceptis datis corporibus, nullum sui arbitrium est, nec resistere morariue deiecta potuerunt, sed consilium omne et paenitentiam irreuocabilis praecipitatio abscidit; et non licet eo non peruenire, quo non ire licuisset, ita animus, si in iram, amorem, aliosque se proiecit affectus, non permittitur reprimere impetum, rapiat illum oportet, et ad imum agat suum pondus, etiam uitiorum natura procliuis. Optimum est, primum irritamentum irae protinus spernere, ipsisque repugnare seminibus, et dare opera ne incidamus in iram; nam si coeperit ferre transversos, difficilis ad salutem recursus est. Quoniam nihil rationis est, ubi semel affectus est inductus, iusque illi aliquod uoluntate nostra datum est. Faciet de cetero quantum uolet, non quantum permiseris. In confinibus hostis arcendum est. Nam cum intrauit, et portis se intulit, modum a captiuis non accipit. Nec enim sepositus est animus, et extrinsecus speculatur affectus ipsum imitatur. Ideoque non potest utilem illam uim et salutarem, perditam iam infirmatamque reuocare⁶⁸⁶. Non aliter atque Cirraeis datum est a superis oraculum. Nocte dieque non desint praelia posthac; ad eum plane modum noueris, perpetuam tibi cum uitiiis imminere pugnam, cuius nulla sit per diem, nulla etiam per noctem relaxatio. Vix enim unquam cessant excubiae, aut desunt uoluptates, quae te infestent, et caduceatorum more in aciem*

ele-deve fazer o sábio: todos as suas virtudes devem estar uniformemente alerta, de modo a que, mal deparem com o mínimo obstáculo, imediatamente se lhe oponham [...]

⁶⁸⁴I tomo, Sen., Epist 13, 2: “A virtude autêntica ganha forças de cada vez que sofre um golpe”

⁶⁸⁵I tomo, Sen., Epist 116, 2-3: Não conseguirás pôr fim a um vício se deixares que ele se instale. Toda a paixão é ligeira de início; depois vai-se intensificando e à medida que progride vai ganhando forças. É mais difícil libertarmo-nos de uma paixão do que impedir-lhe o acesso. Resistamos, portanto, às paixões quando elas se aproximam, já que conforme disse, é mais fácil não as deixar entrar do que pô-las fora.

⁶⁸⁶I tomo, Sen., De ira, I, c.7 et 8: “É mais fácil irradiar o vício do que dominá-lo ou moderá-lo.”

*prouocent*⁶⁸⁷. *Crates Thebanus conspicatus adolescentulum athleticum, uino, carne, et exercitatione corpulentiore fieri, o miser, inquit, desine aduersus temetipsum carcerem munire*⁶⁸⁸. *Chilon Lacedaemonius frequenter dicere solitus est, caue tibi ipsi, et caue te ipsum. Quorum primo admonuit, caute agendum esse cum hominibus, ne fraude circumuenti decipiamur. Deinde uumquemque sibi suspectum esse oportere. Omnes enim fere cauent sibi ab aliis, tamen interdum nemo magis hostis est homini, quam homo sibi ipsi*⁶⁸⁹.

Em suma, se a *tentatio* é vigilante e persistente no seu convite ao desvio do trilho ético e moral, para a consumação dos vícios e dos pecados, a virtude tem em si um potencial regenerador. A consciência de que um mal é tentador porque alicia com uma compensação - seja a riqueza como promessa da avareza ou a glória garantida pela ambição – aviva a necessidade de refrear impulsos e vontades, por intermédio do estudo e instrução. Vimos, anteriormente, que através do *exercitatio philosophiae* o homem afina os seus padrões de conduta, na senda de uma *ratio perfecta* que o direcciona para a *sapientia* e *felicitas*. O *sapiens* torna-se a emanção de Deus, segundo a sua imagem e *exemplum* de virtude absoluta, una e perfeita. Neste programa catequético e normativo é incontornável invocar uma nova tríade: *Deus, Sanctus, Christus*.

⁶⁸⁷II tomo, secunda classis, Plut., Lib. De profectu morum: Assim como não te faltarão guerras nem de dia nem de noite, assim deves saber que uma guerra perpétua contra os vícios te ameaça e que nem de dia nem de noite te dará tréguas. [...]

⁶⁸⁸ III tomo, secunda classis, Max.: “Crates o Tebano, vendo que um jovem atlético se mostrava cada vez mais corpulento com o exercício, disse: «desgraçado, pára de edificar o teu próprio cárcere».

⁶⁸⁹ III tomo, Laércio: “Cilon, o Lacedemónio dizia frequentemente: «preocupa-te contigo mesmo e cuida-te». Advertiu assim que se deve agir cuidadosamente com os homens para não nos enganarmos quando a perfídia nos rodear e que é preciso suspeitar de qualquer um pois nada é mais hostil para o homem do que outro homem.

Deus/Sanctus/Christus⁶⁹⁰

«Y en efecto, enaltecer la virtude, combatir el vicio, encender el fuego de la caridade en los corazones y mostrar al hombre el camino que conduce á Dios, he aqui los hermosos ideales que constituyen el fondo de la oratória del Cicerón Cristiano⁶⁹¹»

Desde logo somos sensíveis a uma hierarquização nesta tríade, que começa pela ordenação dos *topoi* e na prolixa definição inicial de Deus: *Quid est Deus? Quod uides totum, et quod non uides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil maius excorgitari potest. Si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet. Quid ergo interest inter naturam Dei et mostram? Nostri melior pars animi est, in illo nulla pars extra animum. Totus ratio est*⁶⁹². *Vnus autem rex et princeps Deus est, principium, medium, ac finem uniuersi tenens, qui uia recta peragit, et secundum naturam cuncta circuit, quem iustitia sequitur, omnium ultrix qui diuinam legem deseruerint, qua in omnes homines tanquam ciues natura ipsa dictante, utimur*⁶⁹³. *Simonides, interrogatus olim ab Hieronne tyranno, quidnam esset Deus? Deliberandi sibi unum diem postulauit. Cumque idem ex eo postridie quaeretur, biduum petit, ac cum ita saepius quaerenti duplicaret numerum, admiratusque Hiero tyrannus, qui rogauerat, efflagitaret curi ta faceret? Quia, inquit, quanto diutius considero, tanto mihi res uidetur obscurior*⁶⁹⁴. *Socrates dicebat, deos omnium optimos ac felicissimos. Ad horum similitudinem quo quisque proprius accederet, hoc et meliorem esse et beatiorem*⁶⁹⁵. *Euagritus, cum longa*

⁶⁹⁰ Para se apreciar a articulação desta tríade vide *dispositio*:

topos *Deus*: prima classis do I, II, III tomos

topos *Sanctus* prima classis do III tomo;

topos *Christus* prima classis do III tomo

⁶⁹¹ In Eduardo Caro, *El tercer centenário V.P. Maestro Fr. Luís de Granada, relacion de su vida, sus escritos y sus predicaciones*, in Publicación quincenal des Artes, Letras y curiosidades granadinas, Imprenta de Bernardo Bartuilli Y Garcia, Madrid 1888.

⁶⁹² I tomo, prima classis, Sen., *Quaestiones naturales*, I «praefacio»: “O que é Deus? É tudo o que vês e tudo o que não vês. Tem reconhecida grandeza superior à qual nada se pode conceber. Se ele é tudo mantém a sua obra tanto exterior como interiormente. Que diferença há entre a natureza de Deus e a nossa? O melhor de nós é o espírito, nele nada existe à parte do espírito. Todo ele é razão.

⁶⁹³ II tomo, prima classis, Plut. *Moralia* De exilio “ Deus é o único rei e Senhor que controla o princípio e o fim do universo. Ele tudo dirige no bom caminho e faz com que tudo se desenvolva em conformidade com a natureza.

⁶⁹⁴ III tomo, prima classis, Cicero, *De nat. Deorum*: “Simónides, interrogado pelo tirano sobre quem era Deus pediu a este um dia para pensar. No dia seguinte, voltando a ser questionado, pede mais dois e assim ia pedindo todas as vezes cada vez o dobro a quem lhe ia perguntando. O tirano admirado interpelou a razão de tal comportamento ao que este finalizou: quanto mais tempo penso sobre isso mais me parece obscuro”.

⁶⁹⁵ III tomo, Erasmo, *Apophthegmata*: “Sócrates dizia que os deuses são os seres mais perfeitos e ditosos da existência. Se somos melhores e mais felizes não é se não porque nos aproximamos da forma de ser deles.

orationis serie audiisset de Deo atque Trinitate disputantes, diuinitatem nequaquam esse definiendam respondit. Omnes enim alias propositiones habere genus, quod praedicetur, aut speciem, aut differentiam, aut proprium, aut accidens, aut ex his compositam orationem, sed nihil in sancta Trinitate horum, quae dicta sunt, posse comprehendi. Ideoque quod ineffabile est, silentii tantum oratione esse adorandum⁶⁹⁶. Attalus, insignis Christi martyr, a tiranno per contemptum interrogatus, quod nomen Deus haberet? Qui plures sunt, respondit, nominibus discernuntur. Qui autem unus est, non indiget nomine⁶⁹⁷. Thales Milesius interrogatus olim, quidnam in tota rerum natura esset uetustissimum?, respondit Deus; cur ita? Quia nunquam esse coepit⁶⁹⁸.

Dei Prouidentia et Iustitia

Hanc itaque rationem Diis sequuntur in bonis uiris, quam in discipulis suis praeceptores qui plus laboris ab his exigunt, in quibus certior spes est. Hoc enim est propósito Deo, sapiente uiro ostendere, haec quae uulgi appetit, quae reformidat, nec bona esse nem mala. Apparebunt autem bona esse, si illa non nisi bonis uiris tribuerit et mala esse si males tantum irrogauerit. Non fulgetis extrinsecus. Bona uestra introrsus obuersa sunt. Ferte fortiter aduersa, hoc est, quo Deum anteceditis. Ille extra patientiam malorum est, uos supra patientiam. Contemnite paupertatem. Nemo tam pauper uiuit, quam natus est. Contemnite dolorem, quia aut soluetur, aut soluet. Contemnite mortem aut finit, aut transfert uos. Contemnite fortunam. Nullum illi telum quo feriret animum, dedi⁶⁹⁹. Quemadmodum hyaenae fel, phocaeque coagulum, ac ferae aliae quam plurimae aliquid salubre, aegritudinibusque humanis utile in se continente, ita quibusdam, qui freno animaduersioneque indigere uidentur, Deus amaritudinem

⁶⁹⁶ III tomo, Cassiodoro, *Historia Tripartita*: “Evagrio, ouvindo as exposições dos que discutiam sobre Deus e a Trindade, interveio com a objecção de que não se deveria definir. «Toda a entidade tem um género, que a predica, ou uma espécie que a diferencia, mas nada do que se diga da Santíssima Trindade pode ser compreendido e por ser, assim, infável deve apenas adorar-se na oração do silêncio.

⁶⁹⁷ III tomo, Eusebio de Cesareia, *Historia eclesiástica*. “Atalo, um insigne mártir de Cristo, interrogado pelo tirano sobre o nome de Deus, respondeu: «quando são muitos há necessidade de serem reconhecidos pelos nomes mas quando é um apenas, não necessita de nome algum»

⁶⁹⁸ III tomo, Erasmo, *Apophthegmata*: “Tales de Mileto interrogado sobre o que era mais velho na natureza respondeu: Deus porque nunca começou a ser»

⁶⁹⁹ I tomo, prima classis, Sen., *De Prouidentia divina*: “Assim os deuses seguem com os homens bons o método que seguem os preceptores com os seus discípulos: pedem maior esforço àqueles em quem depositam mais fundadas esperanças. [...] O propósito de Deus é mostrar ao homem sábio que as coisas que o vulgo deseja e teme não são nem boas nem más. É evidente que serão boas se forem concedidas aos homens bons e inversamente más se corresponderem aos maus. [...] Não reluzes por fora, a riqueza radica e emana do interior. Suporta com valentia os infortúnios e aproximar-te-ás de Deus. Ele está à margem do sofrimento, tu acima dele. Despreza a pobreza ninguém vive mais pobre do que quando nasceu. Despreza a dor, despreza a morte pois ou é o fim ou é o trânsito. Despreza a sorte pois nenhuma arma há que consiga ferir o espirito.

quandam tyranni inexorabilem, uel saeuam principis cuiusdam asperitatem immittit, nec pris ab afflictione ac perturbatione desistit, quam aegritudinem omnem expulerit, penitusque morbum pugnauerit⁷⁰⁰. Quod uero animae medicina, quae ius ac iustitia appellatur, omnium aliarum sit artium maxima, inter multos alios Pindarus quoque testatur, qui optimum appellat artificem, uernatorem, et dominum rerum omnium Deum, utpote uere iustitiae factorem et creatorem, cui soli definire conueniat, quando, quomodo, ac quousque scelestorum unusquisque plecti debeat. Et paulo post: Primum, inquit, considerate, quod ex Platonis sententia omnium bonorum sese Deus in medium constituit exemplar, ut humana uirtus, cum illi admodum conformis esset, haberet quem imitaretur, totisque sequeretur uiribus. Aspectu cuius uir ille naturam quoque mostram attolli asserit, ut rerum quae sub caelo feruntur admirandarum contemplatione, animus decora et ordinata declinare consuescat. Nulla enim re magis Deo frui concessum est homini, quam si imitando atque sequendo illius bona et honesta opera, uirtutem usurpet⁷⁰¹. Thales Milesius olim interrogatus, quid omnium esset pulcherrimum, respondit: mundus. Est enim opus Dei, quo nihil pulchrius est⁷⁰².

Christus

Ex his qui cum Phocione erant morituri, quidam indignans, complorabat sortem suam. Quem ita consolatus est Phocion. Non tibi, inquit, Euhippe, satis est cum Phocione mori? Phocion non tantum innocens, uerum etiam praeclare de Republica meritus, ducebatur ad mortem. Magnum itaque solatium oportebat esse, cum Phocione innocente mori innocentem⁷⁰³. Quod si magnum esse mortis solatium putatur cum Phocione mori, quid ergo cum Christo pati, et contumeliis affici, et paupertatem

⁷⁰⁰ II tomo, prima classis, Plut., *Moralia*, *De Num.Vindicta*: “Assim como o fel da hiena, o coágulo da foca e tantas outras feras contêm em si algo saudável e útil para as doenças humanas, também para aqueles que parecem necessitar de um freio e de uma reprimenda Deus introduz a inexorável tristeza do tirano ou o rigor do soberano. E não termina a sua tristeza ou perturbação antes de ter irradiado toda a aflição e limpo a fundo a doença.

⁷⁰¹ II tomo, prima classis, Plut. *Moralia*: “A medicina da alma chama-se direito e justiça, a mais importante de todas as artes, atestou Píndaro entre muitos outros. Este chama a Deus, artífice, reitor e senhor de tudo, pois é na verdade o criador da justiça. A ele compete determinar quando, como e até onde se deve castigar cada um dos delitos.

⁷⁰² III tomo prima classis, correspondente ao topos *Opificium Dei*, Laércio: “ Ao perguntar-se uma vez a Tales de Mileto o que era mais belo disse: «o Mundo pois como obra de Deus nada há de mais íntegro/bonito»

⁷⁰³ III tomo, prima classis, Plut., *Moralia*: “De entre os que iam acompanhar Fócion, um chorava com indignação a sua sorte. Foi assim consolado: «pois não te é suficiente, morrer ao lado de Fócion? Ele não só vai para a morte inocente mas também como um homem meritório para o Estado.

*ceteraque huius uitae incommoda perpeti, quae innocentissimus ille agnus, atque adeo rerum omnium Dominus, nostri causa perpressus est*⁷⁰⁴?

Sanctus

*Diogenes Cincicus taxabat hominum uulgus, quod bonos uiros hoc nomine laudarent, quia pecúnias contemnerent, nec interim imitarentur, quos uituperabant*⁷⁰⁵. *Hoc in eos quadrat, qui cum sanctorum uirtutes miris laudibus efferant, uitia tamen perditorum hominum sectantur*⁷⁰⁶. *Alphonsus, aragonum rex potentissimus, in expugnatione Caietae, cum aliquando deficissent ad tormenta aenea portentosa e illius amplitudinis saxa, nec aliunde habere facilius possent, quam ex uilla, quae ab incolis inueterata opinione adhuc asseritur Ciceronis fuisse, ut aliunde disquirerent istiusmodi saxa rex iussit, Ciceronis uero (cuius admiraretur in dicendo lacteam eloquentiam) ullam, si saperent, inuiolatam seruarent. Malle enim se tormenta et machinas amittere, quam iniuria afficere saxa tanti illius uiri, qui tot tantosque homines ab iniuria et capitis periculo uendicasset suo patrocínio*⁷⁰⁷. *Hoc exemplum ad uenerationem sanctorum et reliquiarum ipsorum accommodari maxime potest. Si enim post tam longa annorum spatia, tanti fecit rex sapientissimus rudia uillae illius saxa, quae Ciceronem educauerant in dicendo clarissimum, quid illi merebuntur, qui non tam lingua, quam multa clarissimi fuerunt, et modo in aeternum regnant cum Christo?*⁷⁰⁸

⁷⁰⁴ III tomo prima classis - sententia sem referência ao autor ou à proveniência. Coloca-se a questão se será de Frei Luís de Granada: “Contudo se se pensa ser um grande consolo morrer com Phocion o que será então padecer com Cristo e ser objecto de afrontas e suportar a pobreza e outros males desta vida, como aquele inocentíssimo cordeiro de Deus e senhor por todo o nosso sofrimento?”

⁷⁰⁵ III tomo, prima classis, Laércio, lib VI, p.228: “Diógenes o Cínico reprovava, comumente, as pessoas que elogiando os homens de bem, que desdenhavam as riquezas, não imitavam os que elogiavam, mas antes porém os mais endinheirados, que eles próprios vituperavam.

⁷⁰⁶ III tomo, prima classis Sententia sem referência do autor, coloca-se a questão se será comentário do dominicano Frei Luís de Granada. Trad.: Diógenes Laércio criticava aquele homem que vulgarmente, elogiava como sendo homens bons os que renegassem as riquezas, e no entanto segue os que vituperavam veementemente.

⁷⁰⁷ III tomo, António Panormita, *De rebus gestis Alphonsi*: “Afonso, o poderosíssimo rei de Aragão, na carência de pedras de grande envergadura para as sepulturas, e não existindo noutra lugar se não na cidade que se dizia, segundo a tradição, ter sido de Cícero (de quem admirava a sua copiosa eloquência) preferiu assim abandoná-las e procurar noutra lugar a ter de tocar nas pedras de tão grande homem, que defendeu com o seu apoio tantos homens da injúria e do perigo de morte.

⁷⁰⁸ III tomo, Comentário sem referência da fonte ou do autor o que nos leva a crer ser da autoria de Frei Luís de Granada: “Este exemplo pode adaptar-se à veneração dos santos e relíquias em si. [...] Pois de que serão mercedores os que não só pela sua boca como pela sua vida foram ilustres e reinam assim com Cristo para a eternidade?”

Nesta hierarquia, Deus revela-se uma entidade una, que determina o início e o fim do universo, presente nas coisas visíveis e inteligíveis. O propósito divino é revelar ao homem que as coisas em si não têm valor intrínseco, o seu significado radica na intenção e na natureza que move qualquer acção. Cristo é sua imagem e emanação terrena, um paradigma de imitação, um *exemplum* de sacrifício regenerador e edificante.

O Santo é aquele que libertando-se dos grilhões terrestres e alcançando a verdadeira liberdade e sabedoria é reconhecido e dignificado por isso. A viabilidade de um caminho de progresso e de superação fica, assim, explicada nesta articulação da Trindade e Granada preconiza a possibilidade do homem se igualar a Deus pela prática da virtude. Contudo este trilho que leva o homem da estultícia à sabedoria além de não ser linear, como vimos pelas vicissitudes dos vícios e tentações, exige um exercício de perseverante, consciente e voluntarioso. O tempo é o barómetro deste percurso e por isso, encaminhamos agora para uma nova tríade: *Pueritia, Adolescentia, Senectus*.

Pueritia/Adolescentia /Senectus⁷⁰⁹

Pueritia et adolescentia

*Socrates percontatus quatenus esset potissima iuuenum uirtus, ut, inquit, ne quid nimium tentent. Calor enim aetatis uix sinit illos seruare modum*⁷¹⁰.

Adolescentia. Senectus

*Sicut hyemi necessaria per serenitatem parati conuenit, ita et boni mores, et optimum ad senectutem uaticum, modestia in ipsa iuuentute reponatur. Iuuenes uehementes ac temerarii sunt, et in appetitibus inflammati, et furentes, et rabidi propter sanguinis copiam, et caloris. At in senebus concupiscentiae fons, qui quidem est in iocinore, restringitur, paruusque sit et imbecillis. Viget autem magis ratio, affectibus una cum corpore tabescentibus*⁷¹¹.

⁷⁰⁹ Vide *dispositio* dos *topoi* na *Collectanea*:

Topos *pueritia* presente no III tomo, prima classis.

Topos *adolescentia* presente no II e III tomos, prima classis de ambos.

Topos *senectus* presente no I e II tomo, prima classis.

⁷¹⁰ III tomo, prima classis, D. Laércio: “Ao perguntar-se a Sócrates qual era a melhor virtude dos jovens, este respondeu que era o não terem provado nada em demasia. Pois o ímpeto da idade, apenas permite que eles guardem a moderação.

⁷¹¹ II tomo, prima classis, Plut. *Moralia.*, *De liberis educandis*: “Assim como convém ao Inverno preparar com calma o imprescindível assim também os bons costumes devem traçar um caminho para a velhice e

Senectus et senex

Alia genera mortis spei mixta sunt. Desinit morbus, incendium extinguitur, ruina quos uidebatur oppressura, deposuit, mare quos hauserat, eadem ui qua sorbebat, eiicit incolumes, gladium miles ab ipsa perituri ceruice reuocauit. Nihil habet quod speret, quem senectus ducit ad mortem⁷¹². Ago gratis senectuti, quod me lectulo affixit. Quid ni gratias illi hoc nomine agam? Quicquid debebam nolle, non possum. Cum libellis mihi plurimus sermo est⁷¹³. Nihil turpius est, quam grandis natu senex, qui nullum aliud habet aegumentum, quo se probet diu uixisse, praeter aetatem⁷¹⁴. Amare iuueni uirtus est, crimen seni⁷¹⁵. Lacon quidam senex percontatus, cur barbam gestaret tam prolixam? Vt, inquit, eam intuens, uirum me esse sciam, et canos intuens capillos, nihil committam illis indignum⁷¹⁶. Solon, cum quidam ex eo quaereret, quid senectutem esse putaret, respondit, uitae hiemen⁷¹⁷. Diogenes percontanti, quid esset in uita miserrimum?, senex, inquit, egenus. Siquidem ubi naturae praesidia destituunt hominem, extraneis rebus fulcienda est aetatis imbecillitas⁷¹⁸. Cato senior, cum senectuti adsint multa probra, dicebat non esse addendum malitiae dedecus, sentiens senectutem multis nominibus uulgo male audire, ueluti, cum audit deformis e dentula, lusciosa, imbecillis, obliuiosa, indocilis. Haec ferre satis est, ut non accedat crimen improbae uitae, quod omnibus quidem foedum, sed seni foedissimum⁷¹⁹. Diogenes

inculcar moderação durante a juventude. Os jovens são veementes e temerários, estão inflamados de desejos, são loucos e são intempestivos pelo pulsar do sangue e calor. Mas os antigos, a fonte da concupiscência que na verdade se toma no fígado está apagada, debilitada e reduzida. Tem agora mais vigor a razão pois as paixões consomem-se à vez pelo corpo.

⁷¹² I tomo, prima classis, Sen., *Epist.*30, 4: “Outros tipos de morte apresentam um misto de esperança. A doença termina, o incêndio extingue-se, o mar com a mesma força que engole devolve sem dano os que havia arrastado, o soldado retira a espada do pescoço daquele que iria degolar. Contudo, não alenta qualquer esperança quem é conduzido para a morte pela velhice.

⁷¹³ I tomo, Sen., *Epist.*67, 2: “Agradeço à minha velhice o facto de me reter em seu leito. Porque razão não haveria de dar graças por esse privilégio? Não o podia deixar de querer. O meu diálogo mais assíduo é com os meus livros.

⁷¹⁴ I tomo, Sen., *De tranq. Lib I, C. 3.8*: “Não há nada mais vergonhoso que um velho de muita idade que não tenha outro argumento que não seja a idade para provar que vivera muito.

⁷¹⁵ I tomo, *Ex Pub. Siro. Sent.* 29: “Amar é uma virtude para o jovem mas um delito para o velho”.

⁷¹⁶ III tomo, prima classis, *Plut., Moralia*: “Ao perguntar-se ao ancião Lacón porque mantinha a barba tão longa este respondeu: « só olhando para ela vejo que sou um homem e ao observar o cabelo grisalho não cometerei qualquer indignidade».

⁷¹⁷ III tomo, *J.Stobaeus*: “Sólon, quando interpelado sobre o que pensava sobre a velhice respondeu: «o Inverno da vida»

⁷¹⁸ III tomo, *Bruso*: “Diógenes a quem lhe perguntava o que era mais triste na vida respondia: «Uma velhice necessitada». De facto, quando a ajuda da natureza abandona o homem, a debilidade fruto da idade deve ser apontada como coisa alheia.

⁷¹⁹ II tomo, *Plut., Moralia*: “Catão o velho por considerar a velhice um bem dizia: «não há que adicionar a desonra à malícia». Dá-se conta que a velhice é conotada pelo vulgo como disforme, desdentada, míope, amnésica, inapta.

*interrogatus quid esset senecta? Respondit, uita brumalis, tempestatibus obnoxia*⁷²⁰. *Alexis poeta, cuidam uidenti ipsum iam senio fessum, aegre lenteque incedere, ac roganti quid ageret, paulatim inquit morior. Significans senes non uiuere, sed lente mori*⁷²¹. *Senex in Olimpiis cupidus erat spectandi certaminis, quod agebatur, sed cum nulla uacaret sedes, ad uaria loca sese conferens, ludibrio era, ac scommatis petebatur, quod nullus eum exciperet. Vt uero peruenit ad lacedaemonios, ibi non solum pueri omnes assurrexerunt, uerum etiam uiri multi cesserunt illi locum. Id factum cum ceteri graeci, quotquot aderant, plausu comprobassent, patriumque morem supra modum collaudassent, senex, Concutiens canasque genas, et tempora cana, ac fuis lacrimis, heu miseriam, inquit, omnes Graeci norunt quid sit honestum sed eo soli utuntur lacedaemonii*⁷²². *Lacon cum peregrinatione uidisset homines in sellis curulibus sedentes, absit, iquit, ut in talibus sedeam sellis, unde non liceat assurgere seniori. In his enim sedebant delicati, porrectis cruribus, ac caelum imminens capiti prohibebat exurgere. Pisistrato tiranno a Solone querenti, qua tandem spe fretus, sibi tam audacter resisteret, respondit: «senectute»*⁷²³.

A infância e a adolescência são uma fase intempestiva, inflamada pelos impulsos que a maturidade ainda não domou. A idade adulta e a velhice trazem consigo a prudência, a moderação, o discernimento do certo e do errado, a consciência de que a morte e a perda são diárias e permanentes. Contudo, a velhice se vier desprovida de sabedoria, não comprova que se vivera o bastante. Outros há que ainda antes da idade mais vestuta reconhecem que mais importante do que viver muito é viver bem, porque apenas a segunda está ao alcance do homem. Nesta progressão individual mas também diacrónica, é importante reconhecer que o fio condutor que perpassa os três *topoi* é o *affectus animae*. Na distinção de cada uma destas fases, apela-se à mudança do tempo e da idade mas o único diferenciador é o domínio ou não dos impulsos do espírito.

⁷²⁰ III tomo, J. Stobaeus: “ Diógenes questionado sobre o que era a velhice responde: «uma vida invernal exposta às tempestades».

⁷²¹ III tomo, Erasmo: “O poeta Alexis vinha caminhando lentamente e com dificuldade, cansado pela já avançada idade e interpelado sobre o que fazia responde: «morro aos poucos». Deixa a nota de que os anciãos não vivem se não para morrer lentamente.

⁷²² II tomo, Plut., *Moralia*: “Um ancião estava ansioso por ver as provas das Olimpíadas mas não estava livre nenhum lugar. Quando se aproxima dos Lacedemónios, não só todos os meninos se levantaram como também muitos homens lhe cederam o lugar. Os restantes Gregos, todos quantos estavam presentes aprovaram a atitude com um aplauso mas o ancião derramando uma lágrima disse: «Ah miséria, todos os gregos sabem o que é honesto mas só os Lacedemónios o praticam».

⁷²³ III tomo, Cícero, *De Senectute*: “O tirano Pisistrato perguntou a Sólon com que esperança contava para resistir com tanta audácia, e este respondeu: «com a velhice».

Um homem só é maduro, quando for sábio, quando for dono das suas vontades e souber contornar, de forma imperturbável, os golpes da fortuna e agir coerentemente com a sua natureza⁷²⁴. Na *Collectanea* estas *passiones animae* são repensadas imediatamente antes do *topos* de *senectus, senex* - I tomo-, antes de *adolescentia et senectus* - II tomo - e antecedendo ainda *pueritia et adolescentia* no III tomo.

A natureza humana, desde a infância à idade adulta, é polimórfica e multimodal, com manifestações distintas, ao longo de um percurso muito tumultuoso é unidireccional.

O homem é dotado de inteligência e razão, por um lado, por turbulência e paixões, por outro. Consoante a supremacia de umas das partes, assim emergem os vícios e a virtudes, na certeza de que a puerilidade terá uma propensão muito mais acentuada para os primeiros do que para os segundos: *si perperam a ratione deducta et recta fuerit affectio, uitium existit, sin probe, emergit uirtus*⁷²⁵.

Vita/Tempus/Mors⁷²⁶

Vita

*Nemo quam bene uiuat, sed quandiu curat, cum omnibus possit contingere ut bene uiuant, ut diu nulli*⁷²⁷. *Quaecunque uidemus ac tangimus, Plato in illis, non numerat, quae esse proprie putat, fluunt enim, et assidua diminutione atque adiectine sunt. Emo nostrum idem est in senectute, qui fuit iuuenis. Nemo est mane, qui fuit pridie. Corpora nostra rapiuntur fluminum more, quicquid uides, currit cum tempore. Nihil ex iis quae uidemus manet. Ego ipse dum loquor mutari ista, mutatus sum. Hoc est quod ait Heraclitus. In idem flumens bis non descendimus. Manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est. Hoc in amne manifestius est, quam in homine. Sed nos quoque non minus uelox cursos praeteruehit, et ideo admiror dementiae nostram, quod*

⁷²⁴ No III tomo o *topos* do *affectus* congrega uma única sentença de Cícero (*Tusculanae*, V): *Socrates cuiusque animi affectus esset, talem esse hominem Socrates disserebat, qualis autem homo ipse esset, talem eius esse orationem. Orationi autem facta similima, factis uitam.* (trad. Sócrates descrevia o homem à imagem do sentimento da sua própria alma e o seu discurso é revelador do homem em si. Os actos são equiparáveis às palavras e a vida aos actos)

⁷²⁵ II tomo, *Plut., Moralia, De uirtute morum.*

⁷²⁶ Vide *dispositio* dos *topoi*:

Topos *vita* presente no I, II, III tomo.

Topos *tempus* presente no I, II tomo.

Topos *mors* presente no I, II, III tomo

⁷²⁷ I tomo, *tertia classis, Sen., Epist. 22, 7*: “Ninguém se preocupa em viver bem mas sim em durar muito quando afinal viver bem está ao alcance de todos, ao passo que durar muito não está ao de ninguém”

tantopere amamus rem fugacissimam, corpus, timemusque nequando moriamur, cum omne momentum, mors prioris habitus sit. Quid ex istis traham, quod cupiditates meas comprimat? uel hoc ipsum, quod omnia ista, quae sensibus seruiunt, quae nos accendunt, et irrigant, negat Plato ex his esse quae uere sint. Igitur ista imaginaria sunt, et ad tempus aliquam faciem ferunt, nihil horum stabile ac solidum est, et non tamen cupimus tanquam aut semper futura, aut semper habituri, imbecilli fluidique per interualla constituimus. Mittamus animum ad illa quae aeterna sunt, miremur in sublime uolitantes rerum formas. Deumque inter illas uersantam⁷²⁸. Praenauigauimus, Lucili, uitam, et quemadmodum in mari, ut ait Vergilius noster, terraeque urbesque recedunt, sic cursu rapidissimi temporis primum pueritiam abscondimus, deinde adolescentiam, deinde quicquid est illud inter iuuenem et senem medium, in utriusque confinio positum, deinde ipsius ostendit publicus finis generis humani. Scopulum esse illum putamus? Clementissimus portus est, aliquando petendus, nunquam recusandus. In quem si quis intra primos anos delatus est, non magis queri debet, quam qui cito nauigauit. Alium enim, ut scis, uenti segnes ludunt, ac detinent, et tranquillitates lentissimo taedio lassant, alium pertinax flatus celerrime perfert. Idem euenire nobis puta, alios uita uelocissime adduxit quo ueniendum erat etiam cunctantibus, alios maceravit, et coxit, quae ut scis, non semper retinenda est. Non enim uiuere bonum est, sed bene uiuere. Itaque sapiens uiuit quantum debet, non quantum potest. Videbit ubi uiicturus sit, cum quibus, quomodo, quid acturus. Cogitat semper qualis uita, non quanta sit⁷²⁹. Quid mutationis periculo exceptum? Non terra, non caelum, non totus hic

⁷²⁸ I tomo, tertia classis, Sen., Epist. 58, 22-27: “Às coisas que podemos ver ou tocar Platão recusa-se a inclui-las entre os seres que ele considera dotados de existência própria, já que estão num contínuo devir, sofrendo permanentemente acréscimos e mutilações. Nenhum de nós é na velhice idêntico ao que foi na juventude; nenhum de nós é pela manhã idêntico ao que foi no dia anterior. Os nosso corpos fluem rapidamente como a corrente dos rios. Tudo quanto vês acompanha o veloz fluir do tempo; nada do que vemos permanece idêntico; eu mesmo, enquanto falo na mudança das coisas, já mudei. É este o sentido da frase de Heraclito: «podemos e não podemos mergulhar duas vezes no mesmo rio». O nome do rio permanece o mesmo, a água essa já passou adiante. Num rio o fenómeno é mais sensível aos olhos do que num homem, mas não é menos rápido o curso do tempo em nós; por isso me espanta a loucura que nos leva a tanto amarmos uma coisa fugidia que é o corpo e a temer morrermos um dia quando cada momento é a morte do estado imediatamente anterior. [...] Que posso eu tirar delas que me ajude a reprimir os desejos? Quanto mais não seja esta noção: que tudo quanto existe para serviço dos sentidos, que nos aguça e excita a vontade, não pertence, segundo Platão, ao número das coisas que têm existência verdadeira. São, por conseguinte, coisas imaginárias, que mudam de aspecto com o tempo, que nada possuem de estável e permanente. Havemos nós de desejá-las como se elas devessem existir para sempre ou nós as houvéssemos de permanentemente possuir?! Seres fracos e efêmeros, nós, homens, vivemos entre coisas vãs: ergamos antes o espírito para aquilo que é eterno. Admiremos as formas ideais das coisas que pairam nas alturas e a divindade que entre elas se move [...]”

⁷²⁹ I tomo, tertia classis, Sen., Epist. 70, 1-5: “Lúcio amigo, temos vindo a navegar ao longo da vida e, assim, como no mar, segundo as palavras de Virgílio, *as terras e as cidades se perdem no horizonte (Aen, III, 71)* assim também nós, nesta veloz carreira do tempo que é a vida, vemos sumir-se primeiro a

rerum omnium contextus, quamuis Deo agente ducatur. Non semper tenebit hunc ordinem, sed illum ex hoc cursu aliquis dies deiiciet. Certis eunt cuncta temporibus, nasci debent, crescere, extinguí. Quaecunque uides supra non currere, et haec quibus innixi atque impositi sumus ueluti solidissimis, carpentur, atque desinent. Nulli non senectus sua est, inequalibus ista spatiis, eodem natura demittit, quidquid est, non erit, nec peribit, sed resoluetur. Nobis solui, perire est. Proxima enim intuemur, ad ultiora non prospicit mens hebes, et quae se corpori addixerit, alioqui fortius finem sui suorumque pateretur, si speraret omnia illa sic in uitam mortemque per uices ire, et composita dissolui componi, alias urbes destruent bella, alias dissidia, paxque ad inertiam uersa consumet, et magnis opibus exitiosa res luxus⁷³⁰. Quomodo fabula, sic uita, non quam diu sed quam bene acta sit, refert. Nihil ad rem pertinet, quo loco desinas, quocunque uoles desine, tantum bonam clausulam impone⁷³¹. Meliora praeteruolant, deteriora succedunt. Quemadmodum ex amphora primum quod est sincerissimum effluit, grauissimum quoque turbidumque subsidit, sic in aetate nostra, quod est optimum, primum est. Id exhauriri in aliis potius patimur, ut nobis fecem reseruemus. Inhaereat istud animo, et tanquam missum oraculo placeat, optima

infância, depois a adolescência, em seguida o espaço que medeia entre os dois marcos que são a juventude e a idade madura, depois os melhores anos do início da velhice; finalmente começa a tornar-se publicamente visível a proximidade do nosso fim como homens. Na nossa insensatez julgamos esse fim como um escolho: na realidade é um porto, a que por vezes somos forçados a aportar, mas que em caso algum devemos recusar; e mesmo que lá aportemos na juventude, será tão insano queixarmo-nos disso como de termos navegado a grande velocidade. Como sabes, por vezes a falta de vento atormenta o navegador e não lhe permite avançar, a extrema calma rouba-lhe a paciência, enquanto outras vezes o ímpeto das correntes o impele com toda a velocidade. Considera que conosco se passa o mesmo: há homens a quem a vida conduziu rapidamente ao termo a que, mesmo relutantemente, haviam um dia de chegar; para outros, contudo, a vida não passa de uma interminável maceração. Ora, como tu bem sabes, a vida não é um bem que se deve conservar a todo o custo: o que importa não é estar vivo, mas sim viver uma vida digna! Por isso mesmo, o sábio prolongará a sua vida enquanto *dever* e não enquanto *puder*. Considerará sempre onde deve viver, com que companhias, como deve agir, que acções deve empreender. Deve ter no pensamento a qualidade da vida, não a sua duração.

⁷³⁰ I tomo, *tertia classis*, Sen., Epist. 71, 12-15: “Há alguma coisa que esteja isenta do perigo da mudança? Não o está a terra, nem o céu, nem toda esta máquina do universo, embora se mova por acção da divindade; o mundo não conservará sempre a ordem actual, um dia virá que o há-de de desviar do presente curso. Todos os seres obedecem à lei do tempo: tudo tem de nascer, crescer, extinguir-se. Os corpos celestes que tu vês girar sobre as nossas cabeças, este solo, aparentemente tão sólido, em que assentamos firmemente os pés, tudo há-de murchar e de extinguir-se; em todo o ser está contida a sua futura degenerescência! A natureza embora as respectivas durações sejam diferentes, destina ao mesmo fim todos os seres: o que é, deixará de ser, não porque seja aniquilado, mas porque se transforma.[...] Toda a espécie humana, presente ou futura, está condenada à morte; todas as cidades florescentes que tem havido, todas as metrópoles enriquecidas por conquistas imperiais – um dia ignorar-se-á até onde ficavam, pois todas desaparecerão, levadas por várias formas de destruição: umas serão arrasadas pela guerra, a outras consumi-las-á a inacção, a paz transformada em indolência, e essa peste funesta que se sucede à abundância da riqueza: o luxo!”

⁷³¹ I tomo, *tertia classis*, Sen., Epist. 77, 20: “Na vida é como no teatro: não interessa a duração da peça mas a qualidade da representação. Em que ponto tu vais parar, é questão sem a mínima importância. Para onde quiseres, mas dá à tua vida um fecho condigno!”

quaeque dies miseris mortalibus aevi/prima fugit. Quare optima? Quia restat quod incertum est. Quare optima? Quia iuvenes possumus discere, possumus facilem animum, et adhuc tractabilem ad meliora conuertere, quia hoc tempus idoneum est laboribus, idoneum agitandis per studia ingeniis, et exercendis per opera corporibus⁷³². Ad eum transeamus qui consenuit, quantulo uincit infantem? Propone profundi temporis uastitatem, et uniuersum complectere, deinde hoc quod aetatem uocamus humanam, compara imenso, uidebis quam exiguum sit, quod optamus, quod extendimus. Ex hoc quantum lachrymae, quantum solitudines occupant, quantum mors, antequam ueniat optata, quantum uoletudo, quantum timor, quantum teneri, aut rudes, aut inutiles anni. Dimidium ex hoc edormitur. Adice labores, luctus, pericula, et intelliges etiam in longissima uita, minimum esse quod uiuitur⁷³³. O quanta dementia est spes longa inchoantium! Emam, aedificabo, credam, exigam, honeres geram, tum demum lassam et plenam senectutem in otium referam. Omnia, mihi crede. Etiam felicibus dúbia sunt. Nihil sibi quisquam de futuro debet promittere. Id quoque quod tenetur, per manus exit, et ipsam quam premimos horam casus incidit. Voluitur tempus rata quidem lege, sed per obscurum. Quid autem ad me, an naturae certum sit, quod mihi incertum est? Ad latus morse st, quae, quoniam nunquam cogitatur, nisi aliena, subinde nobis ingeruntur mortalitatis exempla, non diutius quam dum miramur, haesura. Et mox, contra nimium uitae amorem, sic ait: Inde turpissimum est illud Moecenatis uotum, quod et debilitatem non recusat, et deformitatem, et nouissime acutam crucem, dum modo inter haec mala spiritus prorogetur. Debilem facito manu, debilem pede, debilem coxa, tuber astrue giberum, lubricos quate dentes, uita dum supere st, bene est. Hanc Mihi uel acutam si subdas crucem, sustineo. Quid huic optes nisi Deos faciles? Quid sibi uult ista carminis effeminati turpitude? quid timoris dementissimi pactio?, quid tam foeda uitae

⁷³² I tomo, tertia classis, Sen., Epist. 108, 26-27: "O melhor passa voando, cedendo o lugar ao pior. Numa ânfora o líquido mais puro é o primeiro a extravasar, deixando para o fim as impurezas, mais densas; também na nossa vida os primeiros anos são os melhores. Iremos nós deixar que eles se dissipem em interesse alheio, guardando para nós próprios apenas as borras? Guardemos no espírito esta frase, aceitemo-la como se proferida por um oráculo: «o tempo melhor da vida dos míseros mortais é o primeiro a fugir!» O melhor porquê? Porque o futuro é desconhecido. O melhor porquê? Porque em jovens podemos aprender, podemos encaminhar no melhor sentido um espírito ainda dútil e moldável; porque esta fase da vida está apta a suportar o esforço, quer para exercitar o espírito por meio do estudo, quer para robustecer o corpo por meio do exercício físico.

⁷³³ I tomo, tertia classis, Sen., Epist. 99, 10-11: "Mas observemos o caso de um velho e repara quão exíguo é o tempo que ele tem de vantagem sobre a criança. Representa no teu espírito toda a vastidão das profundezas do tempo até atingires a dimensão do universo, compara depois a essa imensidão aquilo a que a nós chamamos o tempo de uma vida humana e verás até que ponto é diminuta essa extensão por que nós ansiamos e que fazemos por prolongar. E desse breve espaço quanto cabe a lágrimas e angústias? Quanto, ao desejo da morte prematura, à doença, ao medo? Que espaço não ocupam os anos inúteis da inexperiência? Metade da vida passamo-la a dormir. Junta a isto os sofrimentos, as dores, os perigos e verás como, mesmo numa vida assaz longa, é muito pouco aquilo que vivemos."

*comendatio? Excutienda uitae cupido est, discendumque nihil interesse, quando patiaris, quod quandoque patiendum est. Quam bene uiuas referre, non quandiu. Saepe autem in hoc esse bene, ne diu*⁷³⁴.

Maior pars mortalium, Pauline, de naturae malignitate conqueritur, quod in exiguum aevi gignimur, quod haec tam uelociter, tam rapide dat nobis temporis spatia decerrant, adeo ut exceptis admodum paucis, ceteros in ipso uitae apparatu uita destituat. Nec huic publico, ut opinantur, malo turba tantum et imprudens uulgus ingemuit. Clarorum quoque uirorum hic affectus querelas euocabit. Inde illa maxima medicorum exclamatio est, uitam breuem esse, longam artem. Aiunt animalibus tantum naturam indulsisse, ut quina aut dena secula edurent, homini in tam multa ac magna genito, tanto celeriore terminum stare. Non exiguum temporis habemus, sed multum perdimus. Satis longa uita et in maximarum rerum consumptionem large data est, si tota bene collocaretur. Sed ubi per luxum ac negligentiam defluit, ubi nulli rei bonae impenditur, ultima demum necessitate cogente, quam ire non intelleximus, transisse sentimos. Ita est, non accepimus breuem uitam, sed fecimus, nec inopes eius, sed prodigi sumus. Sicut amplae et regiae opes ubi ad malum dominum peruenerunt, momento dissipantur. At quantumuis modicae, si bono custodi traditae sunt, usu crescunt, ita aetas nostra bene disponente, multum patet. Quid de rerum natura quaerimur? Illa se benigne gessit. Vita, si scias uti, longa est. Alium insatiabilis tenet auaritia, alium in superuacuis laboribus operosa sedulitas, alius uino madet, alius inertia torpet, alium defatigat ex alienis iudiciis suspensa semper ambito, alium mercandi praeceps cupiditas circa omnes terras, omnia maria spe lucri ducit. Quosdam

⁷³⁴ I tomo, tertia classis, Sen., Epist. 101, 4-15: “ Como é estúpido fazer planos para uma longa vida quando não se é sequer senhor do dia seguinte! [...] Podes crer no que te digo: mesmo os favorecidos da fortuna carecem de segurança. Ninguém deve fazer projectos para o futuro, pois mesmo o que nós seguramos nos escapa das mãos, mesmo a hora que vivemos qualquer acaso a interrompe. O tempo escoá-se segundo uma lei racional, mas obscura para nós; que me adianta saber que tudo se processa segundo a lei da natureza se para mim reina a incerteza? [...] E porque só pensamos na morte dos outros, os exemplos da nossa condição mortal, que de vez em quando nos surgem, apenas nos preocupam durante o tempo em que os temos sob os olhos. [...] Quando formou assim o seu carácter, quem quotidianamente viveu uma vida completa, pode gozar de segurança; para quem vive de esperanças, pelo contrário, mesmo o dia seguinte lhe escapa, e depois vem a avidez de viver e o medo de morrer, medo desgraçado, e que mais não faz do que desgraçar tudo. Dele resulta aquele voto de Mecenas, por completo destituído de dignidade, pois até o leva a admitir a degradação física, a perda das faculdades, até mesmo o suplício atroz da cruz desde que, mesmo entre estes flagelos, a sua existência se prolongue: «Tirai-me a força das mãos, fazei-me coxo de um pé, ponham-me grossa corcunda, tirai-me os dentes que abanam: só quero é que a vida dure! Prolongai-ma, mesmo que eu à dura cruz esteja atado!» [...] A um homem destes que outra coisa desejar senão que os deuses lhe façam a vontade? Que significa esta incrível indignidade de um poema tão efeminado? Que significa esta contemporização com o medo estultíssimo da morte? Que significa esta abjecta mendicidade de um pouco mais de vida? Importa, sim, é a qualidade, não a duração da nossa vida; e, frequentemente, para viver bem, até é preferível não viver muito tempo!

torquet cupido militiae, nunquam non aut alienis periculis intentos, aut suis anxios. Multos aut assectatio alienae fortunae, aut suae odium detinuit. Plerosque nihil certum sequentes, uaga, et inconstans, et sibi displicens leuitas, per nouas concilia iactauit. Quibusdam nihil quo cursum dirigant placet, sed marcentes oscitantesque fataprehendunt, adeo ut quod apud maximum poetarum more oraculi dictum est, uerum esse non dubitem. Exigua pars est uitae, quam uiuimus. Ceterum quidem omne spatium, non uita, sed tempus est. Urgentia circumstant uitia undique, nec resurgere, aut in dispectum ueri attolere oculos, sinunt, sed emersos, et in cupiditatibus infixos premunt. Nunquam illis recurrere ad se licet, sed si quando aliqua quies fortuito contingit, ueluti profundo mari, in quo post uentum quoque uolutatio est, fluctuantur, nec unquam illis a cupiditatibus suis otium instat. De istis me putas disserere, quorum in confesso mala sunt? Aspice illos ad quorum felicitatem concurritur, bonis suis effocantur. Quam multis graues sunt diuitiae? Quam multorum eloquentiae quotidiano ostentandi ingenii spacio sanguinem educit? Quam multis nihil liberi reliquit circumfusus clientium populus? Ille istius cultor est, iste illius, suus nemo. Deinde, dementissima quorundam indignatio est. Queruntur de superiorum fastidio, quod ipsos adire uolentibus, non uacauerint. Audet quisquam de alterius superbia queri, qui sibi ipsi nunquam uacat? Ille tamen quisquis est, insolenti quidem uultu, sed aliquando respexit. Tu non inspicere te unquam, non audire fulserunt, in hoc unum consentiant, nunquam satis hanc humanarum mentium caliginem mirabuntur. Nemo inuenitur qui pecuniam suam diuidere uelit. Vitam unusquisque quam multis distribuit? Astricti sunt in continendo patrimonio, simul ad temporis iacturam uentum est, profusissimi in eo, cuius unius honesta auaritia est. Libet itaque ex seniorum turba comprehendere aliquem. Peruenisse te ad ultimum humanae aetatis uidemus. Centesimus tibi uel supra premitur annus. Agendum, ad computationem aetatem tuam reuoca. Dic, quantum ex isto tempore creditor, quantum amica, quantum reus, quantum cliens abstulerit, quantum luxuria, quantum seruorum coertio, quantum officiosa per urbem discursatio. Adiice morbos quos manu fecimus, adiice quod et sine usu iacuit. Videbis te pauciores anos habere quam numeras. Repete memoria tecum, quando certior consilli fueris, quando in statu suo uultus, quando animus intrepidus, quod tibi in tam longo aeuo facti operis sit, quam multi uitam tuam diripuerint, te non sentiente quid perderes, quantum uanus dolor, stulta laetitia, auida cupiditas, blanda conuersatio abstulerit, quam exiguum tibi de tuo relictum sit, intelliges te immaturum mori. Quid ergo est in causa? Tanquam semper uicturi, uiuitis. Nunquam uobis fragilitas uestra succurrit. Non obseruatis

quantum temporis transierit, uelut ex pleno et abundanti perditis, cum interim fortasse ille ipse alicui uel homini uel rei donatos ultimus dies sit. Omnia tanquam mortales timetis. Omnia tanquam immortales concupiscitis. Audies plerosque dicentes, a quinquagesimo in otium secedam, sexagesimus annus ab officiis me dimittet. Et quem tandem longioris itae praedem accipis? Quis ista sicuti disponis ire patietur? Non pudet te ad eliquias uitae te tibi reseruare, et id solum tempus bonae mentis destinare, quod in nullam rem conferri possit? Quam ferum est tunc uiuere incipere, cum desinendum est. Quae tam stulta mortalitatis obliuio, in quinquagesimum et sexagesimum annum differre sana concilia, et inde uelle uitam inchoare, quo pauci perduxerunt? Potantissimis et in altum sublatis hominibus excidere uoces uidebis, quibus otium optent, laudent, omnibus bonis suis praeferant. Diuus Augustus, cui dii plura quam ulli praestiterunt, non desiit quietem sibi precari, uacationem a Repub.petere. Omnis eius sermo ad hoc semper reuolutus est, ut sibi pararet otium. Hinc labores suos etiam si falso, dulci tamen oblectabat solatio, aliquando se uicturum sibi. Tanta uisa est res otium, ut illam quia usu non poterat, cogitatione praesumeret. Qui omnia uidebat ex se uno pendentia, qui omnibus gentibus fortunam dabat, illum diem laetissimus cogitabat, quo magnitudinem suam exueret. Hoc uotum erat eius, qui uoti compotes facere poterat⁷³⁵. Inter omnes conuenit nullam rem bene exerceri posse ab homine occupato.

⁷³⁵ I tomo, tertia classis, Sen., *De breuitate vitae*: "A maioria dos mortais, Paulino, queixa-se da implacabilidade da natureza pois nascemos para pouco tempo (de vida) e porque passa tão velozmente e com tanta rapidez esse tempo que nos concede, exceptuando algumas excepções, deixar a vida no seu auge. Não só o vulgo mais ignorante se terá queixado mas também despertara o desagrado de homens ilustres. Daí advém a importante exclamação dos médicos: a vida é breve e a ciência é longa. Diz-se que a natureza terá favorecido os animais com tempo o bastante para prolongarem a sua vida ao longo de cinco ou dez gerações e que o homem, nascido e destinado para tantas e tão grandes obras lhe terá imposto um limite muito estreito. Não temos pouco tempo mas, antes, perdemos muito. A vida é longa o bastante e é concedida com amplitude suficiente para realizar obras importantes se for feito um bom uso dela. Contudo, quando nos seduzimos pelo luxo e inveja, quando não se investe numa obra integra sentimos que passou o que não compreendíamos que se estava a esvaír. Não recebemos uma vida curta mas é isso que fazemos dela, não é ela que é parca mas antes nós que somos precários e indulgentes. Da mesma forma as riquezas grandiosas e dignas de um rei, quando chegam à mão de um mau dono em instantes se dissipam e não por serem módicas. Se forem antes entregues a um bom guardião, crescem. Assim também a nossa vida se revela longa para quem dispõe bem dela. Porque nos queixamos da natureza? Esta comporta-se com afabilidade, já a vida se bem aproveitada é longa. Contudo, uns possuem a insaciável avareza, outros o apego a trabalhos vácuos, outros mergulham no vinho, outros enredam-se na inércia. Outros entregam-se a juízos alheios, outros imbuídos pelo desejo e ganância do comércio correm todas as terras e mares na ânsia do lucro. A uns atormenta a iminência da guerra, atentos aos perigos alheios ou angustiados pelos seus próprios. Outros aspiram as fortuna alheia, a maioria não persegue nada sério e empenha-se em projectos fúteis, vãos e inseguros. É curta a parte da vida aproveitada por nós, a restante é pertença do tempo não tempo. Os vícios corrompíveis rodeiam-nos por todos os lados e não permitem alcançar ou discernir a verdade, apenas afectam os que estão imersos e sujeitos a paixões. Nunca é possível depois disto voltarmos a nós mesmos. Pois pensas que falo apenas daqueles cujas desditas são públicas? [...] Não se encontra quem queira repartir o dinheiro mas com quantos gastamos a nossa vida? Agarram-se com o fim de conservar o património mas quando se trata de perder tempo são especialmente pródigos com aquele cuja avareza é algo honroso. [...] Dar-te-ás conta

Non eloquentiam, non liberales disciplinas, quando districtus animus nihil alitius recipit, sed omnia uelut inculcata respuit. Nihil minus est hominis occupati quam uiuere, nullius rei difficilior est scientia. Professores aliarum artium uulgo multique sunt. Quasdam uero ex his pueri admodum ita percepisse uisi sunt, ut etiam praecipere possint. Viuere tota uita discendum est, et quod magis fortasse miraberis, tota uita discendum est mori. Tot maximi uiri relictis omnibus impedimentis, cum diuitiis, officiis, uoluptatibus renuntiassent, hoc unum in extremam usque aetatem egerunt, ut uiuere scirent. Plures tamen ex his non dum se scire confessi, e uita abierunt, nedum ut isti sciant. Magni Mihi crede, et supra humanos errores eminentes uiri est, nihil ex suo tempore delibare, et ideo uita eius longissimae est, cui quantuncunq̄ patuit, totum ipsi uacauit. Nihil inde incultum ociosumque iacuit. Nihil sub alio fuit, nec enim quicquam reperit dignum, quod cum tempore suo permutaret, custos parcissimus, itaque satis illi fuit. His uero necesse est defuisse, ex quorum uita multum populus tulit. Praecipitat quisque uitam suam, et futuri desiderio laborat, praesentium taedio. At ille qui nullum non tempus in usus suos confert, qui omnes dies tanquam uitam ordinat, nec optat crastinum, nec timet. Non est itaque quod quemquam propter canos aut rugas putes diu uixisse. Non ille diu uixit, sed diu fuit. Quid enim illum multum putas nauigasse, quem saeua tempestas a portu exceptum, huc et illuc tulit, ac uicibus uentorum ex diuerso furentium, per eadem spatia in orbem egit? Non ille multum nauigauit, sed multum iactatus est. Mirari soleo cum uideo aliquos tempus petere, et eos qui rogantur facilimos. Illud uterque spectat, propter quod tempus petitum est, ipsum quidem neuter. Quasi nihil petitur, quasi nihil datur. Res omnium preciosissima luditur. At eosdem aegros uide, si mortis periculum admotum est propius, medicorum genua tangentes, si metuunt capitale supplicium, omnia sua ut uiuant, paratos impendere. Tanta in illis discordia affectuum est. Quod si posset quemadmodum praeteritorum annorum cuiusque numerus proponi, sic futurorum, quomodo illi qui paucos uiderent superesse, trepidarent, quomodo illis parcerent? Atqui facile est, quanuis exiguum, dispensare, quod certum est. Id debet seruari diligentius, quod nescias, quando deficiat. Ibit qua coepit aetas, nec cursum suum, aut reuocabit, aut supprimeat, nihil tumultuabitur, nihil

que tens menos anos do que os que dizes: pois quantas vezes estiveste seguro da tua decisão? Quantos dias passaste segundo tinhas previsto, quantos dias viveste conforme à tua vontade? O que fizeste em tão longa vida? Quanto tempo te roubou uma dor desnecessária ou uma alegria estúpida, um desejo insaciável? Dar-te-ás conta que vais morrendo em cada uma destas situações prematuramente. Tendes medo como os mortais mas desejais tudo como os imortais. Quem te garante que terás uma longa vida? Quem permitirá que tudo aconteça como prevês? [...] Até o divino Augusto a quem os deuses ofereciam mais do que a qualquer outro, não deixou de desejar tranquilidade e de pedir licença da política.

admonebit uelocitatis suae, tacita labetur. Non illa regitur imperio, non fauore populi longius procedet. Sicut iussa est, a primo decurret, nusquam diuertet, nusquam remorabitur. Quid fiet? Tu occupatus es, uita festinat. Mors interim aderit, cui uelis nolis uacandum est. Maxima porro uitae iactura, dilatio est. Illa primum quemque extrahit diem, illa eripit praesentia, dum ulterioramittit. Maximum uiuendi impedimentum est, expectatio, quae pendet ex crástino. Perdis hodiernum, quod in manu fortunae positum est, disponis, quod in tua, dimittis. Quo spectas? Quo te extendis? Omnia quae uentura sunt, in incerto iacent. Protinus uiue, ecce maximus uates, et uelut diuino ore instinctus, salutare carmen canit. Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi, prima fugit. Quid cunctaris, inquit, quid cessas? Nisi occupas, fugiet, cum occupaueris tamen fugiet. Itaque cum celeritate temporis, utendi uelocitate certandum est, uelut ex torrente rápido, nec semper casuro, cito hauriendum est. Hoc quoque pulcherrime ad exprobandum infinitam cogitationem, quod non optimam quamque aetatem, sed diem dicit. Quid securus et in tanta temporum fuga lentus, menses sibi et anos et longam seriem (utcunque auiditati tuae uisum est) exporrigis? De die tecum loquitur, et de hoc ipso fugiente. Non dubium est ergo, quin prima quaeque óptima dies fugiat mortalibus miseris et occupatis, quorum puerilos adhuc ânimos senectus opprimit, ad quam imparati, inermesque ueniunt. Nihil enim prouisum est, súbito in illam, nec opinantes inciderunt. Accedere eam quotidie non sentiebant. Quemadmodum quo a aut sermo, aut lectio, aut aliqua interior cogitatio iter facientes decipit, et peruenisse ante sciunt, quam aporinquasse, ita hoc iter uitae assiduum, et citatissimum, quod dormientes uigilantesque eodem gradu facimus, occupatis non apparet, nisi in fine⁷³⁶. Si uelis credere alitius ueritatem intuentibus, omnibus uita

⁷³⁶ I tomo, tertia classis, Sen., De breuitate vitae, cap 6-9: “ É tácito entre todos que nada pode desenrolar-se proficuamente por uma pessoa cansada, nem a eloquência nem qualquer outro estudo pois um espírito exaurido não aprofunda nada. Assim, nada é menos próprio de um homem ocupado do que viver bem, pois aprender a viver é uma ciência difícil. São muitos os professores destas disciplinas, algumas até sabidas desde a infância mas saber viver há-que aprender a vida toda e toda a vida há que aprender também a morrer. Muitos homens insignes abandonaram os pertences, renunciaram as riquezas, obrigações e prazeres e dedicaram-se apenas até ao fim das suas vidas a saber viver. Ainda assim muitos deles abandonaram a vida confessando nunca ter aprendido e muito menos saberão os que aprendem agora. É próprio de um homem ilustre, parece-me, saber elevar-se acima dos horrores humanos sem nunca se desprender nem por um momento do seu tempo. Nada se conquista sem trabalho, e nada há para dar em troca pelo tempo, esse guardião zeloso. Falta tempo àqueles que se deixam arrebatar. Cada qual arruina a sua própria vida e trabalha desejando um futuro, cansado do presente. Mas quem investe todo o seu tempo no presente, quem projecta toda a sua vida para um só dia nem deseja o amanhã nem o teme. Assim não há razão para julgares que alguém viveu muito apenas por ter cabelos brancos e rugas porque este não viveu muito apenas longamente. Acaso consideras que terá navegado muito esse a quem uma terrível tempestade ao sair do porto o desorientou de um lado para outro e o fez girar em torno dos mesmo lugares por vicissitudes várias dos ventos? Esse não navegou muito é apenas desnorreado. [...] Deve conservar-se diligentemente o que não se sabe se algum dia irá faltar. A vida caminha de onde começou e não voltará a

*supplicium est. In hoc profundum inquietumque proiecti mare, alternis aestibus reciprocum, et modo alleuans nos subitis incrementis, modo maioribus damnis deserens, assidueque iactans, nunquam stabili consistimos loco, pendemos, et fluctuamur, et alter in alterum illidimur, et aliquando naufragium facimus, semper timemus. In hoc tam proceloso et in omnes tempestates exposito mari nauigantibus, nullus portus nisi mortis est*⁷³⁷. Nihil de hodierna die promittitur. Nimis magnam aduocationem dedi. Nihil de hac hora, festinandum est. Instata tergo mors, iam deficiet te iste comitatus. Iam contubernia ista sublato clamore soluentur. Rapina rerum omnium est (miseri nescitis) et fuga uiuere. *Si mortuum tibi filium doles, eius temporis quo natus est, crimen est. Mors enim illi nascenti determinata. In hanc legem datus est. Hoc illum fatum ab utero statim prosecutum est. In regnum fortunae et quidem durum atque inuictum peruenimus, illius arbitrio digna atque indigna passuri, corporibus nostris impotenter, contumeliose, crudeliter, abutetur, alios ignibus peruret, uel in poenam admotis, uel incertis, alios nudos mari iactabit, et luctatos cum fluctibus, ne arenam quidem aut littus explodet, sed in alicuius uentrem immensae belluae detrudet. Alios morborum uariis generibus emacerato, diu inter uitam mortemque detinebit, ut uaria, et libidinosa, mancipiorumque suorum negligens domina, et poenis et muneribus errabit. Quid opus est partes deflere? Tota uita flebilis est. Vrgebunt noua incommoda, priusquam ueteribus satis feceris. Moderandum est itaque uobis maxime, qui immoderate fertis, et in multis doloribus humanum pectus dispensandum. Quae demum ista tuae publicaeque conditionis obliuio est? Mortalis nata es, mortales peperisti, putre ipsa fluidumque corpus, et casibus morbisque repetita, sperasti ex tam imbecilla matéria, solida ita eterna gestasse? Decessit filius tuus, id est, decurrit ad hunc finem, ad quem, quae feliciora partu tuo putas, properant. Huc omnis ista quae in foris litigat, in theatris desidet, in templis precatur turba, dispari gradu uadit. Et quem diligis, ueneraris, et quem despicias, unius exaequat uox Chilonis, haec uidelicet illis pythicis oraculis*

repetir o seu curso nem tão pouco o deterá. Não alterará nem advertirá a sua velocidade e deslizará em silêncio. A maior perda de vida é a sua prospecção: não só faz perder tempo como arrebatada o presente. O maior obstáculo para viver é a espera do que está pendente do dia seguinte porque dessa forma perdes o hoje. Fazes contas com o que está nas mãos da fortuna e com o que está nas tuas colocas de lado. Tudo o que tem que vir permanece incerto. Vive em todo o momento. [...] Assim, contra a celeridade do tempo há que lutar com a rapidez em usá-lo.

⁷³⁷ I tomo, tertia classis, Sen., Consolatio ad Polibium, 9, 6: “Se queres acreditar naqueles que reflectem em profundidade, a vida é um suplício para todos. Projectados para este profundo e inquieto mar que vai e vem em sucessivas marés, por vezes elevando-nos em súbitas alturas para outras vezes nos mergulhar nos maiores danos, nunca estamos estáveis em nenhum lugar. Estamos pendentes, fluctuantes, embatemos uns nos outros e por vezes naufragamos mas estamos sempre temerosos. Neste mar tão exposto e vulnerável a todas as tempestades nada está seguro a não ser a morte.

ascripta, nosce te ipsum. Quid est homo? Quodlibet quassum uas, et quodlibet fragile iactatu, non tempestate ut dissiparis est opus. Quid est homo? Imbecillimum corpus, et fragile, nudum, suapte natura inerme, alienae opis indigens, ad omnem fortunae contumeliam proiectum, cum bene lacertos exercuit, cuiuslibet ferae pabulum, cuiuslibet uictima, ex infirmis fluidisque contextum, et lineamentis exterioribus nitidum, frigoris, aestus, et laboris impatiens, ipso rursus situ et otio iturum in tabem, et semper alimenta metuens sua, quorum modo inopia laborat, modo copia rumpitur, anxiae sollicitaeque tutelae, precarii spiritus, et male inhaerentis. Miramur in hoc mortem unius, qua singulis opus est. Nunquid enim ut concidat, res magni momenti est? Odor illi, saporque et lassitudo, et uigilia, et humor, et cibus, et sine quibus uiuere non potest, mortifera sunt. Quocumque se mouet infirmitatis suae statim conscium, non omne caelum ferens, aquarum nouitatibus, flatuque non familiaris aerae, et tenuissimis causis atque offensionibus morbidum, putre, cassum, a fletu uitam auspicatum. Ceterum quantos tumultus hoc tam contemptum animal mouet?, in quantas cogitationes oblitum conditionis suae uenit? Immortalia, aeterna uolutat animo, et in nepotes pronepotesque disponit, cum interim longa conantem eum, mors opprimit, et hoc quod senectus uocatur, pauci sunt circumitus annorum⁷³⁸. Plena et infesta uariis casibus uita, a quibus nulli longa pax, uix induciae sunt⁷³⁹. Comprehende quantum plurimum procedere homini licet, quantum est ad breuissimum tempus editis, cito cessuris loco? De nostris aetatibus loquor, quas incredibili celeritate conuolui constat. Computa urbium secula, uidebis quam non diu steterint, etiam quae uetustate gloriantur. Omnia humana breuia

⁷³⁸ I tomo, tertia classis, Sen., *Consolatio ad Martiam* “Nada nos é prometido hoje; acredito ter prestado assistência. [...] Se sentes dor por um filho morto, a culpa foi do momento em que nasceu pois foi assinalada a morte aquando o nascimento. Foi, assim, entregue à lei natural e este destino persegue desde o útero da mãe. Somos sujeitos aos desígnios da fortuna, fortes e invencíveis e temos de padecer o seu arbitrio para o bem e para o mal. Abusará dos nossos corpos sem moderação, com agressividade e crueldade; a uns afectará com esse fogo que se aplica como castigo ou como remédio; a outros jogará desnudos ao mar precipitando para o ventre de algum animal. [...] Isto estava escrito no oráculo pítico: «conhece-se a ti mesmo». O que é o homem? Um vidro danificado ou qualquer recipiente frágil. Apenas é preciso um abalo nem chega a ser uma tempestade para que te dissipés. O que é o homem? Um corpo débil e frágil, desnudo, desarmado pela sua própria natureza, carente da ajuda alheia, exposto a toda a ofensa da fortuna e vítima de qualquer fera mesmo tendo exercitado os seus músculos. Composto de matéria débil e efémera, formoso nos traços exteriores não resistente ao frio, nem ao calor ou às fadigas e com o tempo tende à sua própria corrupção por inacção e ócio. Temendo pela escassez dos alimentos esforça-se pela sua abundância. A sua sobrevivência causa-lhe angústia e ansiedade e a sua alma é algo titubeante. Estranhámos a morte de alguém quando esta é certa para todos? Acaso para morrer é preciso grande esforço? O odor, o paladar, o cansaço, a vigília, o líquido, os alimentos sem os quais não poderíamos viver, os mesmos que também podem ser mortíferos. Para tomar consciência a que tal ponto vai a sua debilidade, não suporta todos os climas; adoece com a alteração das águas e pelas mais variadas doenças; é débil, quimérico, começa a vida chorando e quantos alvoroços não promove ele? Reflecte para si sobre a imortalidade e o eterno e tem disposições de conhecer netos e bisnetos.

⁷³⁹I tomo, tertia classis, Sen., *Consolatio ad Martiam*, 16,5: “A vida está cheia de acidentes e vicissitudes várias, razão pela qual não existe paz duradoura em nada dá tréguas.

et caduca sunt, infiniti temporis nullam partem occupantia. Terram hanc cum populis urbisque et fluminibus et ambito maris puncti loco ponimus, ad uniuersa referentes. Minorem portionem habet aetas nostra quam punctum, si temporis comparatur omni, cuius maior est mensura quam mundi, utpote cum ille semper huius spatium toties remediatur. Quid ergo interest id extendere, cuius quantuncunq; fuerit incrementum, non multum aberit a nihilo?, imo multum est quod uiuimus, si satis est. Licet nouies centenos percenceas anos, cum ad omne tempus demiseris animum, nullam erit illa longissimi breuissimique aevi differentia, si inspecto quanto quis uixerit spatio, comparaueris quanto non uixerit. In hoc omnes errore uersamur, ut non putemus ad mortem nisi senes inclinatosque iam uergere, cum illo infantia statim et iuuenta omnisque aetas ferat. Urgent opus suum fata, et nobis sensum nostrae necis auferunt, quoque facilius obrepat mors, sub ipso uitae nomine latet. *Infantiam in se pueritia conuertit, pueritiam pubertas, iuuentutem senectus abstulit. Incrementa ipsa si bene computes, damna sunt*⁷⁴⁰. *Nihil tam fallax qua multa humana, nihil tam insidiosum, non mehercule quisquam eam accepisset, nisi daretur insciis.* Itaque felicissimum est non nasci, proximum puto breuitate uitae defunctos, cito in integrum restitui⁷⁴¹. *Quid tu Martia, cum uideres senilem in iuene prudentiam, uictorem omnium uoluptatum animum, emendatum, carentem uitio, diuitias sine auaritia, honores sine ambitione, uoluptatem sine luxuria appetentem, diu tibi potabas illum solpitem posse contingere? Quicquid ad summum uenit, ad exitum prope est. Eripit se aufertque ex oculis perfecta uirtus. Nec ultimum tempus expectante, quae in primo maturuerunt. Ignis quo clarior fulsit, citius extinguitur. Viuacior est, qui cum lenta difficilique matéria commissus, fumoque demersus, ex sordido lucet, eadem enim detinet causa, quae maligne alit. Sic ingenia quo illustriora, breuiora sunt. Nam ubi incremento locus non est, uicinus occasus est. Fabianus ait, quod nostri quoque parentes uiderunt, puerum Romae fuisse, statura ingentes uiri, sed hic cito dicessit, et moriturum breui nemo prudens dixit. Non poterat enim ad illam aetatem peruenire, quam praeceperat. Ita est. Inditium est imminentis exitii maturitas et appetit finis ubi incrementa consumpta sunt*⁷⁴². Multos

⁷⁴⁰ I tomo, tertia classis, Sen., Consolatio ad Martiam, 21, 1-3,7: “Dás-te conta de quanto é possível prever a longevidade da vida? Todas as coisas humanas são breues e caducas e ocupam A infância absorve os primeiros anos de vida, a puberdade a pequenez e a velhice leva a juventude. O mesmo crescimento se não o aproveitamos perde-lo.

⁷⁴¹I tomo, tertia classis, Sen., Consolatio ad Martiam 22, 3: “Nada é tão enganador como a vida humana, nada tão insidioso. Por Hércules! [...]”

⁷⁴²I tomo, tertia classis, Sen., Consolatio ad Martiam 23, 3-5: “Márcia, porque acharias tu que ao ver a prudência de um velho num jovem, ao ver uma alma que vence o prazer, são e carente de vícios, que deseja as riquezas sem avareza, deseja as dignidades sem ambição, os prazeres sem excesso, porque acharias que

inueni aequos aduersus homines, aduersus Deos neminem. Obiurgamus quotidie fatum. Quaere ille in médio cursu raptus est?, quare ille non rapitur? Quare senectutem et sibi et aliis grauem extendit? Vtrum, obsecro te aequius iodicas, te naturae, na tibi parere naturam? Quid autem interest, quam cito exeas, unde utique exeundum est? Non ut diu uiuamus curandum est, sed ut satis. Nam ut diu uiuas, fato opus est, ut satis, animo. Longa est uita, si plena est. Impletur autem cum animus sibi bonum suum reddidit, et ad se potestatem sui transtulit. Quid illum octoginta anni iuuant, per inertiam exacti? Non uixit iste, sed in uita moratus est, nec fero mortuus est, sed diu. Octoginta annis uixit. Interest, mortem eius ex quo die numeres. At ille obiit uiridis, sed officia boni ciuis, boni amici, boni filii executus est. In nulla parte cessauit, licet eius aetas imperfecta sit, uita perfecta est. Octoginta annis uixit, imo octoginta annis fuit, nisi forte sic uixisse eum dicis, quomodo dicuntur arbores uiuere. Obsecro te, mi Lucili, hoc agamus, ut quemadmodum pretiosa rerum, sic uita nostra, non pateat multum, sed multum pendat. Actu illam metiamur, non tempore. Vis scire quid inter hunc intersit uegetum contemptoremque fortunae, functum omnibus uitae humanae stipendiis, atque in summum bonum eius euectum, et illum cui multi anni transmissi sunt? Alter post mortem quoque est, alter ante mortem periit. Laudemus utique et in numero felicitum reponamus eum, cui quantuluncunq̄ue temporis contigit, bene collocatum est. Vidit enim ueram lucem, non fuit unus emultis, et uixit, et uiguit. Nec ideo plures Mihi anos accidere recusauerim, nihil tamen ad beatam uitam defuisse dicam, si spatium eius inciditur. Non enim ad eum diem me aptaui, quem ultimum Mihi spes auida promiserat, sed nullum non tanquam ultimum aspexi. Quemadmodum in minori corporis habitu potest homo esse perfectus, sic et in minore temporis modo potest esse uita perfecta. Aetas inter externa est. Quandiu sim, alienum est, quandiu uero uir bonus sim, meum est. Quaeris quod sit amplissimum uitae spatium? Vsque ad sapientiam uiuere. Qui ad illam peruenit, attingit non longissimum finem, sed maximum⁷⁴³. Quotidie est deterior,

poderia coabitar contigo muito mais tempo? Tudo o que alcança o seu auge se precipita para um fim. A virtude perfeita escapa-se e é alheia à nossa vista. O fogo quanto mais calar o brilho mais rapidamente se extingue. O fogo mais vivo queima matéria lenta e dura, parecendo apagado dissimulado pelo fogo, reaparece desse mesmo fumo escuro, pois a mesma causa que o nutre mal também o mantém. Da mesma forma, os homens quanto mais ilustres, mais breues pois quando já não há lugar para o seu crescimento, o acaso o guarda. Fabiano diz que os nossos padres contavam a história de um menino com estatuta de um homem mas que morreru cedo e que qualquer pessoa dizia que morreria breuemente. É sinal de morte eminente o pleno desenvolvimento e aproxima-se do fim quando o crescimento está consumado.

⁷⁴³I tomo, Sen., Epist. 93, 1-8: “Tenho encontrado muitos que sabem ser justos para com os homens, ninguém que o seja para com os deuses. Diariamente criticamos o destino: «porque foi este homem arrebatado a meio da carreira? E aquele, porque não morre em vez de prolongar uma velhice tão penosa para ele e para os outros? «Diz-me cá, por favor: o que achas tu mais justo, seres tu a obedecer à natureza

posterior dies. Heu quam multa paenitenda incurrunt uiuendo diu. Male uiuunt, qui se semper uicturos putant. Nescias quid optes, aut quid fugias, ita ludit dies. *O uita misero longa, felici breuis!*⁷⁴⁴.

Vide etiam tit.seq. «Mors»

*Tidide magnanime, inquit Homerus, quid genus percontaris?, cuiusmodi est foliorum genus, huiusmodi et hominum. Foliorum alia quidem uentus decutit, alia pullulans fert silua, uerno autem nascuntur tempore, sic uirorum genus, hoc quidem nascitur, hoc uero desinit*⁷⁴⁵. *Hesiodus Homero et existimatione et tempore posterior, Pandoram indicat dolium aperientem per omnem terram ac mare malorum copiam dispersisse, sic dicens. At mulier manibus magnum auferens operculum, hominibus curas suo consilio praebuit perniciosas, sola uero spes in aedibus infrangibilibus intra dolium sub labris permansit, nec foras euolauit, dolio enim prius opposuit operculum,*

ou a natureza a ti? Que diferença faz sair mais ou menos depressa de um sítio de onde temos mesmo de sair? Não nos devemos preocupar em viver muito, mas sim em viver plenamente; viver muito depende do destino, viver plenamente da nossa alma. Uma vida plena é longa quanto baste; e será plena se a alma se apropriar do bem que lhe é próprio e se apenas a si reconhece poder sobre si mesma. Que interessam os oitenta anos daquele homem passados na inação? Ele não viveu, demorou-se nesta vida; não morreu tarde, levou foi muito tempo a morrer! «Viveu oitenta anos!». O que importa é ver a partir de que data ele começou a morrer. «Mas aquele outro morreu na força da vida». É certo, mas cumpriu os deveres de um bom cidadão, de um bom amigo, de um bom filho, sem descuidar o mínimo pormenor; embora o seu tempo de vida ficasse incompleto, a sua vida atingiu a plenitude. «Viveu oitenta anos». Não, existiu durante oitenta anos, a menos que digas que ele viveu no mesmo sentido em que falas na vida das árvores. Peço-te, insistentemente, Lucílio: façamos com que a nossa vida, à semelhança dos materiais preciosos, valha pouco pelo espaço que ocupa, e muito pelo peso que tem. Avaliemo-nos pelos nossos actos, não pelo tempo que dura. Queres saber qual a diferença entre um homem enérgico, que despreza a fortuna, cumpre todos os deveres inerentes à vida humana e assim se alça ao seu supremo bem, e um outro por quem simplesmente passam numerosos anos? O primeiro continua a existir depois da morte, o outro já estava morto antes de morrer! Louvemos, portanto, e incluamos entre os afortunados o homem que soube usar com proveito o tempo, mesmo exíguo, que viveu. Contemplou a verdadeira luz; não foi um como tantos outros; não só viveu, como o fez com vigor. Umaz vezes, gozou de um céu inteiramente sereno; outras, conforme sucede, o fulgor do astro poderoso brilhou através das nuvens. Porquê perguntar quanto tempo viveu? Viveu! Transpôs a barreira do tempo e fixou-se na memória da posteridade. Não quer isto dizer que eu vá recusar, sem mais, alguns anos de vida que ainda me caibam; contudo, se o curso da minha existência for quebrado, não direi que me faltou tempo pra alcançar a felicidade. A verdade é que não me preparei em função de um certo dia que a minha esperança ávida me promettesse ser o último, pelo contrário, olhei sempre cada dia como se fosse o derradeiro. Porque me perguntas quando é que eu nasci, ou se ainda posso ser chamado às fileiras? Tenho a minha conta! Do mesmo modo que um homem de diminuta estatura pode ser um carácter exemplar, também uma vida pode ser exemplar ainda que de curta duração. A idade é um factor completamente externo. Não me cabe determinar por quanto tempo vivo; está todavia, na minha mão viver plenamente enquanto existir. Exige de mim que eu não percorra, como que envolto em trevas, uma existência sem sentido, mas que realize a minha vida, em vez de lhe passar ao lado. Queres saber qual a duração ideal da vida? Quanto baste para atingir a sabedoria. Alcançar este fim significa cortar, não a mais distante mas a mais importante das metas.

⁷⁴⁴ I tomo, Ex Publi. Siro, Sent. 249: Miserável o que tem uma longa vida, feliz o que tem uma breve.

⁷⁴⁵ II tomo, secunda classis, Plut.Moralia, in oratione consolatoria“Magnânimo filho de Tideu, disse Homero, porque me perguntas a minha linhagem? Igual à linhagem das folhas assim é a dos mortais. Certamente, as folhas umas leva-as o vento e outras florescem nos bosques, brotando na estação da Primavera. Assim é a linhagem dos homens, um nasce e outro perece.”

*ast alia innumera in homine exilierunt mala. Plena enim malis tellus, refertum mare, morbi autem hominibus quotidiani. Hi noctu sponte accedunt, mala mortalibus tacite aferentes, quandoquidem uocem abstulitur consultor Iupiter*⁷⁴⁶. *Aristides philosophus, qui ob peculiare uirtutes Iustus cognominatus est, interrogatus, quatenus deceat hominem uiuere? Tantisper, ait, dum deprehendat emori praestare, quam in tot calamitatibus uiuere*⁷⁴⁷. Theophrastus accusasse naturam dicitur, quod ceruir, et cornicibus uitam diuturnam, quorum id mihi interesset, hominibus uero, quorum maxime interfuisset, exiguam dedisset, quorum aetas, si potuisset esse longiquior, futurum fuisse, ut omnibus perfectis artibus, omni doctrina hominum uita erudiretur. *Pirrho Heliensis philosophus admirari solebat illum Homeri uersiculum prae ceteris Tale quidem genus est hominum, quale est filiorum, quod uidelicet aliis defluentibus, alia succedant. Sentiens in rebus humanis nihil esse diuturnum, aut stabile*⁷⁴⁸. *Philosophus quidam interrogatus, qualis esset hominis uita, cum parumper se ostendisset, mox se abscondit. Quo indicare uoluit, momentaneam, ac per breuem esse hominum uitam*⁷⁴⁹. *Octauius Augustus, romanorum imperator, cum sentiret imminere mortem, admissos amicos percontabatur, ecquid ipsis uideretur mimum uitae sat commode transegisse? Cum enim ab Augusto imperio ad puluerem se, deposita imperatoris persona, redactum esse cerneret, uitam hanc fabulae simillimam esse hac interrogatione designauit*⁷⁵⁰. Pericles, qui tot praeclaras res gessit apud athenienses, magistrum habuit Anaxagoram, cuius praeceptis fertur frequentissime uius, non modo in rebus urbanis, uerumetiam bellicis. In quibus cum esset intentus, audiretque, Anaxagoram diuturnae uitae taedio per inedia mortem sibi conscire, ad eum confestim

⁷⁴⁶ II tomo, Plut. *Moralia* In oratione consolatória: “Hesíodo, posterior em tempo e fama a Homero, mostra que Pandora dispersou pela terra e mar uma multidão de males e disse: «Contudo a mulher reteve com as suas mãos a enorme tampa, oferecendo, intencionalmente aos homens tristes preocupações. Ali dentro reteve apenas a indestrutível esperança. No entanto, outras inumeráveis desditas vagueiam entre os homens, pois a terra está repleta de malas, doenças. Estas aproximam-se dos mortais durante a noite de forma natural e silenciosamente já que o prudente Júpiter lhes tirou a voz.

⁷⁴⁷ III tomo, Stobaeus: “Perguntou-se ao filósofo Aristides, que pelas suas virtudes foi apelidado de Justo, quanto tempo desejaria viver, este respondeu: O suficiente até descobrir que vale mais morrer do que viver no meio de tantas desditas.

⁷⁴⁸ III tomo, Larcio: “O filósofo Pirro de Héliade admira o verso de Homero: «A linhagem dos homens é como a das folhas» isto é, umas caem outras lhe sucedem. Compreendendo assim que nas coisas humanas nada há de duradouro ou estável.

⁷⁴⁹ III tomo, Rodolfo Agricola, *De inuentione*: “Ao perguntar-se a um filósofo de que modo é a vida do homem, respondeu: Tão rápida que deixa de se ver quando se esconde». Com isto quis afirmar que é momentânea e muito breve.

⁷⁵⁰ III tomo, Suetonius, *De Caesarum uita*: “Octávio Augusto, imperador dos romanos, ao sentir que a morte o ameaçava, perguntou aos seus amigos de confiança se porventura lhes parecia que ele tivesse terminado bem a comédia da sua vida. Ao pensar que passaria do poder absoluto ao pó depois de deixar a máscara de imperador, mostrou com a sua pergunta que a vida humana é muito semelhante a uma fábula.

aduolauit, et supplex precibus lacrimisque orauit, ut si non sibi, saltem Pericli uiuere uellet, quem consiliorum socium in Republica optaret. *Mortalis nemo est, quem non attingat dolor/Morbusque; multis sunt humandi liberi,/Rursum creandi, morsque est finita omnibus/, Quae generi humano angorem nequicquam afferunt, /Reddenda est terrae terra, tum uita omnibus/Metenda ut fruges, sic iubet necessitas*⁷⁵¹.

MORS

Quis sine querela moritur? Quis extremo die dicere audet? Vixi et quem dederat cursum fortuna, peregit? Quis non recusans? Quis non gmens exit?Atque hoc ingrati est, non esse contentum praeterito tempore. Semper pauci dies erunt. Quantuncunque est, boni consule. Vt prolongetur tibi dies mortis, nihil perficit ad felicitatem, quoniam mora non sit beatior uita, sed longior. Quanto satius est gratum aduersum perceptas uoluptates, non aliorum anos computare, sed suos benigne aestimare, et in lucro ponere? Hoc me dignum iudicauit Deus. Hoc satis est, potuit plus, sed hoc quoque beneficium est. *In hoc enim fallimur, quod mortem procul esse coniiicimus, magna pars eius iam praeteriit, quicquid aetatis retro est, mors tenet. Dum dissertur uita, transcurrit*⁷⁵². *Quotidie morimur, quotidie enim demitur aliqua pars uitae, et tunc quoque cum crescimus, uita decrescit. Infantiam amisimus, deinde pueritiam, deinde adolescentiam, usque ad hesternum, quicquid transit temporis, periit. Hunc ipsum quem agimos diem, cum morte diuidimus. Quemadmodum clepsidram non extremum stillicidium exhaurit, sed quicquid ante defluxit, sic ultima hora qua esse desinims, non sola mortem facit, sed sola consummat. Tunc ad illam peruenimus, sed diu uenimus*⁷⁵³. *Incertum est quo loco te mors expectet. Itaque tu illam omni loco expecta*⁷⁵⁴. *Ante senectutem curauit ut bene uiuerem, in senectute, ut bene moriar. Bene autem mori est libenter mori. Vt satis*

⁷⁵¹III tom, Cícero, Q.Tusculanae: “Não há mortal que não passa pela dor e pela doença e a morte está designada a todos. Deve ser devolvido à terra o que pertence à terra.

⁷⁵²I tomo, Sen., Epist.1, 2.: “É um erro imaginar que a morte está à nossa frente: grande parte dela já pertence ao passado, toda a nossa vida pretérita é já o domínio da morte”

⁷⁵³ I tomo, Sen., Epist.24, 20: “Morremos diariamente, já que diariamente ficamos privados de uma parte da vida; por isso mesmo, à medida que nós crescemos a nossa vida vai decrescendo. Começamos por perder a infância, depois a adolescência, depois a juventude. Todo o tempo que decorreu até ontem é tempo irrecuperável; o próprio dia em que estamos hoje, compartilhamo-lo com a morte. Não é a última gota que esvazia a clepsidra, mas toda a água que anteriormente foi escorrendo; do mesmo modo não é a hora final em que deixamos de existir a única que constitui morte, mas sim a única que a consuma. Atingimos a morte nessa hora, mas já de há muito caminhávamos para ela.

⁷⁵⁴ I tomo, Sen., Epist.26, 7:”Não se sabe quando e onde a morte te espera; espera tu, portanto, a qualquer momento por ela!”

*uixerimus, nec anni nec dies faciunt, sed animus*⁷⁵⁵. *Citius mori, aut tardius, ad rem non pertinet, bene mori, aut male, ad em pertinet, bene autem mori, est effugere male uiuendi periculum*⁷⁵⁶. *Nemo nostrum cogitat quandoque sibi ex hoc domicilio exeundum. Sic ueteres inquilinos, indulgentia loci, et consuetudo etiam inter iniurias detinet. Vis aduersus hoc corpus liber esse? Tanquam migraturus habita, perpone tibi quandoque hoc conturbernio carendum, fortior eris ad necessitatem exeundi. Sed quemadmodum suus finis ueniet in mentem, omnia sine fine concupiscentibus? Nullius rei meditatio tam necessaria est. Alia enim exercentur fortasse in superuacuum, aduersus paupertatem preparatus est animus, permansere diuitiae, ad contemptum nos doloris armauimus, nunquam a nobis exegit huius uirtutis experimentum integri ac sani felicitas corporis, ut fortiter amissorum desideria patermur, praecepimus nobis, omnes quos amabamus superstites fortuna seruauit, huius unius rei usum qui exigit dies ueniet*⁷⁵⁷. *Non est res magna uiuer, omnes serui tui uiuunt, omnia animalia. Magnum est honeste mori, prudenter, fortiter. Nonne tibi uidebitur stultissimus omnium, qui fleuerit quod ante anos mille non uixerat? Aequè stultus est, qui flet quod anos mille non uiet. Haec paria sunt, non eris, nes fuisti. Vtrumque tempus alienum est. In hoc punctum coniectus es, quod ut extendas, quousque extendes? Eo ibis quo omnia eunt. Quid tibi nouum est?, ad hanc legem natus es, hoc patri tuo accidit, hoc matri, hoc maioribus, hoc omnibus ante te, hoc omnibus post te. Series inuicta et nulla mutabilis ope illigat ac trahit cuncta. Quantus te populus moriturorum sequetur, quantus committabitur. Fortior, ut opinor, esses, si multa millia tibi commoraretur. Atqui multa hominum et animalium hoc ipso momento, quo tu mori dubitas, animam uariis generibus emittunt. Tu autem non potabas te aliquando peruenturum ad id, ad quod semper ibas. Nullum*

⁷⁵⁵I tomo, Sen., Epist. 61, 2: “Antes de atingir a velhice tive a preocupação de viver bem, agora que sou velho preocupo-me em morrer bem; e morrer bem significa ser capaz de aceitar a morte.

⁷⁵⁶I tomo, Sen., Epist. 70, 6: “Morrer mais cedo, morrer mais tarde – é questão irrelevante; relevante é, sim, saber se se morre com dignidade ou sem ela, pois morrer com dignidade significa escapar ao perigo de viver sem ela!”

⁷⁵⁷I tomo, Sen., Epist. 70, 16-19: “É que nenhum de nós pensa que, mais dia menos dia, havemos de abandonar esta morada, à maneira dos inquilinos antigos que as facilidades do local e o hábito conservam nas suas casas meio em ruínas. Queres tu ser livre perante o teu próprio corpo? Habita-o com a disposição de quem está pronto à mudança. Mentaliza-te de que, mais tarde ou mais cedo, hás-de prescindir da sua companhia e assim sentir-te-ás mais forte quando fores obrigado a deixá-lo. Como, porém, hão-de compenetrar-se da inevitabilidade do próprio fim entes cujos desejos não conhecem limites? Nenhuma meditação é tão imprescindível como a meditação da morte; entretanto vamo-nos prendendo com assuntos que, afinal, talvez sejam supérfluos. Temos o espírito preparado contra a pobreza porque os nossos bens permanecem intactos. Sentimo-nos bem munidos para fazer frente à dor porque a feliz condição de um corpo sólido e saudável nunca exigiu de nós a prática dessa virtude. Sentimo-nos perfeitamente capazes de suportar a saudade dos amigos desaparecidos porque afortunadamente continuam vivos aqueles que amamos. Um dia virá, porém, que há-de pôr-nos diante o problema da morte!”

*sine exitu iter est*⁷⁵⁸. *Mors inter illa est, quae mala quidem non sunt, tamen habent mali speciem. Sui amor est, et permanendi conseruandique se insita uoluntas, atque aspernatio dissolutionis, quia uidetur multa nobis bona eripere, et nos ex hac, cui assueuimus, rerum copia educere. Illa quoque res morti nos alienat, quod haec iam nouimus, illa ad quae transituri sumus, nescimus qualia sint, et horremus ignota. Naturalis praeterea tenebrarum metus est, in quas adductura mors creditur*⁷⁵⁹. *Aequat omnes cinis, impares nascimur, pares morimur. Idem de urbibus, quod de urbium incolis dico. Tam Ardea capta, quam Roma est. Conditor ille iuris humani, non natalibus nos, nec nominum claritate distinxit, nisi dum sumus. Vbi uero ad finem mortalium uentum est, discede inquit, ambitio, omnium quae terram praemunt series una est. Ad omnia petienda pares sumus. Nemo altero fragilior est, nemo in crastinum sui certior. Alexander, macedonum rex, discere geometriam infelix coeperat, sciturus quam pussilla terra esset, ex qua minimum occupauerat. Ita dico infelix, ob hoc quod intelligere debebat, falsum se gerere cognomen. Quis enim esse magnus in pusillo potest*⁷⁶⁰? *Non uidemus quam multa nos incommoda exagitent, quam male nobis*

⁷⁵⁸I tomo, Sen., , Epist.77, 6-13:« Viver não é uma grande coisa! Todos os teus escravos vivem, todos os animais vivem! O que é importante é morrer com nobreza, com plena consciência, com coragem! Repara quantos anos há já que tu repetes sempre os mesmos actos: comer, dormir, fazer amor – a vida resume-se a este ciclo! Para desejar a morte não é indispensável ser-se consciente, corajoso ou infeliz: pode-se desejar a morte por tédio!» Pois não é menos imbecil alguém que chore por já não viver daqui a mil anos. As situações são idênticas: não existiremos no futuro, tal como não existimos no passado; um e outro espaço de tempo ser-nos-á alheio. Tu foste projectado para este ponto do tempo:por muito que o alargues, até quando poderás alargá-lo? Porque choras? Por que anseias? Tudo será em vão: Não esperes alterar com preces o destino fixado pelos deuses (Virg.Aen.VI, 376). Os destinos estão determinados de uma vez por todas, e prosseguem a sua marcha em obediência à lei eterna do universo: tu irás para onde vai tudo o mais! Que vês nisto de estranho? Nascestes já sujeito a esta lei: o mesmo já sucedeu ao teu pai, à tua mãe, a todos os teus avós, a todos os homens que viveram antes de ti e a todos os que viverão depois de ti! Uma mesma necessidade ineluctável e inflexível domina todos os seres e arrasta-os consigo. Que multidão de gente não há para te seguir na morte, que multidão para nela te acompanhar!... Creio bem que a tua coragem seria maior se visses muitos milhares de pessoas a morrer ao mesmo tempo que tu; pois fica sabendo que no preciso momento em que tu vacilas ante a morte muitos milhares de homens e de animais estão, de uma forma ou de outra, exalando a alma. Julgavas, se calhar, que não havias um dia de chegar ao ponto para onde sempre te encaminhaste? Não há estrada que não chegue ao fim!...”

⁷⁵⁹I tomo, Sen., Epist.82,15: “A morte inclui-se entre aquelas coisas que, sem serem em si um mal, revestem, no entanto, a aparência de um mal; e isto porque nos é inerente o amor por nós mesmos, o instinto de conservação permanente, a repugnância perante o aniquilamento (e também) por imaginarmos que a morte nos vem arrebatrar imensos bens, nos vem subtrair ao infindável mundo de coisas que nos habituámos a gozar. Repelimos a ideia da morte porque, se conhecemos bem este mundo, ignoramos tudo do mundo para que iremos, e o homem tem horror ao desconhecido! Mais: sofremos também do terror natural pela escuridão, e é crença geral que a morte nos lançará nas trevas.”

⁷⁶⁰I tomo, Sen., Epist.91, 16-17: ”reduzidos a cinzas, todos os homens são iguais. Desiguais no nascimento, todos somos iguais na morte. E o que digo dos cidadãos igualmente direi das cidades: tanto foi conquistada Ardea como Roma! O criador da condição humana somente nos torna diferentes, em função do nascimento ou da glória do nome, enquanto somos vivos; quando chegarmos ao termo da existência, ele dir-nos-á: «Vai-te ambição! Idêntica há-de ser a lei para todos os seres que pisam a terra» Todos somos iguais perante a sorte comum: nenhum homem é mais frágil do que outro qualquer, nenhum pode estar mais seguro do que lhe reserva o amanhã! Alexandre, rei da Macedónia, começou a estudar

conueniat hoc corpus. Nunc de uentre, nunc de capite, nunc de pectore, ac faucibus quaerimur. Alias nerui nos, alias pedes uexant. Nunc deiecto, nunc distillatio. Aliquando superest sanguis, aliquando deest. Hinc atque illinc tentamur, et expellimur. Hoc euenire solet in alieno habitantibus. At nos corpus tam putre sortiti, nihilominus aeterna perponimus, et in quantum potest aetas humana protendi, tantum spe occupamus, nulla contenti pecunia, nulla potentia. Quid hac re fieri imprudentius, quid stultius potest? Nihil satis est morituris, imo morientibus. Quotidie enim propius ab ultimo stamus, et illo unde nobis cadendum, hora nos omnis impellit. Vide in quanta caecitate mens nostra sit. Hoc quod futurum dico, nunc máxime sit, et pars eius magna iam facta est. Nam quod uiximus tempus eo loco est, quo ultimum timemus diem, cum tantundem in mortem singuli conferant. Non ille gradus lassitudinem facit, in quo deficimus, sed ille profitetur. Ad mortem dies extremus peruenit, accedit omnis. Carpit nos illa, non corripit. Ideo magnus animus, conscius sibi melioris naturae, dat quidem operam, ut in hac statione qua positus est, honeste se atque industrie gerat. Ceterum nihil horum quae circa ipsum sunt, suum iudicat, sed ut commodatis utitur peregrinus et perperans⁷⁶¹. Minimum est de quo sollicitissime agitur. Quid enim ad rem pertinet quandiu uites, quod euitare non possis?⁷⁶² Excessit filius tuus terminos, intra quos seruiit. Excepit illum magna et aeterna pax, non paupertatis metu, non diuitiarum cura, non libidinis per uoluptatem ánimos carpentis stimulis incessitur, non inuidia felicitatis alienae tangitur, nec suae premitur, nec conuitiis quidem ullis uerecundae aures

geografia, pobre homem! Apenas para ficar sabendo como era exíguo este planeta de que ele somente ocupava uma diminuta parcela. E chamo-lhe “pobre homem” porque ele devia ter ficado a perceber como era falso o seu cognome: pois como pode alguém ser Grande dentro de tão estreitos limites?!

⁷⁶¹I tomo, Sen., Epist.120, 15-18: “Não nos damos nós conta das limitações que nos afligem, dos problemas que o nosso corpo nos dá? Ora nos queixamos da cabeça, ora do estômago, do peito ou da garganta; umas vezes são os nervos, outras os pés que nos atormentam, hoje é a diarreia, amanhã a expectoração; por vezes temos sangue em excesso, outras a menos. De um lado e de outro nos empurram, tentando pôr-nos na rua! Isto é precisamente o que costuma suceder quando nos instalamos em casa alheia! E, no entanto, embora nos tenha cabido em sorte um corpo prestes a desfazer-se, fazemos planos para a eternidade, projectamos as nossas esperanças até ao máximo limite possível da vida humana, sem haver riqueza ou poder que nos sacie! Que pode haver de mais imprudente e estúpido? Nada satisfaz estes seres que em breve hão de morrer, que já estão mesmo a morrer, pois cada dia nos aproxima mais do último e cada hora nos empurra a todos até ao ponto de onde cairemos. Vê bem a cegueira das nossas mentes: o que chamamos futuro já está acontecendo, uma boa parte dele já pertence mesmo ao passado; o tempo que já vivemos voltou ao ponto onde estava antes de termos nascido. Laboramos um erro ao recear o nosso último dia, já que cada dia dá o seu contributo à morte. O último passo que damos antes de cair não é a causa da nossa debilidade, é apenas o ponto em que ela se manifesta; o último dia empurra-nos para a morte, mas em todos os outros nos fomos aproximado dela; a morte vai-nos colhendo gradualmente, não nos arrebatada de repente. Por isso mesmo uma grande alma, consciente da sua natureza superior, esforça-se por se comportar com dignidade e diligência no posto para onde é destacada, sem tomar como seu nenhum dos objectos que a rodeiam, mas, como estrangeira em trânsito que é, servindo-se deles apenas como de coisas emprestadas.

⁷⁶²I tomo, Sen., Epist.93, 12: “ E afinal, que importância tem o tempo que se leva a tentar evitar o inevitável?

uerberantur, nulla publica clades conspicitur, nulla priuata, non sollicitus futuri pendet ex euentu, semper in deteriora dependenti. Tandem ibi constitit, unde nihil eum depellat, ubi nihil terreat. O ignaros malorum suorum, quibus non mors ut optimum inuentum naturae laudatur, quae siue felicitatem includit, siue calamitatem repellit, siue societatem aut lassitudinem senis terminat, siue iuuenile aeuum, dum meliora sperantur, in flore deducit, siue pueritiam ante duriores gradus reuocat, omnibus finis, multis remedium quibusdam uotum, de nullis melius merita, quam de his ad quod uenit antequam inuocaretur. Haec seruitutem inuito domino remittit. Haec captiuorum cathenas leuat, haec e carcere, quos exire imperium impotens uetuerat. Haec exulibus in patriam semper animum oculosque tendentibus, ostendit, nihil interesse in qua terra quis iacet. Haec ubi res communes fortuna male diuisit, et eoque iure genitos, alium aliis donauit, exaequat omnia. Haec est, quae nihil quicquam alieno fecit arbitrio. Haec est in qua nemo humilitatem sensit. Haec est quae nulli paruit. *Et infra*: Cogita quantum boni opportuna mors habeat, quam multis diutius uixisse nocuerit. Si Cn. Pompeium decus istius firmamentumque imperii, Neapolis fortuna abstulisset, indubitatus populi romani princeps excesserat. At nunc exigui temporis adiectio, fastigio illum suo depulit. Vidit legiones in conspecto suo caesas, uidit Aegyptium carnificem, et sacrosanctum uictoribus caput satelliti praestitit, etiam si incolumis, fuisset poenitentiam salutis acturus. Quid enim erat turpius, quam Pompeium uiuere beneficio regis? M. Cicero si eo tempore quo Catilinae sicas deuitauit, quibus pariter cum patria petitus est, concidisset, liberata Republica conseruator eius, si denique filiae suae secutus fuisset, tunc felix mori potuit. Non uidisset strictos in ciuilia capita mucrones, nec diuisa percussoribus occisorum bona, ut etiam de suo perirent, non hastam consularia spolia uendentem, nec caedes, nec locata publice latrocinia, bella, rapinas trium Catilinarum⁷⁶³. *Lex uniuersi est, quae iubet nasci et mori. Mori est felix antequam mortem inuocet. Omnis dies uelut ultimus ordinandus est*⁷⁶⁴.

Vide etiam tit. huic contrarium: «Vita»

⁷⁶³I tomo, Sen., Consolatione ad Martiam, 19,6; 20, 1-2, 4-5: “O teu filho superou os limites daqueles que são escravos: acolheu a paz eterna, não tem temor da pobreza, não se preocupa com as riquezas nem tão pouco com o prêmio da libido que consome com o prazer as almas, não atingiu a inveja ao bem alheio, não contempla nenhum mal nem público nem privado. [...]”

⁷⁶⁴I tomo, Ex Publio Siro, Sent.495: “ A lei do universo é a que ordena nascer e morrer. Morre feliz quem antecipa a morte. Qualquer dia pode ser o último.”

Quid mirum si fissile fissum est?, si quod liquescere potest, delicit?, si quod exuri potest, combustum est?, si corruptibile, corruptum?, quando enim in nobis ipsis non est mors? Et, ut inquit Heraclitus, idem uiuens et mortuus, uigilans et dormiens, nouum et uetus, quae enim recidere, illa sunt, et illa rursus quae cecidere, haec. Nam ut ex eodem luto potest quispiam animalia fingens, confundere, et rursos fingere ac confundere, atque hoc uicissim incessanter facere, sic et natura ex eadem materia iandiu quidem nostros aedidit auos, et continuo poste os genuit parentes, mox nos, deinde alios ad alios circulari quodam modo producet, et hic nascendi fluuius perpetuo fluens, nunquam quiescet, et rursus qui huic opponitur, moriendi, sic Acheron a Poetis, siue Cocitus appellatus. Quo circa nostrum hoc uiuere, fatale quoddam debitum esse dicitur, utpote reddendum, a proauis nostris mutuos acceptum, quod facile ac citra gemitum restituendum est, cum a quo accepimus, exigitur. Hoc enim pacto uideri gratissimi poterimus. Existimo autem naturam ipsam, cum tantam uitae breuitatem nullo ordine uidisset, ut mortis terminus lateret, uoluisse. Hoc enim fuit melius. Nam si praeuidissemus, nonnulli maeroribus contabuissent, et ante mortem decessissent. Aduerte autem uitam ipsam, cum doloribus refertam, tum multis solitudinibus exhaustam, quas si recensere uellemus, uehementer ipsam condemnaremus, et quae apud quosdam obtinuit, ueram opinionem redderemus, quod scilicet longe sit melius mori, quam uiuere. *Itaque Simonides, hominum inquit, modicae quidem uires, inanes uero curae, uitaeque breui labor supra laborem, et mors crudelis atque ineuitabilis imminet. Illius enim aequalem sortiti sunt portionem, et boni, et quicumque est malus*⁷⁶⁵. Socrates similem esse mortem dicebat aut profundissimo somno, aut peregrinationi longae ac diuturnae, aut cuidam corporis atque animi ineritui, proptereaque nihil mali esse in morte. Singula sic percurrens ostendebat. Si enim somnus est aliquis mors, et dormientibus nullum est malum, constat ne mortuis quidem ullum esse malum. Atque quod suauissimus sit somnus profundissimus, quid opus est dicere?, cunctis enim hoc exploratum est. Testatur et Homerus de ipso somno dicens. Profundus, dulcissimus,

⁷⁶⁵II tomo, Plut., Moralia, In Oratione consolatória: “O que há de admiração se o separável está separado, se o que pode ser solúvel é dissolvido, se o que pode arder é queimado, se o destrutível é destruído? Pois como não pode estar contida em nós a morte?. Como disse Heraclito, a vida e a morte são uma e a mesma coisa, como a vigília e o sono, o novo e o velho, pois o que perece logo renasce. [...] Este rio de nascimentos fluirá sem interrupções, nunca parará assim como o rio da morte, que flui no sentido contrário. Por isso também se diz que a vida é uma dívida imposta pelo destino para que se pague o que tomaram emprestado os nossos antepassados. Penso que a natureza se terá salvaguardado ocultando o dia da morte e assim é melhor. Doutra forma, alguns consumir-se-iam por pena e morreriam antes de chegar à morte. Adverte que a vida está cheia de inquietudes e que ao enumera-las com segurança condenar-nos-iamos. Assim disse Simónides: «as forças dos homens, na verdade, são escassas e inúteis»

morti assimilatus. Multi autem in locis et haec dicit. Ibi somno occurrerunt mortis frati. Somno et morti gemellis facie atque aspectu, eorum similitudinem indicans. Gemella enim máxime similitudinem ostendunt. Oppido autem quam sapienter Cincus Diogenes somno deditus, uitamque relicturus, excitante ipsum medico, et num molestiae quicquam ipsi inesset percontanti, nihil molestiae Mihi inest, respondit, fretem enim frater praeuenit, somnus uidelicet mortem. Quod si peregrinationi assimiletur mors, ne sic quidem malum est, nunquid autem e contrario bonum? Nam corpori inseruire, atque ipsius affectibus adimpletur nugis, felix ne quid, ac beatum? Immensa manque nobis, inquit Plato, ob necessarium alimentum praebet negotia corpus, neque enim quicquam aliud praeter bella et seditiones, pugnasque corpus continet, et quae ab ipso proueniunt cupiditates. Nam propter pecuniarum possessionem omnia excitantur bella, pecunias autem corporis cuasa cogimur comparare, huius obsequiis inseruientes, et ex hoc nullum ob haec omnia philosophiae otium datur⁷⁶⁶. Scitum est illud Archelai, hoc, inquit, quod malum dicitur mors, solum ex iis quae putantur mala, praesens quidem neminem unquam dolore affecit, absens uero atque expectatum maerorem affert. Nam procul dúbio nonnulli propter imbecillitatem, et eam, quae morti infertur, calumniam, ne moriantur, obeunt. Pulchre igitur Epicharmus, *concretus*, inquit, *est et discretus, et rursus abiit unde uenerat, terra quidem in terram, spiritus ad supera, quid horum graue, ac difficile?, nihil*⁷⁶⁷. *Fredericus romanorum imperator, interrogatus aliquando, quid homini optimum possit contingere?, respondit, bonus in hac uita exitus. Sensit autem iuxta Solonis elogium, neminem ante finem beatum praedicandum*⁷⁶⁸. *Antigonus uidens militem quendam, alioqui strenuum et ad pericula promptum, parum bene affecto corpore, rogauit quid palleret? Illo confesso morbum occultum, iussit medicis, ut siqua fieri posset, adhiberent remedia. At miles iam morbo liber, coepit detrectare pugnam, minusque prompte semet obiicere periculis. Rex admiratus, interrogauit illum, quanam*

⁷⁶⁶II tomo, Plut. Moralia, In Oratione consolatoria: “Sócrates dizia que a morte é semelhante a um sono profundo ou a uma viagem longa e duradeira. De facto, pois se a morte é como um sono e nada mais há para os que dormem é obvio que não haverá nenhum mal para os que morre. Que necessidade há em afirmar que o sono mais profundo é o mais doce? certamente isto é o mais evidente para todos. Também Homero o reitera quando afirma que o sono mais profundo, e doce é semelhante à morte. Muitos outros lugares o reafirmam. [...] Mas se a morte se assemelha a uma viagem nem por isso pode ser um mal. Acaso, por contrário, será um bem? Servir um corpo e viver com as suas paixões é antes algo mais feliz? Grande atenções nos requer o corpo, pela necessidade de alimentação e da possessão de todas as riquezas surgem as guerras e nos vemos obrigados a procura-las para o corpo.

⁷⁶⁷II tomo, Plut. Moralia, In Oratione consolatória: “Compôs-se e se decompôs, voltou ao lugar de onde veio, da terra o que é da terra e o espírito ao alto. Pois que há de preocupante e aterrador nisto? Nada.

⁷⁶⁸III tomo, Aeneas Siluius, Comment.in res.gest.Alphons, lib IV: “Frederico, imperador dos romanos, questionado sobre o que de melhor podia acontecer ao homem respondeu: «ter um bom final de vida». Segundo Sólon, nada pode ser considerado feliz até à sua morte.

*esset mutati animi causa? Tum miles, tu ipse, inquit, in causa fuisti. Cum enim afflicte uiuerem, non magnopere metuebam tali uitae, nunc cum tua opera mihi uita facta sit charior, magis caueo ne pereat*⁷⁶⁹. *Epicurus dicere solebat, contra cetera omnia aliquid tutum inueniri posse, at contra mortem, omnes nos inhabitare urbem immunitam. Musonius interrogatus, quis optime extremum diem claudere posset?., qui semper, respondit, postremum uitae diem sibi instare proposuerit*⁷⁷⁰. *Olim in diuitum epulis apud aegyptios unusquispiam cadauer ligneum, sed quam proxime ad uerum effictum, ostendebat singulis, dicens, in hanc intuens pota, et oblecta te, talis post mortem futurus*⁷⁷¹. *Constantinus imperator, cum Hormisdae Persae, urbis Romae magnitudinem, atque omnium aedificiorum magnificentiam ostendisset, peteretque, ut quid de ea sentiret, paucis enuntiaret, respondit ex tanta re, quanta ei ostendebatur, nihil eum delectasse magis, neque esse ex quo maiorem fructum consequi posset, quam quod ex iis, quae uiderat, uiderat, uerum esse comprehenderet, in urbe quoque Roma, quanquam amplitudine, opibusque alias antecederet urbes, tamen ibi quoque sicut in ceteris orbis terrarum locis antecederet urbes, tamen ibi quoque sicut in ceteris orbis terrarum locis, homines etiam mori*⁷⁷². *Aristoteles dicebat saepenumero e uita migrare esse optimum, ueluti e conuiuio, non sitibundum, nec temulentum*⁷⁷³. *Eucritus Chius quaerenti ex eo, uter esse mallet, Croesus an Socrates?, respondit, uiuens mallet esse Croesus, e uita discedens, Socrates: iudicauit autem beatam esse philosophorum post hanc uitam conditionem, diuites autem licet bonis omnibus in praesentis uita abundant, post mortem tamen ob iniique paratas opes, ac male collocatas, cruciandos daemonibus dari. Eadem nunc cupiditas multos tenet, qui uitam Epicuri, mortem D.Francisci optant.*

⁷⁶⁹III tomo, Erasmo: Antigono vendo um certo soldado, o mais disposto ao perigo, mas de pouca saúde perguntou porque empalidecera. Confessada uma enfermidade oculta, mandou os médicos para que pudessem reverter a situação com remédios. O soldado, agora livre da doença, lançava-se agora à luta e ao perigo de forma mais defensiva. O rei perplexo interrogou-o a respeito da mudança de atitude. Então o soldado: tu próprio estás na causa da mudança. Quando eu vivia afectado da saúde não temia tanto pela vida, agora que por tua obra/inicitativa a vida se me tornou mais querida, tenho mais cuidado para não a perder.

⁷⁷⁰III tomo, Max.: “ Epicuro afirmava que se pode encontrar sempre alguma coisa contra tudo mas contra a morte todos vivemos numa cidade desprotegida.

⁷⁷¹III tomo, Herodotus, Historiarum: “ Musónio questionado sobre quem poderia terminar bem os seus últimos dias responde: «quem sempre imaginou que estaria perto o seu último dia de vida».

⁷⁷²III tomo, Fulgoso: O imperador Constantino mostrou ao Persa Hormida a magnitude da cidade de Roma e a magnificência de todos o seus edificios, solicitando que comentasse brevemente a respeito: este respondeu que não poderia extrair gáudio maior do que o de perceber que também em Roma – independentemente de toda a sua amplitude, grandeza e riqueza em relação às outras cidades – os homens morriam.

⁷⁷³ III tomo, Stobaeus: “ Aristóteles dizia que se devia viver como num banquete, nem com sede nem ébrio”

*Verum, ut Paulus ait, finis hominum erit secundum opera ipsorum*⁷⁷⁴. *Fuit Saladinus princeps, aegyptius, id quod uix alicui persuaderi possit, dum uixit longe clarissimus, manque imperii sui fines in primis auxit, et felicissime diu rerum potitos, Hierosolimis captis, christianorum quoque opes ualde in Oriente oppressit. Ille uero moriens in summa rerum felicitate, testamento suo praecepit, ut interula túnica linea, quam gestare solebat, uertici praelonga hastae affigeretur, exclamaretque assidue, qui lanceam gereret, hanc unam esse reliquam túnica, quae illi ex tantis opibus tantoque imperio superfuisset. O uocem praeclaram dignamque imprimis, quam insolentissimi principes frequentissime in animo repetant, nobis omnibus uita functis, nihil omnino superesse, nisi si quid bene, sancteque gesserimus*⁷⁷⁵. *Alexandri mater Olimpias, cum audisset filii cadauer insepultum fuisse abiectum, inter lamenta, dixit, o fili, tu qui studebas caeli particeps esse, huc toto impetu properans, ne iis quidem potiri potuisti, quae sunt mortalium omnium communia, terra, ac sepultura. Alexander uiuus ambiebat diuinos honores, defuncto, nec ille contigit ultimus honos, quem quiuis homo persoluit homini quanlibet humili. Narrant enim Q Curtius et Plutarchus Alexandri corpus multis diebus insepultum iacuisse, ob graues procerum concertationes de successione principatus. Mossagetarum et Derbices propinquos cognatosque, cum ad multam senectutem uenerint, uel aliquo casu morti appropinquant, iugulatos ante, magno aepularum adparatu comedunt, aiuntque id facere, quod pessimam hominum fortunam arbitrantur a uermibus deuorari*⁷⁷⁶. *Dionysius, cum quidam ex eius assentatoribus Damocles commemoraret in sermone copias eius, opes, maiestatem, dominatus, rerum abundantiam, magnificentiam aedium regiarum, negauit unquam beatiorum quendam*

⁷⁷⁴ III tomo, Stobaeus: Eucrito de Quis questionado sobre quem preferia ser, se Cresos ou Sócrates respondeu: «Na vida preferia ser Cresos, mas na morte preferia ser Sócrates». Referiu ainda que a condição de filósofo é vantajosa pois se os homens ricos são mais do que os os homens bons, no entanto na morte, por não as terem acumulado idoneamente, são mais atormentados pelos demónios. Este é o desejo de muitos, preferem a vida de Epicuro e a morte de D. Francisco. Paulo afirma concordante com esta verdade: Os homens terão o fim consoante as suas obras.

⁷⁷⁵ Ibidem, Ioannes Baptista Egnatius, VII, cap.2: Era Saladino príncipe do Egipto e segundo se creu vivera ilustre, dilatou os limites do seu império e exerceu o poder do mesmo feliz. Com a conquista de Jerusalém, dominou as riquezas dos cristãos no Oriente. Este morrendo no auge de tamanha felicidade, prescreveu no seu testamento que a túnica branca que tinha por hábito usar fora recuperada de uma lança a qual terá sido a única riqueza que restara de entre tantas batalhas no império. O voz ilustre e digna que os príncipes mais insolentes deveriam ter presente no espírito, finda a vida entre todos nós, nada subsiste inteiramente, a não ser o que levamos de bom e santo.

⁷⁷⁶ F.Sensenis, V, f.178r: Olimpia, mãe de Alexandre quando ouvira que o filho fora deixado insepulto, disse entre lamentos: ó filho tu que te empenhavas para ser o príncipe dos céus, dedicando todo o teu ímpeto não pudes ter aquilo que tem o comum dos mortais, terra e sepulture. Alexandre quando vivo ambicionava honras divinas, agora defunto não alcançara sequer a última honra que um homem presta a outro. Na verdade, Q. Curtio e Plutarco contam que o corpo de Alexandre permaneceu insepulto muito mais dias, por causa das das concertações de sucessão do reino.

fuisse. Visne igitur, inquit, o Damocle, quoniam haec te uita delectat, ipse eandem degustare dixisset, collocari iussit hominem in aureo lecto, strato pulcherrimo, textili stragulo magnificis operibus picto, abacosque complures ornauit argento, auroque caelato, tum ad mensam eximia forma pueros delectos iussit consistere eosque ad nutum intuentis diligenter ministrare. Aderant unguenta, coronae, incendebantur odores, mensa conquisitissimis epulis extruebantur, fortunatus sibi Damocles uidebatur. In hoc autem medio apparatu fulgentem gladium e lacunari seta equina appensum demiti iussit, ut impenderet illius beati ceruicibus. Itaque nex pulcros illos ministratores aspiciebat, nec plenum artis argentum, nec manum porrigebat in mensam, iam ipse defluebant coronae. Denique exorauit tirannum, ut abire licere, quod iam beatus nollet esse. Satisne uidetur declarasse Dionisius, nihil esse ei beatum, cui semper aliquis terror impendeat⁷⁷⁷.

Tempus

Turpissima est iactura, quae per negligentiam sit, et si uolueris attendere, magna uitae pars elebitur male agentibus, maxima nihil agentibus. Quem Mihi dabis qui aliquod precium tempori ponat? Qui diem aestimet? Qui intelligat se quotidie mori⁷⁷⁸? Omnis mi Lucili aliena sunt, tempus tantum nostrum est⁷⁷⁹. Sera parsimonia in fundo est. Non enim tantum minimum in imo, sed pessimum remanet⁷⁸⁰. Discipulus est prioris, posterior dies⁷⁸¹.

Vide etiam hac de re, titulum «Vita»

⁷⁷⁷III tomo, Cícero, Q.Tusculanae, V, xx, 61-62: Dionisio, quando Damocles, um de entre osos seus adulaadores celebrava no seus discurso as riquezas, os feitos, a grandeza e domínio, a abundância das coisas, a magnificência do seu palácio régio, negou que tenha sido feliz. Ó Damocles, portanto queres tu deleitar-te nesta vida? O próprio confessou degustá-la mandou que o homem fosse colocado no leito de ouro, numa cama lindíssima, acomodado com um manto magnífico, adornou com ouro e prata muitos aparadores, mandou ainda estarem presentes deleitosos jovens e que os serviriam diligentemente. Ofereciam-lhe perfumes, coroas, inflamavam-se essências, serviam-se esplêndidos manjares e Damocles via-se feliz. Contudo, no meio deste aparato e sumptuosidade mandou suspender uma espada. Pediu então que não queria ser mais afortunado. Dionisio expressou assim que não há felicidade para quem recebe algo.

⁷⁷⁸ Ibidem, Epist. 1, 1-2: “Mas o pior de tudo é o tempo desperdiçado por negligência. Se bem reparares, durante grande parte da vida agimos mal, durante a maior parte não agimos nada, durante toda a vida agimos inutilmente. Podes indicar-me alguém que dê o justo valor ao tempo aproveite bem o seu dia e pense que diariamente morre um pouco?”

⁷⁷⁹ Ibidem, Epist. 1,3: “nada nos pertence, Lucílio, só o tempo é mesmo nosso”.

⁷⁸⁰ Ibidem, Epist. 1, 5: “Conforme diziam os nossos maiores, “já vem tarde a poupança quando o vinho está no fundo.” É que o que fica no fundo, além de ser muito pouco, são apenas as borras!”

⁷⁸¹ Ibidem, Ex Publio Siro, Sent. 146: Os discípulos são os antigos no dia seguinte.

Quid est, quod Romani Ianuarium principium anni faciunt? Antiquis enim temporibus Martius primus omnium numerabatur, quod cum multis signis perspicui potest, tum eo maxime, quod quintum a Martio, et sectum, et reliquos deinceps usque ad extremum a Martio numerant. Quidam dicunt, Martium a Romulo primum omnium fuisse numeratum, quod homo acer atque bellicosus, atque adeo bellandi amore insanus, Marte satum se esse existimans, parentis sui cognomen ceteris mensibus praeponendum esse censuit. Numa Pompilius deinde uir pacatus, et pacis atque otii studiosus, cum ciuium animos a bello ad agriculturam traducere contendisset, Ianuario inter menses principatum dedit, et Ianum, quasi ciuilem, et agriculturae magis quam rei belli studiosum ad summos honores cultumque prouexit. Sed uide ne Numa Pompilius magis consentaneum naturae, quantum ad nos attinet, principium anni sumpserit. Omnino enim eorum quae in circulo circumferuntur, nihil est, quod natura aut extremum sit, aut primum, sed lege factum, ut alii aliud statuant anni principium. Optime uero, qui post hibernum tropicum, annum inchoant, cum sol finem ulterius progrediendi faciat, rursus ad nos se recipit. Fit enim naturale quodammodo huiusmodi principium, quo et lucis tempus nobis augetur, tenebrarum uero et noctis diminuitur, princeps denique et substantiae fluxae autor propius accedit⁷⁸².

Esta última tríade - *Vita/Mors/Tempus* - congrega, de certa forma, todas as anteriores e coloca em evidência as relações filosóficas mais significativas da *Collectanea Moralis Philosophiae*. A transcrição integral do *corpus*, referente aos *themata* seleccionados, pretende revelar, explicitamente, esta unidade lógica do pensamento mas também a coesão literária das sentenças e a profundidade moral da obra. A sequência com que as sentenças foram transcritas – libertas da sua divisão em tomos - dá conta de uma célula una e coerente, de tal forma que se o leitor estivesse desprovido da informação do índice poderia estar diante de uma estrutura e organização igualmente possíveis.

⁷⁸² II tomo, Plut.Moralia, In Problem: “ Porque razão os romanos assumem como início do ano o mês de Janeiro? Tempos houve em que março se contava como o primeiro de todos [...] Alguns afirmam que março conta como o primeiro de todos porque sendo um homem duro e aguerrido e de certa forma até apaixonado pela luta, por consequência de Marte, pensou-se que o nome do seu pai deveria ser colocado diante dos outros meses. Por outro lado, Numa Pompílio, homem pacífico e afamado pela paz e pelo ócio, ter-se-á esforçado por ter orientar os ânimos dos concidadãos da guerra para a agricultura, dando primazia a Janeiro entre outros meses, tendo promovido o culto e grandes honras a Juno, como se mais amante fosse da agricultura do que da guerra. Numa Pompílio assumira como início do ano o momento mais idóneo da natureza, na medida em que nos afecta. É mais sensato começar o ano depois do solstício de Inverno, quando o sol chega ao fim do seu progresso e de novo retoma novo ciclo. De facto, este início é natural para aumentarmos o tempo de luz e diminuirmos a noite escura.

Tendo agora a percepção da estrutura interna e mais profunda da obra, podemos levantar uma questão quanto ao seu processo de composição. Duas alternativas se assumem plausíveis: i) o autor terá composto a obra pela ordem como a concebeu e estruturou, isto é fazendo a recolha das sentenças para os vários *topoi*, através de um trabalho isolado com cada autor ou ii) terá, pelo contrário, reunido as sentenças transversais a vários autores, sobre um mesmo tema - a partir das suas afinidades filosófico-morais – implicando, assim, uma distribuição posterior pelos três tomos, seguindo o índice temático. Em suma, conjecturamos duas linhas metodológicas distintas: dando primazia aos autores ou dando primazia aos *topoi*. Contudo, uma terceira possibilidade também não pode ser relegada: o uso de diferentes métodos, um para a composição dos dois primeiros tomos – inteiramente consagrados a um autor individual – e outro método para a compilação do último – a miscelânea de autores.

Em todo o caso, esta moldura *Vita/Mors/Tempus*, convida o leitor a deter-se numa análise profundamente filosófica, não fosse a *philosophia* a disciplina norteadora do caminho para a *felicitas*. Torna-se, por isso, imprescindível ao homem desenvolver a *ratio perfecta* e com ela reconhecer, de forma clarividente, que nada do que se prende com os sentidos, nada do que se exercita e aguça na vontade tem em si existência plena e importância verdadeira. A efemeridade e a vaguidade dos prazeres impelem o homem na *tentatio* do *peccatum*, subtraem o discernimento da verdade e distanciam-no da *virtus*.

O Homem é fluxo contínuo do devir e nenhum de nós é pela manhã idêntico ao que foi no dia anterior: cada dia representa a morte do estado que lhe antecedeu. A ausência desta consciência desafina uma escala de prioridades: ninguém se preocupa em viver bem mas sim em durar muito, quando a primeira está ao alcance de todos e a segunda ao alcance de ninguém. A incoerência da vida passa, assim, pelo facto de alimentar medos enquanto mortais que somos e de almejar sonhos e ambições de imortais. A vida não é mais do que o exercício de aprender a morrer, aprender a refrear a insensatez de fazer planos a longo prazo, quando não se é dono sequer do dia seguinte. A maior perda de vida é a sua prospecção não só porque devora o tempo como arrebatada o presente: contamos como certo com aquilo que está nas mãos da fortuna e abdicamos daquilo que está nas nossas. O tempo é desta forma silencioso e intravável: a infância devora os primeiros anos de vida, a puberdade a adolescência e a velhice rouba a juventude.

O *sapiens* prolongará a sua vida enquanto dever e não enquanto puder ou quiser, tudo obedece à voracidade da lei universal: nascer, crescer e extinguir-se. Assim é também com a linhagem das folhas, umas caem para outras nascerem. Que se cumpra a vida à semelhança do materiais preciosos que valem pouco pelo espaço que ocupam mas muito pelo peso que têm. Não é a prorrogação da vida que a torna mais feliz, apenas mais longa por isso os cabelos os brancos e as rugas não são sinónimo de viver muito mas apenas longamente. Da mesma forma morrer novo não é sinónimo de incompletude se os deveres de um bom cidadão forem cumpridas então a vida concretizou-se plenamente na sua missão.

As sentenças granadinas respondem também a uma outra questão inquietante que se prende com a duração ideal da vida: esta deve ser o bastante para atingir a sabedoria e não mais que o suficiente até se descobrir que não vale a pena viver no meio de tanta desdita. Mas não percamos tempo tentando evitar o inevitável, pois o que pode haver de surpreendente no facto do separável estar separado, do solúvel estar dissolvido, daquilo que pode arder ser queimado e do destrutível ser destruído? A morte e a vida estão contempladas uma na outra, como a vigília e o sono, o novo e o velho, o que perece e o que renasce.

A natureza salvaguardou-nos, porém, ocultando o dia da morte e assim evita que muitos morram antes da morte chegar. Desta forma, se não se sabe quando e onde a morte nos espera, esperemos nós por ela a qualquer momento. Da mesma forma que não é nunca a última gota que esvazia a clepsidra mas toda a água que anteriormente foi escorrendo, também a hora final em que deixamos de existir é apenas a consumação de algo para onde nos encaminhamos desde que nascemos.

OS BALUARTES FILOSÓFICOS DA *COLLECTANEA MORALIS PHILOSOPHIAE*⁷⁸³:
VITA, DEVS, SAPIENS, HOMO, MORS

«Esperamos, pois, Bloom, que cresças e que crescendo vás directo à realidade e não pares.
Porque não basta encostares-te aos acontecimentos, o que pensámos para ti é bem mais profundo,
não basta conheceres sete teorias, terás que subir as sete altas montanhas.
E atravessar ainda os continentes como se a terra fosse uma extensão temporal capaz de medir os teus dias»

Uma Viagem à Índia
Gonçalo M. Tavares-

A *Collectanea Moralis Philosophiae* é um edifício construído, primorosamente, no qual não se descure o mais ínfimo pormenor dos *fundamenta hominis*. Legitimados por toda a análise desenvolvida, podemos assim reconhecer não só o valor literário e filosófico-moral da obra mas toda a consistência epistémica do autor. Encaminhando-nos para a conclusão da nossa análise é agora tempo de avaliar a universalidade e perenidade deste tratado de filosofia moral.

Este trabalho de fôlego, este repositório enciclopédico congrega a herança clássica, harmonizada com o contributo de muito outros autores contemporâneos ao Dominicano. Se o mundo epistémico da Antiguidade esteve latente no imaginário destes humanistas, em particular no de Frei Luís de Granada, apresenta-se hoje, igualmente, como uma voz soante de uma memória imperecível. Pela sua mão de *collector* permite-nos o convívio com tantos autores, acedendo às suas reflexões ecléticas.

A universalidade e actualidade da obra reside no facto de se desenvolver em extensão e profundidade pela dimensão mais antropológica do homem, que mesmo sendo projectado em novos tempos e noutros contextos mantém a mesma natureza⁷⁸⁴. Assim falta-nos apenas ler o *topos* do *homo*:

*O quam contempta res est homo, nisi supra humana se erexerit. Cum homo diuina contemplatur, alitur, crescit, ac uelut uinculis liberatus, in originem redit. Et hoc habet argumentum diuinitatis suae, quod illum diuina delectant, nec ut alienis interest, sed ut suis*⁷⁸⁵. *Homo semper in sese aliud fert, in alterum aliud cogitat. Homo uitae commodatus, non donatus est.*

⁷⁸³ *Themata* transversais aos três tomos: fio condutor da ideologia da obra

⁷⁸⁴ *Topos* presente no I e III tomos, na *prima classis* de ambos

⁷⁸⁵ I tomo *prima classis*, Sen., Nat. Quaest., I, c.1: Que coisa tão desprezível é o homem se não se eleva sobre as coisas humanas. Quando o homem contempla as coisas divinas, alimenta-se e cresce, liberta-se de grilhões e retorna à sua origem. Tem como argumento da sua divindade o deleite que as coisas divinas lhe provocam reencontrando-se nelas não como se lhe fossem coisas alheias mas próprias de si mesmo.

Nullum morosius est animal maioriq[ue] arte tractandum quam homo, et nulli magis paecendum quam homini. Quid est homini inimicissium? Alter homo⁷⁸⁶. Interrogatus olim Solon Salaminius, quid esset homo?, respondit: putredo est in exortu, bulla in omni uita, esca uermium in morte⁷⁸⁷. Diogenes quoties considerabat in hominum uita ciuitatum gubernatores, medicos aut philosophos, nullum animal dicebat esse homine sapientius. Idem contemplan[s] somniorum interpretes, coniectores, diuinos, et huius generis ceteros, aut qui gloriae diuitiisque seruirent, aiebat sibi nihil homine uideri stultius. Indicans, hominis ingenium ad res optimas accommodum, si exerceatur, sin ad uitia degeneret, longe esse infra multas pecudes. Diogenes quodam tempore lucernam accensam gestans, obambulabat in foro, clarissima luce, quaerenti similis. Rogatus quid ageret, hominem, inquit, quaero. Notans publicos ciuitatis mores uix homine dignos. Idem eos, qui in coquos, adultores, et scorta facultates suas profunderent, similes dicebat arboribus per praecipitia nascentibus, quarum fructus nullus hominum gustaret, sed a coruis et uulturibus ederentur. Quo dicto innuit eos nequaquam esse homines, qui uentri et gulae seruiunt⁷⁸⁸. Socrates interrogatus quomodo quis sine molestia uitam ageret?, negauit ullo modo id fieri posse. Non enim licet, inquit, hominibus conuersanti. Ab homine quippe homini, ut ait Seneca, quotidianum periculum est. Vnde non temere a ueteribus dictum est, homo omni daemon. Idem dicebat se putare, quod dii semper rideant uanas hominum curas et studia et inexplebilem undique congeredi cupiditatem, perinde atque se perpetuo uicturos putarent, cum tamen mox hinc nobis migrandum sit omnibus relictis. Aristoteles interrogatus, quidnam esset homo? Respondit, inbecillitatis exemplum, temporis spoliolum fortunae lusus, inconstantiae imago, inuidiae et calamitatis trutina, reliquum uero pituita et bilis⁷⁸⁹. Alexander dum in obsidione cuiusdam urbis, infirmissima moenium querit, sagitta graui

⁷⁸⁶I tomo, Ex Publ.Siro. Sent. 253, 257, 462, 553: O homem virado para si diz uma coisa, virado para os outros pensa outra. O homem é adaptado à vida, não dado. Nenhum animal é tão difícil nem tem que se servir de técnicas maiores do que o próprio homem e não deve olhar por mais nada se não pelo homem. Pois, o que é mais pernicioso para o homem? Outro homem.

⁷⁸⁷ III tomo, prima classis, Guido Bituriensis: “Ao perguntar-se a Sólon de Salamina o que é o homem, respondeu: «uma podridão no seu começo, uma bolha durante toda a sua vida e comida para vermes aquando a morte».

⁷⁸⁸III tomo, D.Laércio, lib. VI: “Diógenes considerava homens todos os governantes das cidades, os médicos, os filósofos e afirmava que nenhum animal havia mais sábio que o homem. Este ao contemplar os intérpretes de sonhos, astrólogos, adivinhos e outros de tal estatuto, aqueles que se escravizavam à reputação e às riquezas, considerava que nada lhe parecia mais néscio do que o homem, indicando que a inteligência do homem se acomoda ao bom se for exercitada mas que também se degenerava no vício, inferiorizando-se a muitos outros animais. Diógenes deambulando pelo fórum com um foco de luz foi interpelado e respondeu: «procuro um homem» fazendo ver desta maneira que apenas são dignas de um homem as diligências públicas da cidade. Pois todos os que desenvolvem as suas faculdades junto de adutores e prostitutas diziam-se iguais às árvores que nasciam no meio dos precipícios, cujo fruto nenhum homem degusta, se não que são comidos por corvos e abutres. Com esta analogia insinua que de modo algum eram homens os que se escravizavam no ventre da gula.

⁷⁸⁹III tomo, Joannes Stobaeus, Sententiae ex thesauris graecorum delectae, Tiguri, 1543, p 469: “Ao perguntarem a Sócrates como viver sem inquietude, este respondeu que de maneira nenhuma: «isto não é lícito para quem compartilha tudo com os homens. De facto, o normal é um homem ser a ameaça do outro, como disse Séneca, daí que se afirma que um homem é um mal para o homem. Este mesmo afirmava que os deuses sempre se riram das preocupações afãs e fúteis dos homens, do seu insaciável desejo como se achassem que vivem para a eternidade. Ao perguntar-se a Aristóteles o que era o homem este respondeu: um modelo de debilidade, o espólio do tempo, a diversão da fortuna, a imagem da vulnerabilidade, a balança da inveja e da calamidade. O restante é muco e bilis.

*ictus est, nec tamen ab instituto destitit. Sed mox cum represso sanguine sicci uulneris dolor cresceret, et crus equo suspensum paulatim obtorpuisset, coactus quod coeperat omittere, ac chirurgum accersere, omnes, inquit, me praedicant Iouis esse filium. Sed uulnus hoc hominem me esse clamat*⁷⁹⁰. *Silenus senex, a Mida captus, rogatus est quoddam esset homini ptimum? Diu silentium tenuit. Tandem adactus dicere, respondit: Optimum esse nunquam nasci, proximum quam ocissime aboleri, atque hoc pretio dimissus est. Huius dicti praeter alios meminit*⁷⁹¹. *Architas dicebat, quemadmodum si summam diligentiam adhibeas, tamen pisces sine spinis non inuenies, sic nec hominem inueniri posse, qui non dolosum, spinosumque quiddam habeat admixtum*⁷⁹². *Solon legum atticarum conditor, dicere solebat, urbes atque oppida nihil aliud esse, quam humanarum aerumnarum domicilia, quibus luctus, moerores, tristitiae mortalium, quasi septis includuntur*⁷⁹³.

Assim se define explicitamente o homem, nesta acumulação de descrições e apotegmas, no entanto o *topos* permeia toda a obra, nas suas luzes e sombras, pois se por um lado é consagrado nas suas possibilidades é confrontado também com os seus limites, como se de duas faces indissociáveis se tratasse. Deixámos, propositadamente, este *topos* para encerrar o *corpus* escolhido por ser tão central e fortificador de todos os outros. Nos alicerces da *Collectanea* temos o reconhecimento da natureza dual e controversa do homem, regenerada nesta dialéctica tentada ora para o vício e na inflamação do *affectus passiones animae* ora no caminho recto da virtude. O ideal do sábio, enquanto emanção divina, é o propósito e a aspiração do homem estulto para se empenhar no estudo e exercício da *philosophia*. Esta espiral é accionada pelo tempo, que sendo revelador do sentido da vida, enfatiza a qualidade dos momentos em detrimento da sua duração.

Frei Luís de Granada não alimenta nesta *Collectanea* a pretensão de se erradicar definitivamente os *affectus et passiones animae* desenvolve antes um programa de filosofia para uma *uita beata* e para a *ratio perfecta* – conceitos nodais no

⁷⁹⁰III tomo, Plutarco, Scripta moralia.: “Alexandre, quando numa investida a uma cidade procurava a vulnerabilidade das muralhas, foi gravemente ferido por uma flecha mas ainda assim não desistiu do seu propósito. Contudo a ferida alastrava-se à perna e obrigado a desistir do que se havia proposto dirige-se ao cirurgião e diz: «Todos me dizem que sou filho de Júpiter, no entanto esta ferida grita-me que sou homem».

⁷⁹¹III tomo, Erasmo, Ap., VI, p.300: “O velho Sileno, apressado por Midas, perguntou o que era melhor para o homem. Esta aguardou muito tempo em silêncio mas por fim, impelido a falar respondeu: «o melhor seria não ter nascido ou então desaparecer o mais rapidamente possível».

⁷⁹²III tomo, Aelianus Lampridius, De varia historia, lib.X: “Assim como não encontrarás um peixe sem espinhas, assim não conhecerás um homem que não tenha algo de doloroso e espinhoso».

⁷⁹³III tomo, Beroaldo, De terrae motu: “Solón, fundador das leis áticas, dizia que as cidades e as fortificações não são outra coisa se não os domicílios das misérias humanas, dos desânimos e tristezas como que encerrados entre muros.

desenvolvimento do homem. Quanto melhor for a sua *felicitas, veritas, libertas et tranquillitas* mais se aproxima do *exemplum* de Deus, mais se assemelha à natureza e justiça divinas. O Dominicano elucida sobre o caminho certo da virtude e recto da razão, na conquista da felicidade, veiculando uma mensagem de esperança ao Homem ao mesmo tempo que derroga as expectativas de algum dia se atingir esse fim de sublimação da perfeição, o percurso e o regozijo, ambos dialécticos. Mais importante do que o culminar e o ponto de chegada de um caminho é o desenvolvimento de todo o seu percurso. É-nos revelado na *Collectanea Moralis Philosophiae* o lado mais defensável, o mais ético, o mais humano que ainda assim não conseguirá nunca ser perfeito ou atingível pelo simples facto de ser apenas um lado, e a própria condição ontológica dita a existência do seu contrário. Se Deus é uno e pleno nas suas dimensões, invulnerável ao tempo pois tudo se inicia e se encerra nele mesmo, o homem é sempre fragmentário e precário, dialéctico, encerrado numa condição demiurga e efémera, na qual imperam forças dissonantes e inconciliáveis. Deus, em toda a sua providência, graça e justiça intensifica esta dialéctica. Deus existe como paradigma de justiça, fortuna, amor eterno e desta forma acentua e agudiza a precariedade do homem, na sua condição mais diminuta, quanto mais não seja pela percepção da passagem do tempo. Tudo acompanha o veloz fluir do tempo revelado nas palavras de Heraclito « não nos poderemos banhar duas vezes no mesmo rio, ainda que seu nome seja o mesmo, as águas são renovadas». O tempo devora a vida e presenteia-nos com a morte: a infância consome os primeiros anos, a adolescência a infância e a velhice a juventude. Aprender a ser sábio é aceitar este fluir da vida, com a resignação de que não se perde o que nunca se teve. Não podemos prolongar a vida se não apenas melhorar a sua qualidade, como numa peça de teatro onde a duração se subordina à qualidade da representação.

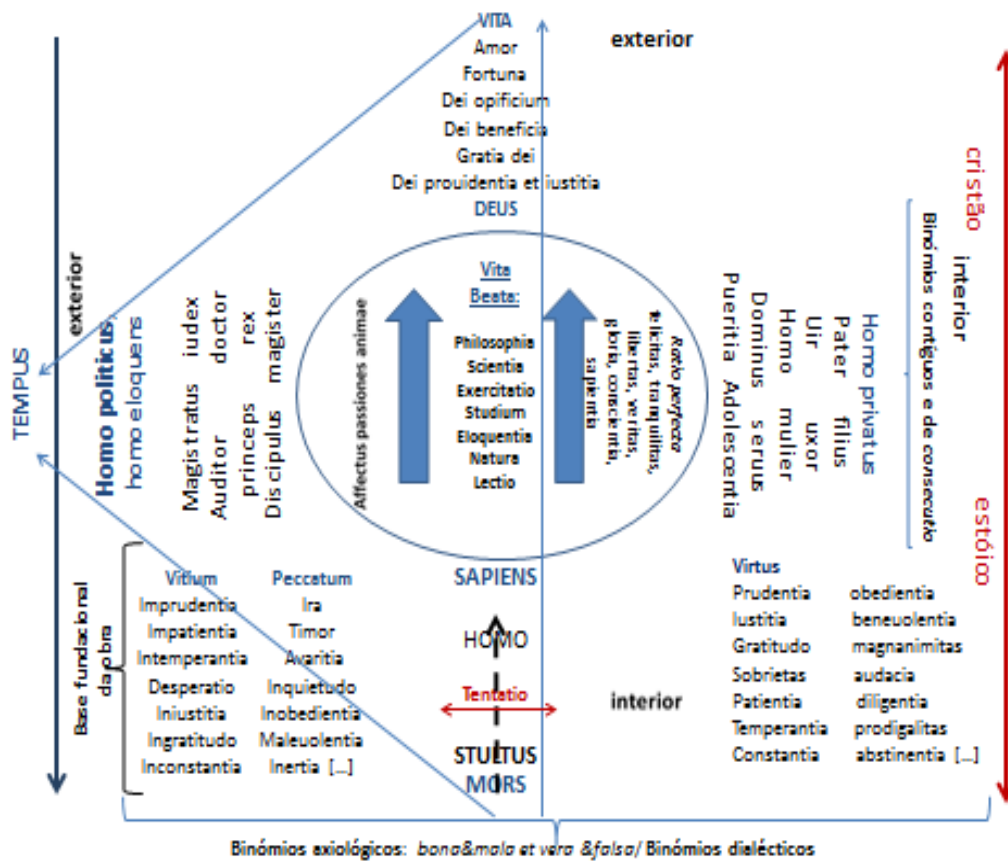
O homem é naturalmente incauto e insensato quando se deixa arrebatar, de forma despiciente, por uma dor desnecessária, uma alegria sem importância ou um desejo insaciável. Inadvertidamente fazemos contas com o que detém a fortuna e subestimamos o que efectivamente está em nossas mãos, pois que outra forma há de contornar o facto da celeridade do tempo se não vivê-lo rapidamente? As prioridades são torpes e desajustadas: o homem teme pela escassez de alimentos então esforça-se pela sua abundância; é movido pela angústia e ansiedade de uma alma titubeante, pela consciência da debilidade e ao mesmo tempo, alimenta sonhos e esperanças quiméricas.

A linhagem e a ontogénese dos homens é como as folhas, umas caem para outras nascerem e este ciclo é naturalmente intravável, no qual o tempo que vivemos

volta onde estava antes de termos nascido. Esta ciclicidade faz com que vida e morte sejam indissociáveis, pois para a existência de uma é necessária a outra e o tempo não é mais do que um motor ou catalisador de ocorrências, que ceifa a ilusão de que tudo possa ser nosso para sempre. A nossa ilusão persiste na crença de que o tempo é nosso e por isso o desperdiçamos tão negligentemente, lembra-nos Sêneca: durante grande parte da vida agimos mal, durante a maior parte não agimos nada e durante toda a vida agimos inutilmente.

A verdade e lucidez da mensagem granadina reside neste movimento incessante de consciência da aprendizagem, um itinerário que instiga o homem a superar-se, ainda que com uma certa melancolia pelo que relega e abdica, inevitavelmente. O homem assiste de forma irreversível a uma perda permanente e intravável do (seu) tempo, nesta agonia de memória e esquecimento. Consideremos, assim, a *Collectanea* um caleidoscópio da natureza humana, no qual se agudiza a realidade para melhor a representar. E se por um lado respondeu aos anseios de uma mundividência Renascentista, apela hoje à lembrança de uma condição eminentemente humanista que urge revigorar, pois acima do homem não devemos colocar nenhuma outra prioridade. O Homem enquanto existir como espécie no mundo continuará a manter, insustentavelmente, as mesmas inquietações, anseios, vontades fiéis a uma única e mesma natureza.

Sistematização dos Baluartes da *Collectanea Moralis Philosophiae*



Estoicismo e Cristianismo, sua permeabilidade teológico-filosófica e afinidade ético-moral na *Collectanea Moralis Philosophiae*

«Roman Christianity and Roman Stoicism are fundamentally similar in terms of morality and ethics⁷⁹⁴»

Sistematizámos no quadro anterior os baluartes da *Collectanea Moralis Philosophiae* e nestas nossas últimas considerações falta-nos debruçar sob um aspecto que emoldura toda a obra: a permeabilidade filosófica e a afinidade moral entre o Cristianismo e o Estoicismo. Esta reflexão é incontornável dada a idiossincrasia da obra granadina: se por um lado colige um legado pagão, por outro responde a anseios cristãos e é conceptualizada à luz dos seus princípios dominicanos. Poderemos indagar a existência de um estocismo cristão ou estaremos, terminologicamente, a falar de um sistema neo-estóico? Serão audíveis e fáceis de dirimir as afinidades e dissemelhanças entre as duas doutrinas?

Encontramos vários estudos que focam esta recepção das filosofias antigas, e em particular a do Pórtico, como os de autores como Zanta, Moreau, Spannart, Eymard d'Angers: «toute une partie de la modernité s'est constituée en éditant, en relisant et en interprétant les philosophies antiques et notamment la doctrine du Portique [...] retour, donc, et non simple réception; car ces philosophies ont fourni des matériaux dans les grandes controverses qui ont forgé notre conscience actuelle du monde et des hommes⁷⁹⁵». O autor continua explicando: «l'humanisme se construit sur l'idée d'une mémoire constitutive fondatrice, seul moyen pour l'homme d'accéder directement à ce qui pour lui est essentiel [...] la relation entretenue avec eux (les textes du passé) est au principe de la constitution sera essentielle au déchiffrement de l'homme⁷⁹⁶». Contudo, é difícil acreditar que grande parte dos autores tenha aceite, integral e acriticamente, sem constrações, os pressupostos desta filosofia pagã. Para isso, o método filológico na leitura de todos os manuscritos, edições, traduções explica as razões que presidem à sua profusão documental num determinado período: «Au cours du XVI siècle cette situation se modifie: d'une part le problème des rapports entre stoicisme et christianisme

⁷⁹⁴Runar M. Roman Thorsteinsson, *Christianity & Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality*, Oxford University Press, Oxford 2011, p 209.

⁷⁹⁵Pierre-François Moreau (dir), *Le Stoïcisme au XVI et au XVII siècle, le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, Albin Michel, 1999, Paris, p.9

⁷⁹⁶ Op.Cit., p.11.

change de point d'application; d'autre part l'éthique n'est plus le seul domaine qui fasse l'objet d'héritage⁷⁹⁷».

Os autores cristãos sempre demonstraram consciência pela afinidade entre o Cristianismo e o Estoicismo, principalmente na mundividência da moralidade e da ética⁷⁹⁸. Contudo, a compatibilização destas duas doutrinas – teológica e filosófica - é uma questão polémica cujos melindres e controvérsias se centram em torno da reflexão de determinados *topoi* como o livre arbítrio - com a tradicional divisão do *fatum* e da providência divina.

Algumas invectivas mais severas lançadas à filosofia do Pórtico passam, precisamente, pela autonomia do homem, considerada pelos cristãos demasiadamente redutora na leitura do mundo. Na senda de integrar a religião na sua rede filosófica, os estóicos deparam-se com três tendências intelectuais que pululam em sentidos nem sempre convergentes: i) o estoicismo antigo caldeou-se num contexto de tradição politeísta da religião grega⁷⁹⁹; ii) o estoicismo aporta-se num amplo cenário de teologia filosófica na reinterpretação de práticas, iii) instigam e acalentam as suas próprias predilecções filosóficas no sentido da ontologia materialista (filosofia natural, teologia panteísta). As obras dos estóicos romanos apresentam afinidades com os textos cristãos na proximidade temática de questões como Deus, o Homem, o Mundo e suas inter-relações. A entidade divina dos estóicos tem qualidades humanamente reconhecíveis e o Homem é a emanção dessas virtudes, orquestradas por uma mesma ordem transcendente: «Stoics claimed that everything that 'is' (including soul and the virtues) is body or a property of it. The Stoics turned the tables on Plato's 'visitor': the corporeality of the virtues cannot be denied if they are to have causal efficacy in the world⁸⁰⁰».

A este corporealismo os estóicos opõem quatro elementos incorpóreos: lugar, tempo, dos ditos (λεκτόν) e o vazio, que assumem um estatuto ontológico secundário. Estas entidades incorpóreas não existem (εἶναι) mas subsistem (ύφίστασθαι). O mundo corpóreo é constituído por dois princípios dialécticos (αρχαί): um activo – Razão, Deus⁸⁰¹- e outro passivo – uma

⁷⁹⁷ Op.Cit, p.20-21.

⁷⁹⁸ «What these Christians appear to have admired the most with the Stoic teacher was his morality and moral integrity. Another prominent Stoic, the younger Seneca, was held in high esteem, too, by Christians – so much that he soon became subject to a quite unsubtle Christianization.» in Runar M. Thorsteinsson, *Roman Christianity & Roman Stoicism: A comparative Study of Ancient Morality*, Oxford University Press, New York, 2011, p.1: vide ainda a propósito John Whittaker, *Christianity and Morality in the Roman Empire* VC 33, 1979, pp 221-2; Marcia L.Colish, *The Stoic Traditions from Antiquity to the Early Middle Ages, Vol.1, Stoicism in Classical latin Literature [Studies in the History of Christian Thought 34*, Brill, Leiden, 1985, 17.

⁷⁹⁹«From the time of Zeno, the Phoenician founder of the Stoic school, a favourable attitude towards conventional polytheistic religion was part of the Stoic world-view» in Jedan Christoph, *Stoic Virtues: Chrysippus and the Religious Character of the Stoic Ethics*, Continuum Studies in ancient Philosophy, London, 2009, p 10.

⁸⁰⁰Op.cit., p.11.

⁸⁰¹ Deus como equivalente da Razão e da Fortuna: vide Diogenes Laertius (D.L. 7-135-7)

substância inqualificável. Os estóicos descrevem a cosmogonia quase como um processo cíclico e biológico, assente numa genealogia cujo princípio seminal determina a estrutura do mundo⁸⁰². Na mesma lógica as virtudes são analisáveis em termos físicos, o corolário do corporealismo estóico é a acção da virtude observável e tangível a partir do seu agente. Desde Crisipo que a definição de virtude se prende com o estado perfeito da natureza de cada um, no caso do homem, o desenvolvimento da racionalidade no seu expoente máximo⁸⁰³. Na Antiguidade, os dois sistemas de pensamento estiveram próximos, observável nas cartas entre Séneca e Paulo – *Epistulae Senecae et Pauli*⁸⁰⁴.

Epicteto assumia que a existência de um Deus era o princípio regulador de todo o universo, uma incorpórea razão, um artífice das maiores obra, pensamento enfatizado também por Séneca (Cons.ad Helv.8). Da mesma forma, tudo quanto concerne a discussão da natureza divina e divina providência é consensual: a sua essência oculta-se aos nossos olhos pois deve ser visto com o pensamento – *cogitationibus visendus est* – só a razão é verdadeiramente pura – *totus ratio est*⁸⁰⁵. Em contrapartida, dEle nada se esconde e tudo lhe é conhecido: é a *mens* do universo⁸⁰⁶. Deus, em toda a sua plenitude, imensidão e intemporalidade revela a digna e justa dimensão de todas as restantes coisas, intensificando a sua pequenez. Séneca reitera que o homem deriva do sopro divino, uma emanção reconhecida também por Paulo (1 Cor., 8, 6): “para nós, contudo há um só Deus, o Pai, de quem são todas as coisas e para quem existimos”.

O homem bom, justo, sábio desperta em Deus um sentimento de protecção e um amor veronil, à semelhança de um mestre com seus discípulos, que deles exige tanto mais trabalho

⁸⁰² «He [God] is however the creator of the universe and, as it were, the father of all both in general and in that particular part of him which is all-pervading and which is called many names according to its various powers. They give the name *Dia* because all things are due to him; Zeus in so far as he is the cause of life or pervades all life; the name of Athena is given because the ruling part of the divinity extends to the aether; the name Hera marks its extension to the air; he is called Hephaestus since it spreads to the creative fire; Poseidon since it stretches to the sea; Demeter since it reaches to the earth. Similarly men have given the deity his other titles, fastening as best they can, on some one or other of his peculiar attributes» in Runar M. Thorsteinsson, *Roman Christianity & Roman Stoicism: A comparative Study of Ancient Morality*, Oxford University Press, New York, 2011

⁸⁰³ «In the case of human beings, rationality is the property which comes on top of and transforms the characteristics of animals and which defines the place of human beings on the *scala naturae*. Rationality is thus the single characteristic which defines the nature and thus the excellence of human beings.» in Jedan Christoph, *Stoic Virtues: Chrysippus and the Religious Character of the Stoic Ethics*, Continuum Studies in ancient Philosophy, London, 2009, p.63.

⁸⁰⁴ Vide Abraham J.Malherbe, «“Seneca” on Paul as Letter Writer», in *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, ed.B.A.Pearson, Philadelphia, PA:Fortress, 1991, p.414.421; Richard J.Gibson, “Paul and the Evangelization of the Stoics” in *The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul’s Mission* (ed.P.Bolt and M.Thompson; Downers Grove, Intervarsity Press, 2000; Marcia L.Colish, “Stoicism and the New Testament: An Essay in Historiography”, ANRW 26.1, p.334-379.

⁸⁰⁵ Vide *Naturales Quaestiones*, II; 45.

⁸⁰⁶ Vide *Naturales Quaestiones*, Pref.

quanto as esperanças que por eles acalenta. O homem tem na sua condição mais intrínseca a finitude que o circunscreve a um espaço e tempo – seja ele mais ou menos dilatado – entre vida e morte. Se Deus é intemporal e nele nada há além da alma e a razão, em nós é tudo consumível⁸⁰⁷.

Luigi Todesco, convicto na projecção do Cristianismo sob o Estoicismo, afirma: “Il Cristianesimo era compiutamente formato quando venne a contatto com gli insegnamenti latino-stoici. Si può invece asserire che fu lo stoicismo ad attingere dal Cristianesimo parte almeno dei suoi dettami. Senza nominare De Maistre, secondo il quale Seneca deve al Vangelo le sue pagine più belle⁸⁰⁸”. Ainda a propósito da supremacia do Cristianismo sob o Estoicismo Colish afirma: «Christianity offers a teaching and a way of life more profound and inspiring than any philosophy that might be constructed on the basis of reason alone. Both the content of Christian ethics and its source in divine revelation guarantee its superiority over Stoic ethics⁸⁰⁹». Muitos teólogos e estudiosos aportados nesta tese argumentaram, inclusivamente, a proximidade de Epicteto à moral cristã: «the philosopher had derived his social ethics from the Bible. Faced with the evidence of Epictetus’ magnanimity and moral sensitivity, they reasoned, he must have absorbed those values from the New Testament; otherwise, his ethics would have been cold and formal. Underlying this contention is the assumption, used here as a canon of proof, that Christianity by nature possesses a deeper reservoir of human warmth and social consciousness than paganism, and that a pagan who manifests these traits in the Christian era must be an anima naturaliter christian or even a Christian in spite of himself⁸¹⁰».

A tese da conversão de Séneca ao Cristianismo, eventualmente incentivado por Paulo, também teve os seus proponentes⁸¹¹. Contudo, nenhum estudioso hoje pode preconizar que Séneca, Epicteto ou mesmo qualquer outro estóico estivesse dependente das ideias e das escrituras cristãs⁸¹². Assume-se, inclusivamente, que Marco Aurélio, o último grande estóico, tenha contactado com cristãos e lido os Livros do Novo Testamento, justificando-se assim influências hauridas destes conhecimentos, teoria que levanta algumas incongruências e

⁸⁰⁷Sen., Epist.92.

⁸⁰⁸Luigi Todesco, *Storia della Chiesa*, I, Marietti, 1952, p.136.

⁸⁰⁹L.Colish, *Stoicism and the New Testament: an Essay in Historiography*, ANRW 26.1, p 361.

⁸¹⁰Op.Cit., p. 364.

⁸¹¹O proponente mais zeloso desta teoria foi o francês Amédée Fleury, cuja tese foi bem acolhida por Ferdinand Christian Baur, a figura emblemática da escola de Tübingen, na área dos estudos do Novo Testamento.

⁸¹²Muitos destes pressupostos conheceram fulgor no século XIX, no âmbito das tendências anti-estóicas latentes nas discussões sobre o Estoicismo no campo do Novo Testamento.

precariedades se quisermos dissecar outras variáveis⁸¹³. São, no entanto, reconhecidas várias investidas por parte dos arautos da literatura missionária em apresentar a mensagem de Cristo ao mundo pagão mas historicamente é ousado tentar reconhecer na crítica interna e nos escritos de Marco Aurélio este pano de fundo doutrinário. Aduz-se a este facto os testemunhos de Justino em relação às perseguições contra cristão pelo Imperador filósofo: «neminem esse qui nos in Iesum per totum orbem terrarum credentes exterreat et in servitute redigat, in promptu est. Dum enim gladio percutimur, dum crucifigimur, dum feris tradimur et vinculis et igni et omnibus aliis tormentis, a confessione, ut manifestum est, non discedimus»⁸¹⁴.

É igualmente desafiante demonstrar a influência do Cristianismo sobre Séneca, sob o argumento da contemporaneidade de Jesus Cristo e São Paulo. O estóico cordovês teve ao seu alcance os livros de Novo Testamento e durante os séculos VII e VIII difunde-se a correspondência de Séneca e S. Paulo, uma colecção de quatorze cartas – oito de Séneca a Paulo e seis de Paulo a Séneca. Retiram-se as seguintes ilacções desta amizade: i) Séneca foi defensor de S. Paulo no processo movido contra o Apóstolo, ii) durante o processo Paulo e Séneca tiveram muitos, prolongados e amigos contactos, iii) Séneca ofereceu a Paulo um exemplar de suas *Églobas Morais* e Paulo retribui a Séneca alguns de seus escritos⁸¹⁵. Contudo as dúvidas mantêm-se quanto à possibilidade de serem cartas apócrifas e redigidas na alta Idade Média, com um estilo e conteúdo pouco idiossincráticos dos dois autores.

O cotejo filológico dos textos é incipiente para poder afirmar as influências de uma doutrina na outra, mas todas as teses e especulações tecidas em torno da questão, levantam acima de tudo a suspeita de uma proximidade incontestável. Contudo, *topoi* como Deus, Fortuna, Natureza, é uma e a mesma coisa para Séneca enquanto que para o Cristianismo abre-se um espaço entre Deus e o Mundo. Segundo a filosofia natural do imanentismo estóico, Deus é tudo o que é tangível e visível, todos os seres são integrantes de um Deus uno e inteiro. O Cristianismo é o sobrenatural, é o mistério, é a fé no transcendental, é religião porque Cristo propõe o mistério, que reside na humanização de Deus – *et verbum caro factum est* (JO., 1, 14) e na divinização do homem, no sentido da sua elevação. Deus assume assim as funções de arquitecto do mundo, regulador da natureza.

⁸¹³ There is an urgent need for a (re)presentation of the Stoic material, and, at the same time, a more balanced approach to the question of the relationship between Christianity and Stoicism, including the question of similarities and differences in terms of ethics or morality. Runar M. Roman Thorsteinsson, *Christianity & Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 5.

⁸¹⁴ Dial. cum Tryph., 110 (EP 144).

⁸¹⁵ Vide Bernardo Corrêa D'Almeida, «A civilização do amor Segundo Séneca e João Evangelista», in Brotéria: Cristianismo e Cultura, vol. 174, Maio/Junho, 5/6, Revista Publicada pelos Jesuítas portugueses, 2012.

Para os estóicos a natureza articula-se intrinsecamente com a Liberdade e passa pela escolha na aceitação interior do inelutável, do que lhe é (pre)destinado, e assim, desta convicção na inevitabilidade torna-se inatingível contra qualquer espécie de adversidade. *Sapiens* é, pois, aquele que se transforma, que se aprimora, que se supera e daí aufere as suas próprias satisfações (de const.Sap., 19, 2.). O Cristianismo adensa esta liberdade com o livre arbítrio, fortifica-a com a capacidade própria das suas acções, e na necessidade de se opor à natureza. Ouçamos Justino a respeito:

«Os homens não agem e não sofrem o que sobre eles vem arrastando a fatalidade, mas pelo seu livre arbítrio agem bem ou pecam; pela acção dos demónios maus são vexados e prejudicados homens excelentes como Sócrates e outros; pelo contrário Sardanápalo, Epicuro e outros semelhantes parecem felizes na abundância e no esplendor de todas as coisas. E como os estóicos não entenderam bem estas coisas, afirmaram que todas as coisas acontecem por necessidade da fatalidade. Mas como Deus, no princípio, criou livre a linhagem dos anjos e dos homens, com razão os que pecam sofrerão por seus pecados os suplícios do fogo eterno. E a natureza de toda a criatura reclama ser capaz de virtude e de vício; com efeito, não faria coisa alguma digna de louvor se não pudesse inclinar-se para uma ou outra parte. E assim também o declaram quantos em cada região ditaram leis oportunas observando as regras da recta razão, ou filosofaram sobre matérias morais, pois mandam fazer umas coisas e evitar outras. Os estóicos provam constantemente estas mesmas coisas quando debatem os costumes, pelo que facilmente se vê que ao tratar dos princípios e das coisas incorporeas não andam no caminho certo. Se dizem que as acções dos homens são obras da fatalidade ou se dizem que Deus não é distinto das coisas, e que estas coisas dão voltas e mudam sempre e sempre se resolvem nos mesmos elementos, com tais princípios não podiam ter noção de coisa alguma que não esteja sujeita à corrupção, e pelo que parece, o próprio Deus, tanto visto sob um determinado ângulo ou no seu conjunto era enquadrado nesta constituição (corruptível), em resumo, miséria e maldade. Logicamente deveriam dizer que não há vício nem virtude, o que é contrário a toda sã razão, noção e inteligência.⁸¹⁶»

O sentido doutrinário do Estoicismo e do Cristianismo não são coincidentes mas podem ser complementares, pois se o primeiro culmina na razão e na realização da natureza, persistindo no âmbito natural na aquisição das virtudes matriciais da *prudentia*, *temperantia*, *iustitia*, *fortitudo* – autodomínio e aceitação da inexorabilidade do fim - o segundo coloca-se num plano superior do mistério da revelação, da sobrenatureza, uma ordem transcendente que diviniza o homem no sentido da sua elevação e superação. A moral estóica sustenta-se na concepção do universo que é perfeitamente ordenado, no qual o homem é parte integrante da natureza regida pelo *logos* – Providência, e deve, por isso voluntariamente, querer ser o que a realidade lhe dita: parcela de um todo ordenado para um fim, que é a vida. Viver bem é viver racionalmente, isto é, conforme a razão ou em conformidade consigo mesmo. As coisas e acções podem ser boas, más ou indiferentes. O sumo bem é a virtude e o maior mal é o vício. O demais é indiferente: vida e morte; prazer e dor; riqueza e pobreza; saúde e doença; glória e desprezo. Viver virtuosamente ou viver conforme a razão ou viver conforme a natureza é uma

⁸¹⁶ Apud op. Cit.

e a mesma coisa pois é agir em conformidade com a realidade objectiva. Agir bem é saber optar com rectidão nas escolhas que são conformes à natureza, o que revela sabedoria, prudência e conduz à felicidade, finalidade última da filosofia. Mas virtude, sabedoria e felicidade não resultam do mero conhecimento teórico do que é o Bem, mas do esforço eficaz de os ordenar, em harmonia universal.

Moreau faz a apologia de um sistema neoestoico ou estoicismo cristão, «qui essaie non seulement de connaître le système dans ses formes classiques, mais de le rendre vivant parce qu'il correspond aux besoins et aux aspirations de l'époque. Ce neostoicisme tend aussi à constituer un stoicisme chrétien [...] il faut une philosophie à la religion chrétienne et elle doit être trouvée dans un renouvellement de la philosophie antique. Il s'agit bien, évidemment d'un combat sur deux fronts: d'un côté ce mouvement poursuit l'offensive menée depuis longtemps par l'humanisme contre la tradition scolastique et son usage d'Aristote; de l'autre il met un terme à la volonté érasmiennne de refuser toutes les philosophies antiques au profit d'une philosophia Christi d'inspiration purement évangélique⁸¹⁷». O período triunfante da Contra-Reforma rejeitava a voz erasmiana e o estocismo cristão surge, por isso, como uma construção de um outro humanismo cristão, fundamentado sob os textos bíblicos. Esta síntese conceptual vai inspirar muitos autores e colocar em circulação muitos dos *fundamenta* da idade clássica, com todas as suas variações possíveis ao serviço de fim comum: a *humanitas*, próxima da *philanthropia*⁸¹⁸.

Os estudos mais recentes sobre a relação entre a ética estóica e cristã têm-se focado, prioritariamente, nas fases mais iniciais da filosofia estóica. De entre o principal manancial, que tem sido alvo de investigações, conta-se: o Livro VII das Vidas dos Filósofos de Diógenes Laércio⁸¹⁹, na esteira do legado de Zenão e Crisipo; a colectânea de Estobeu difundida no século XV⁸²⁰ reverbera os fundamentos estóicos; o Livro II de Cícero (*De Finibus*). Todo este legado é um valioso contributo para o conhecimento da ética estóica e para o estoicismo em geral⁸²¹. A educação moral aguça a consciência do homem no sentido da

⁸¹⁷Pierre-François Moreau (dir), *Le Stoïcisme au XVI et au XVII siècle, le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, Albin Michel, 1999, Paris.

⁸¹⁸ Vide A.R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, Ithaca, Cornell University Press, New York, 1968, p.7.

⁸¹⁹ Diógenes Laércio, *Lives of eminent philosophers*, Loeb classical library, Harvard University Press, London 1979-80

⁸²⁰ Joannes Stobaeus, *Sententiae ex thesauris graecorum delectae*, Ioannes Oporinus-Christophorus Froshoverus, Basiliae, 1549

⁸²¹ Vide a propósito A.A. Long, «Arius Didymus and the Exposition of Stoic Ethics», in *Stoic Studies*, University of California Press, Berkeley, 107-33; Tad Brennan, *The Stoic Life: Emotions, Duties and Fate*, Clarendon Press, Oxford, 2005.

sociabilidade com os outros, é a formação ética, na incorporação do conceito de *oikeiosis*⁸²², que instiga o homem na sua conduta em sociedade. Sandbach define da seguinte forma: «*Oikeiosis* is then the process of making a thing belong and this is achieved by the recognition that the thing is *oikeion*, that is does belong to you that it is yours⁸²³». Runar M. Thorsteinsson acresce: «It holds that human beings are naturally ‘programmed’ to show affection for other people as well as themselves. It lies in their very nature to be friendly and philanthropic and to live in organized societies. Philosophical training on the other hand is essential. It is moral instruction, including learning of *oikeiosis*, that calls each individual to an awareness of his or her own identity and nature as a rational human being and thus to proper conduct⁸²⁴».

O conceito estóico relaciona-se intimamente com a preocupação de harmonizar a natureza ou virtude na sua realização social, com a integração idiossincrática do indivíduo na colectividade universal, sob o ponto de vista da ética⁸²⁵. A doutrina estóica tem, assim, na sua substância um teor teológico e cosmológico e é dotada igualmente de um universalismo: «It is importante as well to pay heed to the fact that, somewhat unexpectedly perhaps, the basis of Stoic ethics is not to be found in human psychology but in cosmology or theology, which are basically the same thing in Stoicism⁸²⁶». A chave para a perenidade desta doutrina bem como para sua pervivência, pela pena de muitos outros autores prende-se com esse universalismo. Os ideais éticos e o programa da virtude são dirigidos aos homens em toda a sua extensão – *universis singulisque* (Seneca, Cleme. 2.3)⁸²⁷ e a nossa *Colectanea Moralis Philosophiae* converte-se, nesse sentido, num frutuoso lugar comum, de acesso e convívio na formação do *ethos*.

⁸²² O conceito nem sempre consensos em torno da sua tradução, pois a sua semântica lexical levanta várias interpretações filosóficas. Para uns toma-se como ‘appropriation’ (Long and Sedley, *Hellenistic Philosophers*, p 346-54); ‘orientation’ para outros (Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford, 1985, p 184-185).

⁸²³ Vide F.H SandBach, *The Stoics*, Hackett, Indianapolis, 1989, p. 32.

⁸²⁴ In Runar M. Roman Thorsteisson, *Christianity & Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality*, Oxford University Press, Oxford 2011, p.31.

⁸²⁵ Vide a este propósito alguns estudos: Nicholas P. White “The Basis of Stoic Ethics”, HSCP 83, 1979: 143-78; Michael J. White, “Stoic Natural Philosophy – Physics and Cosmology) in *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p 124-52; Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford, 1985, pp 184-5; TroelsEngberg-Pedersen, « Discovering the Good: *Oikeiosis* and *Kathekonta* in Stoic Ethics» in *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press, 1986, p 145-83; _ The Stoic theory of *oikeiosis*: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy, *Studies in Hellenistic Civilization 2*, Aarhus University Press, Aarhus, 1990; Striker, Gisela, *The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics*, OSAP 1, 1983, p 145-67; Gretchen Reydam-Schils, *Human Bonding and Oikeiosis in Roman Stoicism*, OSAP 22, 2002, p.221-51.

⁸²⁶ Runar M. Roman Thorsteisson, *Christianity & Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality*, Oxford University Press, Oxford 2011, p.17.

⁸²⁷ «Stoic theory is decidedly universalistic in its scope and makes no ethical differentiation between particular groups of people», in Thorsteisson (2011), p. 192.

III PARTE

GENVS SENTENTIARVM DA COLLECTANEA MORALIS PHILOSOPHIAE:
UMA RETÓRICA PEDAGÓGICA E (PER)FORMATIVA DO *ETHOS*

A metáfora e a alegoria na interface da Retórica e da Filosofia: o potencial heurístico e efrástico dos tropos para a génese e criação literárias

O que é a verdade da linguagem senão «um exército móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos – ou seja, uma súpula de relações humanas que foram relevadas, transpostas e embelezadas poética e retoricamente e que, após longo so, parecem firmes, canónicas e obrigatórias para um povo: as verdades são ilusões que esquecemos serem ilusões⁸²⁸».

Até ao século XIX, aquilo a que chamamos de Literatura terá sido entendido como um ramo da Retórica, vista como ciência do discurso e da escrita. Apesar das múltiplas definições diacrónicas em torno da disciplina retórica, há quatro elementos que lhe são inalienáveis: o estatuto metodológico, o propósito, o objecto e o conteúdo ético. Sabido é já que a Retórica se estrutura segundo dois eixos complementares: a representação vertical - que congrega as operações da *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria*, *actio*, *intellectio* – e a representação horizontal relativa às partes do discurso como o *exordium*, *narratio*, *argumentatio*, *peroratio*. A operação da *dispositio* estrutura e organiza os elementos conceptuais do texto, já a operação da *elocutio* reveste a expressão da sua dimensão estética e formal. Estas duas operações articulam a estrutura profunda (conceitos) e a estrutura de superfície (palavras) da linguagem, que os humanistas conciliaram na promissora relação da *res et uerba*⁸²⁹.

Nos capítulos anteriores temos vindo a desenvolver a análise no domínio da *res*: o reconhecimento dos conteúdos ideológicos da obra granadina, o estudo dos seus constructos filosófico-morais e é agora tempo de incidir na microestrutura, ou se quisermos no domínio do revestimento formal do *genus sententiarum* da *Collectanea Moralis Philosophiae*.

Um texto retórico, para satisfazer as qualidades elocutórias e estéticas, deve apresentar determinadas virtudes de estilo, tais como a pureza linguística – *latinitas e puritas*⁸³⁰– a clareza de expressão – *perspicuitas*⁸³¹ – a ornamentação – *ornatus e urbanitas*⁸³²– e a

⁸²⁸Tradução a partir de Friedrich Nietzsche, «On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense» in *The Portable Nietzsche*, ed. Walter Kaufmann, New York, Viking Press, 1976, pp 46-7

⁸²⁹ As *res* são previamente pesquisadas, encontradas, reunidas, para depois com elas se dar estrutura e forma ao discurso. Elas constituem a matéria ou assunto do texto retórico, descobertas ou inventadas, primeiro, submetidas depois às distintas operações de elaboração discursivas. Surgem com a *inuentio* e estruturam-se na *dispositio*. Os *uerba*, por seu turno, surgem mais directamente ligados à *elocutio*, embora também já se pressuponham na *dispositio*. In Manuel Alexandre Junior, *Hermenêutica Retórica – da retórica antiga à nova Hermenêutica do texto literário*, Alcalá, Lisboa, 2004, p.28-29.

⁸³⁰Vide *Rhetorica ad Herennium* 4.17; Quintiliano, *Institutio Oratoria* 5.14.33; Aristóteles, *Rhetorica* 3.5, 1407^a, 20; Diógenes Laércio 7.1.40.

⁸³¹ Aristóteles, *Rhetorica* 3.2,1404b,1; Quintiliano, *Institutio Oratoria* 8.2.22.

⁸³² Quintiliano *Institutio Oratoria* 4.2.119; 8.3.1-2,5; 8.6.67; *Rhetorica ad Herennium* 4.18; Cícero, *De oratore* 1.213; 3.96.

adequação semântica e pragmática⁸³³. A teorização retórica e literária na antiguidade clássica distinguiu três estilos ordenados da seguinte forma: estilo alto, médio e baixo ou antes elevado, médio e simples. Nesta tripartição, que constitui os *genera elocutionis*, Cícero classifica como *genus vehmens*, *genus modicum* e *genus subtile*, já Quintiliano define terminologicamente como *genus grande*, *genus medium* e *genus subtile*. Os seus fins relacionam-se umbilicalmente com as funções de *mouere*, *delectare* e *docere*.

A *ornatus* é uma virtude decisiva na constituição da microestrutura do discurso retórico e segundo observa Lausberg, das mais cobiçadas⁸³⁴. Torna-se, assim, relevante analisarmos de que forma a linguagem figurada e trópica se permeia pela *Collectanea Moralis Philosophiae* e reconhecer as virtualidades estilísticas dos mecanismos internos da *sententia*. Em abono da verdade, o estudo das figuras nem sempre reuniu consensos e apresenta ao longo dos tempos classificações variáveis, passível de ser explicado pela complexidade e fertilidade de determinadas figuras ao se articularem tanto ao nível superficial da linguagem – figuras de dicção – como ao nível mais profundo e conceptual – figuras de pensamento. A construção conceptual, abstracta e convencional das figuras funda-se na ideia de que há duas linguagens: uma própria e outra figurada. A linguagem própria, segundo R.Barthes, é o sentido que antecede imediatamente a construção figurada, assumindo-se esta última como uma segunda linguagem distanciada da corrente⁸³⁵.

Fontanier apresentou a classificação das figuras numa taxonomia, que muito contribuiu para o estudo e desenvolvimento da área: 1) tropos, 2) figuras de palavras propriamente ditas, 3) figuras de pensamento. Por tropos são tidas a metáfora – por comparação ou semelhança-, a metonímia e a sinédoque – por ligação ou associação - e a ironia – por contraste -, todas dotadas de índole semântica e classificadas como figuras de significação. Fontanier define num primeiro grupo as figuras de expressão como a personificação e a alegoria – por imagem ou ficção – a hipérbole, alusão e lítote - por reflexão. Num segundo grupo, dito de figuras de palavras encontramos especificações: i) figuras de dicção – síncope, metátese, aférese, epêntese, paronomásia, anagrama; ii) figuras de construção – paralelismo, quiasmo, aposição, pleonasma, elipse, assíndeto; figuras de elocução – o epíteto, a sinonímia, a gradação, aliteração, anáfora, o poliptoto; iii) figuras de

⁸³³A respeito da harmonização das partes no todo: Platão, *Gorgias* 503e; 504e; Aristóteles, *Rhetorica* 3.7.; Cícero, *De Oratore* 3.210; Orator 70-71; Quintiliano, *Institutio Oratoria* 11.3.61.

⁸³⁴Heinrich Lausberg, *Elementos de Retórica Literária*, trad.R.R.Rosado Fernandes, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1966.

⁸³⁵ Vide R.Barthes “From Work to Text” in *Textual Strategies.Perspective in post-Structuralist Criticism*, London: Methuen, 1980; _The Semiotic Challenge, translated by Richard Howard, New York: Hill and Wang, 1988.

estilo – enumeração, perífrase, antítese. Num terceiro grupo, reservado às figuras de pensamento, integram-se as figuras que independentemente da expressão radicam no pensamento em si.

O estudo da funcionalidade das figuras tem suscitado o interesse de muitos estudiosos – Volkmann (1885)⁸³⁶, Lausberg (1963)⁸³⁷, Martin (1974)⁸³⁸, Zurijewsky⁸³⁹ ou Spencer⁸⁴⁰, com ênfase especial sob o efeito estético da linguagem. Perelman chama a atenção para uma função igualmente importante: a argumentativa, enquanto técnica de um discurso persuasivo⁸⁴¹. O estudioso reforça, ainda, o facto da persuasão estar imbricada na tríade aristotélica - *logos*, *pathos* e *ethos* - e dependente do contexto sócio-cultural, em que se constrói e no qual é apreendido o texto. Este é o denominador comum de toda a dinâmica discursiva e é nesta senda que se estabelece o compromisso de recepção da *Collectanea* Granadina. Através desta moldura, iremos confirmar a perenidade e actualidade da obra, concertada não só pelo conteúdo filosófico-moral mas também pela riqueza da *latinitas* do *genus sententiarum*.

Nesse sentido, lancemos um olhar mais aguçado sobre dois tropos em particular: a metáfora e a alegoria não só por se colocarem na interface da Retórica e da Filosofia mas também porque apresentam virtualidades efrásticas e heurísticas, um potencial necessário à pedagogia, à génese e criação literárias. José Sevilla Fernández afirma que “La metaforicidad es un ámbito ligado a las más primordiales realidades humanas: a partir de la metáfora se constituyen para nosotros el mundo, lenguaje y pensamiento. El pensar metafórico es el modo esencial humano de hacer (*actio*), decir (*oratio*) y conocer (*logos*); el modo desde el que originariamente se abren al mundo, desde la intimidad de una imagen, el hecho, la palabra y la idea”⁸⁴². Desta forma, a metáfora é colocada no centro das três dimensões- *actio*, *oratio* e o *logos*- o que nos desperta a sensibilidade para as (poli)valências deste tropo nas mais variadas áreas epistémicas. A metáfora enquanto tropo discursivo tem suscitado o interesse e o estudo de vários especialistas, sendo um lugar comum a todos eles, não só pela fertilidade de leituras e abordagens que oferece⁸⁴³, enquanto objecto linguístico, mas também enquanto instrumento

⁸³⁶ Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer in Systematischen Übersicht*, Stuttgart, 1885.

⁸³⁷ H.Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, München, 1963, 1984.

⁸³⁸ Martin, *Antike Rhetorik: Technik und Methodik*, München, 1974.

⁸³⁹ Josef Zurijewsky, *Der Stil der paulinischen “Narrenrede”*, BBB 52, Koeln-Bonn, 1978.

⁸⁴⁰ Aida B.Spencer, *Paul’s Literary Style*, Mississipi, 1984.

⁸⁴¹ Chaïm Perelman and L.Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1971, p.168. Original: *La Nouvelle Rhétorique: Traité de l’argumentation*, Paris, PUF, 1958.

⁸⁴² In José Sevilla Fernández (ed), *Metáfora y discurso filosófico*, editorial Tecnos, Madrid, 2000, p.11

⁸⁴³Pela sua prolixidade e polivalência, a metáfora tem suscitado o interesse de muitos intelectuais e estudiosos, que sobre ela se debruçam apaixonadamente, nas suas mais variadas dimensões: religião, pedagogia, metafísica

mediador para muitas outras áreas. Permeabiliza-se assim pela pragmática, semiótica, retórica, poética, filosofia da linguagem, literatura e análise do discurso. Contudo, não passará, agora, pelas nossas aspirações definir a solução para os problemas da metáfora, nem tão pouco questionar uma taxonomia classificativa⁸⁴⁴, ou definir exaustivamente o tropo. Iremos apenas recolher alguns traços da sua actividade cognoscitiva, estruturadora e estruturante da linguagem retórica e configuradora do pensamento filosófico. Consequentemente, interessa-nos perceber de que forma as sentenças construídas com estes tropos estabelecem a interface entre a retórica e a filosofia e veiculam mais proficientemente a mensagem da *Collectanea Moralis Philosophiae*.

Na verdade, aquela que pode constituir à partida uma limitação metodológica (o facto de ser um lugar comum a tantas áreas) pode ser também ela a base para a nossa reflexão inicial falando dessa dimensão polimórfica do tropo, dessa labilidade entre a dimensão epistémica e a dimensão figurativa do *logos*. José Herculano de Carvalho afirma que o desafio que se impõe quando nos debruçamos na análise de um tropo é o facto da linguagem e da

mitologia, semântico-pragmática, filosofia, cognitivismo, análise do discurso, invenção e criação poética, estilística. Podemos enumerar vários trabalhos em alguns destes âmbitos: John R. Searle, *Sens et expression*, Les éditions de Minuit, Paris, 1982; Mark Turner «Poetry: Metaphor and the Conceptual Context of Invention», in *Poetics Today*, volume 11, number 3, Tel Aviv, Published by Duke University Press, 1990, pp 463-482; Merrie Bergmann, «Metaphor and formal semantic theory», in *Poetics 8* (1979), North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1979, pp 213-230; Van Dijk, *Studies in the pragmatics of discourse*, The Hague, Mouton Publ., 1981; George Lakoff; Mark Turner, *More than cool reason: a field guide to poetic metaphor*, The University Chicago Press, Chicago, 1995; Stephen C. Levinson, *Pragmatics*, in Cambridge Textbooks Linguistics Series, Cambridge University Press, Reimp, cap. III 1997; Anne Gangloff, «Mythes, fables et rhétorique à l'époque impériale», in *Rhetorica – a journal of the History of Rhetorica*, volume 20, number 1, University of California Press for International Society for the History of Rhetoric, 2002; José Antonio Mayoral, *Figuras Retóricas – teoría de la Literatura Y Literatura comparada*, Editorial Sintesis, Madrid 1994; Yeshayahu Shen, «Metaphors and conceptual structure», in *Poetics 25*, North-Holland Amsterdam, 1997, pp 1-16; Nanine Charbonnel; Georges Kleiber, *La métaphore entre philosophie et rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999; Jean-Jacques Thomas, «Metaphor: the image and the formula», in *Poetics*, vol 8, The Porter Institute for Poetics and semiotics Tel Aviv University, Israel, 1987, pp 479-501; Zdravko Radman, *Metaphors: figures of the Mind*, Kluwer Academic Publishers, London, 1997; A. Ortony «Metaphor and thought» in *Metaphor and thought*, Cambridge 1993, p 1-19; Lakoff and Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago, 1980; Sara Newman, «Recognizing a Rhetorical Theory of Figures what Aristotles tells us about the relationship between the figures of speech», in *Advances in the History of Rhetoric 4* (2000), pp 13-25; Alfonso Martín Jiménez, *Retórica Y Literatura en el siglo XVI- El Brocense*, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, 1997, p 81; Dumarsais-Fontanier, *Les tropes*, publiées avec une introduction de M. Gérard Genette, Tome I, II, Slatkine Reprints, Genève, 1967; Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975; J. Derrida «La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophe)», in *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, pp 247-324; P. Ricoeur *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975.

⁸⁴⁴«For research purposes, the study of metaphor can be divided into four main aspects: 1) adequate taxonomy: the identification of the different types of metaphors; 2) the process involved in metaphorical invention: this combines Quintilian's "mechanics" of metaphor and Aristotle's "mechanism" of metaphor; 3) the institution of metaphor: how a metaphor takes place between presuppositions and reader/hearer response; 4) the function of metaphor "does metaphor belong to argumentation or stylistics". They can be isolated and each one can be the sole focus of a study on metaphor» Vide Jean-Jacques Thomas, «Metaphor: the image and the formula», in *Poetics*, vol 8, The Porter Institute for Poetics and semiotics Tel Aviv University, Israel, 1987, p 480.

metalinguagem se sobreponem e da linguagem ser, simultaneamente, instrumento e objecto⁸⁴⁵. Hector Zagal utiliza uma metáfora para explicar o próprio tropo e afirma que quando fechamos a entrada principal às metáforas, estas entram na casa da filosofia pela porta de serviço, pelo sótão ou qualquer outra entrada alternativa⁸⁴⁶. Poderá isto dizer que só há metáforas? Significa, então, que a metalinguagem e a linguagem se imbricam e se confundem continuamente? Haverá enunciados que privilegiem o uso deste tipo de recursos filológicos?

Em boa verdade, a metáfora está latente e prestante em toda a linguagem e se radicalizarmos a observação podemos até ilustrá-lo no seguinte exemplo: “chegamos à conclusão”: verbo chegar que do valor de deslocação espacial se transferiu para a de deslocação intelectual ou até mesmo ‘conclusão’ proveniente do verbo latino *conclusio* < *concludere* que significa uma acção de fechar. Este exemplo simples e quotidiano comprova que existe na linguagem um espectro de metaforização, desde as manifestações mais vivas até às mais cristalizadas, latentes e residuais, que através de um uso *traslato* diluem o seu valor metafórico – como braço da cadeira, folha de papel. O facto destes enunciados se (re)produzirem sempre nos mesmos contextos não os reveste de determinadas valências retóricas, não contribuindo para o acto criador e cognoscitivo da linguagem, que é marginal ao nosso foco, neste momento. Façamos uma breve caracterização da metáfora, enquanto tropo retórico percorrido desde os constructos teóricos da antiguidade clássica aos modernos. É incontornável partirmos da concepção de metáfora aristotélica⁸⁴⁷, que se refere ao processo de «metapherein», com o significado semântico de «transportar» e «aproximar» coisas distantes entre si através de símiles e de traços comuns, sem que por isso seja demasiado explícito ou transparente⁸⁴⁸ nem demasiado opaca essa associação. Quanto mais desafiante for o processo de descoberta do símile, maior é a originalidade e vigor da metáfora na sua função de «*pro ommaton poiein*»⁸⁴⁹. Aristóteles distingue na Poética quatro tipos de metáforas:

- 1) Transferência de uma expressão própria de um género para uma espécie.

Ex: “o barco descansa” em vez de “o barco está ancorado”

⁸⁴⁵José G. Herculano Carvalho, *Inovação e criação na linguagem. A metáfora*, in separata da Revista da Universidade de Coimbra, vol XX, 1962, pp 5- 18.

⁸⁴⁶Vide o estudo deste filósofo aristotélico *Ensayos de metafísica, ética y poética: los argumentos de Aristóteles*, Atril, Barcelona, 2009. Os ensaios recolhidos na segunda parte da obra desenvolvem a argumentação num domínio muito circunscrito: a ética. A terceira parte é toda dedicada à definição da metáfora em Aristóteles.

⁸⁴⁷A partir de Aristóteles, *Poética*, (trad, pref. Introd. Coment. e apêndice de Eudoro de Sousa, 8ª ed, Imprensa Nacional- Casa da Moeda, Lisboa, 2008, in 21, (1457b7-8); Aristóteles, *Retórica – Obras Completas*, (trad. Manuel Alexandre Junior, 2ª ed Imprensa Nacional Casa da Moeda, vol VIII, tomo I, Lisboa, 2005, in livro III, 1405 e sqq..

⁸⁴⁸ Ibidem 1459a

⁸⁴⁹ Ibidem 1459a

2) Transferência de um termo próprio de uma espécie a um género.

Ex: “Ulisses empreendeu ‘milhas’ de acções famosas”

3) Transferência de um termo específico a outro termo específico:

Ex cortar e extinguir pertencem à espécie de separar.

4) Quando a metáfora nasce daquilo que parece comum a uma proposição, quando os dois termos comungam um mesmo traço semântico

Ex: a velhice é o entardecer da vida.

Tanto para Cícero⁸⁵⁰ como para Aristóteles a metáfora ocupava um lugar central na teorização estilística mas estes autores também não deixavam de chamar a atenção para um manuseio moderado e em justa medida evitando o seu principal vício: a opacidade no entendimento da mensagem. A solução para esta opacidade passa pelo reconhecimento da intenção do autor⁸⁵¹, assente nos princípios da equidade e acomodação. Também Plutarco entendia o texto como um processo interpretativo de acomodação do texto ao propósito do autor e seu contexto (*De Audiendis Poetis*). Plutarco contribuiu com uma mudança terminológica para a hermenêutica retórica quando sugere que os intérpretes não literalistas ao invés de se chamarem *hyponoiai* passem a ser denominados *allegoriai* (*Moralia* 19E-F).

A metáfora deve ser interpretada como um fenómeno abrangente, não apenas integrante da linguagem mas de todo o sistema de pensamento, da categorização do real e da acção humana. Os termos de caracterização proliferam, desde “metáforas novas”, “metáforas velhas”, “metáforas de invenção”, metáforas de uso”, “metáforas cristalizadas”, “metáforas como processo”. Esta última designação resulta da aproximação de dois termos “teor” (metáfora) e “vínculo” (termo comparado) e que se prendem com a distinção da metáfora *in praesentia* e da metáfora *in absentia*⁸⁵². Se no primeiro tipo de metáfora o teor e o vínculo estão presentes no enunciado, no segundo o teor está ausente.

O formalismo russo e, posteriormente, a neocrítica norte-americana deslocam o foco de análise: em vez de se deterem no conceito de “imagem” e de “figura”, propriamente dito, priorizam a técnica e o processo de transferência. O estudo da linguagem poética preconiza

⁸⁵⁰ Cf. *Kathy Eden*, “Hermeneutics and the Ancient Rhetorical Tradition” in *The Rhetoric Canon*, Detroit: Wayne State University Press, 1997, p.139: «Words can carry both a literal (própria) and a non literal (translata) sense. Used metaphorically, they can combine with other words used literally, or they can form part of a continuous metaphorical statement. In the second case – that of continuous metaphor – something other than what is said has to be understood (*De Oratore* 3.41.166). While the Greeks now call this stylistic strategy allegory, Cicero explains, he will retain the name metaphor or *translatio*, preferring to stand by Aristotle on the question of terminology (*Orator* 94).

⁸⁵¹ Quintiliano alarga a noção de *voluptas* aos restantes géneros discursivos e descreve a transformação da metáfora em alegoria aquando a sua extensão de metáforas em cadeia. (*Instituto Oratoria* 9.2.92.)

⁸⁵² Vide Ivor Armstrong Richard, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, Oxford, 1964.

esta autonomia da linguagem literária, com especial ênfase para o papel funcional dos dispositivos literários e uma concepção original de história literária. Em certa medida, a circunscrição da metáfora ao âmbito lexical restringe o seu eixo de acção: do ponto de vista diacrónico mais não era do que a mudança de significado e do ponto de vista sincrónico o interesse pela polissemia. No estudo da linguagem poética subalternizavam-se assim as tradicionais abordagens psicológicas e histórico-culturais. O movimento contemporâneo, emergente nos Estados Unidos, na década de 20, relega igualmente a análise literária a partir dos seus contextos sociais e culturais. O paradigma estruturalista conduziu a metáfora para uma taxonomia semiológica e a hermenêutica para uma pragmática histórica. A teoria da substituição (i) com base na semelhança impele o ouvinte a converter a interpretação da metáfora num jogo de enigma. A metáfora distingue-se das demais figuras por um valor muito próprio: o icónico ao qual a gramática cognitiva recorre para “entificar” as coisas e para as melhor identificar e categorizar – metáforas ontológicas⁸⁵³.

Para Lausberg⁸⁵⁴ a metáfora insere-se nos tropos de salto⁸⁵⁵ que são tirados do *locus a simili* através de um processo comparativo ou de semelhança (*similitudo* § 401): «as metáforas como tropo de palavra, pertencem respectivamente a campos de imagem mais vastos, nos quais os dois domínios do ser se ordenam entre si numa relação de semelhança. Os campos de imagem realizam-se com forma mais expandida no tropo de pensamento da alegoria, numa cadeia de metáforas continuadas (§423)». Lausberg dualiza, assim, o conceito de tropo de pensamento- alegoria- e tropo de palavra – metáfora, anáfora, paralelismo – ambos numa mesma categoria ornamental e subjacentes a um mecanismo de semanticização e transferência de um eixo paradigmático para um eixo sintagmático⁸⁵⁶. Jakobson, ainda que na continuidade destes dos dois eixos, opta por uma concepção bipolar na classificação dos tropos metáfora e metonímia propondo uma aglutinação dos tropos em duas grandes classes, consoante as operações de substituição das unidades léxicas: i) relação de semelhança – metáfora, hipérbole, alegoria, ii) relação de contiguidade – metonímia, sinédoque. Esta concepção opta por distanciar a metáfora da metonímia, divergente da tese de Lausberg que prefere associá-las.

⁸⁵³ Vide Lionel C. Knights; Basil Cattle (ed), *Semantics and Ontology - Metaphor and Symbol*, Butterworths scientific publications, Bristol, 1960; Mário Vilela, «A metáfora na Instauração da Linguagem: teoria e Aplicação» in Revista da Faculdade de Letras Línguas e Literaturas, Porto, XIII, 1996, pp.317-356.

⁸⁵⁴ Heinrich Lausberg, *Elementos de retórica Literária*, (trad. R. Rosado Fernandes), Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª ed., Lisboa, 2004.

⁸⁵⁵ H. Lausberg (2004) § 226- 234

⁸⁵⁶ Vide teorização de Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Les Editions de Minuit, Paris, 1973; Ferdinand Saussure *Curso de Linguística geral*, Dom Quixote, 8ª edição, Lisboa, 1999; Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Hatier, Paris, 1975.

Dumarsais-Fontanier reitera a ideia de metáfora como principal recurso de ornamentação e suplemento discursivo: «C'est par métaphore que les différentes classes ou considérations, auxquelles se réduit tout ce qu'on peut dire d'un sujet, sont appelées lieux communs en rhétorique, et en logique (philosophie) *loci communes* [...] le genre, l'espèce, la cause, les effets sont des lieux communs c'est à dire que ce sont comme autant de cellules où tout le monde peut aller prendre pour ainsi dire, la matière d'un discours et des arguments sur toutes sortes de sujets. Les tropes sont des figures par lesquelles on fait prendre à un mot une signification qui n'est pas précisément la signification propre de ce mot⁸⁵⁷». A metáfora tem a sua origem num processo de apreensão imediata de duas ou mais afinidades numa dinâmica analógica, uma demanda que radica no espírito poético.

Quanto às suas funções Morier⁸⁵⁸ acresce que «la métaphore est considérée comme une comparaison elliptique. Elle opera une confrontation de deux objets ou réalités plus ou moins apparentées, en omettant le signe explicite de la comparaison (...) termes qui dénoncent un travail logique et suivi de la pensée, sont en principe bannis de la présentation métaphorique: ils sont réservés à des figures moins rapides, la comparaison proprement dite (...) tandis qu'on réserve à la métaphore le privilège de l'intuition poétique. La métaphore peut être explicative, didactique, descriptive et pittoresque, esthétique et sensuelle éclairante et profonde⁸⁵⁹».

Complementando todas estas explicações vemos a teoria de Sara Newman que sob uma matriz aristotélica revela o conceito '*Bringing before the eyes*⁸⁶⁰' uma capacidade da metáfora de captar a audiência ativando mecanismos cognitivos e de memória. A linguagem é epistémica, convencional, configuradora e representativa da realidade e a metáfora agiliza-se como um *conceptual underspinning*, que leva à construção de novos significados e nexos de causalidade - processo heurístico.

Em suma, a metáfora assenta num processo de transferência que nasce numa dinâmica de *similitudo* em que dois termos comungam de um mesmo traço semântico, assumido como um tropo que se articula ao nível da palavra e que pela sua extensão ou alargamento induz uma relação conceptual com o tropo de pensamento- a alegoria. Estes tropos têm uma função

⁸⁵⁷ In Dumarsais-Fontanier, *Les tropes*, publiées avec une introduction de M.Gérard Genette, Tome I, Slatkine Reprints, Genève, 1967, p 163.

⁸⁵⁸ Henri Morier, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Presses Universitaires de France, 1961, Paris, pp.690-762.

⁸⁵⁹ Op. cit., p. 693.

⁸⁶⁰ Sara Newman, «Aristotle's Notion of "bringing-before-the-eyes" its contributions to Aristotelian and contemporary Conceptualizations of Metaphor, Style and Audience», in *Rhetorica – a journal of the History of Rhetorica*, volume 20, number 1, University of California Press for International Society for the History of Rhetoric, 2002, pp 1-23.

ornamental e supletiva à linguagem no processo denominativo, revelando um inquestionável potencial ecfrástico e heurístico, características que os converte num lugar comum e de manuseio recorrente pela retórica e filosofia⁸⁶¹, uma «pequena fabulita⁸⁶²».

A partir do *corpus* anteriormente seleccionado e transcrito da *Collectanea Moralis Philosophiae*, sublinhemos alguns exemplos elucidativos de metáforas e alegorias, provenientes de diversos *themata*, sublinhando o carácter mnemónico e pedagógico da obra.

- i) Um deus morando num corpo humano – aqui está a designação justa da alma⁸⁶³.
- ii) O que é o homem? Um vidro danificado ou qualquer recipiente frágil⁸⁶⁴.
- iii) Se imitas os deuses outorga também tu favores aos desgraçados pois o sol também nasce para os criminosos e os mares também estão abertos aos piratas⁸⁶⁵.
- iv) Igual à linhagem das folhas assim é a dos mortais. Certamente as folhas umas leva-as o vento na terra e outras nos bosques florescem, brotando na estação da Primavera. Assim é a linhagem dos homens, um nasce e outro perece.
- v) «Nenhum mal existe que não ofereça a sua compensação! A avareza promete a posse de riquezas, a libertinagem acena com as mais diversas espécies de prazer, a ambição alicia com a púrpura, os aplausos, o acesso ao poder e a tudo a que o poder dá lugar. Os vícios tentam-te oferecendo paga em troca⁸⁶⁶».
- vi) « A velhice é o Inverno da vida⁸⁶⁷»
- vii) Não olhes o quão cheias se levantam as mãos para Deus mas o quão puras⁸⁶⁸.
- viii) Nascer rei em si nada vale, é antes mais importante dar provas de se ser digno de um reino⁸⁶⁹.
- ix) Nós aprovamos algém que se senta à cabeceira de um amigo doente. Mas suponhamos que o faz com mira na herança: torna-se um abutre à espera de um cadáver⁸⁷⁰.
- x) Antístenes dizia que a virtude é uma armadura que não se pode tirar⁸⁷¹.

⁸⁶¹«La filosofía, artífice del desvelamiento del *logos*, llamada a ser medium transparente de comunicación de uns certeza objetiva sobre el mundo y sin embargo contaminada por todos los elementos, embriagada de metáforas», in José M. Sevilha Fernández (ed), *Metáfora y discurso filosófico*, editorial Tecnos, Madrid, 2000, p 9.

⁸⁶² Patella Giuseppe, «Filosofía en forma. Escritura, Estilo Y Metáfora en Filosofía», in José M. Sevilha Fernández (ed), *Metáfora y discurso filosófico*, editorial Tecnos, Madrid, 2000, p189.

⁸⁶³ I tomo, Sen., Epist.31, 10-11

⁸⁶⁴ I tomo, Sen. Consolatio ad Martiam

⁸⁶⁵ I tomo, Sen., De Benef. IV

⁸⁶⁶ I tomo, Sen., Epist. 69, 4

⁸⁶⁷ III tomo, J. Stobaeus

⁸⁶⁸ I tomo, ex Publ. Siro

⁸⁶⁹ III tomo, Panormita, lib. IV

⁸⁷⁰ I tomo, Sen. Epist.95, 43-45.

⁸⁷¹ III tomo, Diógenes Laércio

- xi) Aristóteles dizia que p saber é um ornamento na prosperidade e um refúgio na adversidade⁸⁷².
- xii) «Dá-se conta que a velhice é conotada pelo vulgo como disforme, desdentada, míope, amnésica, inapta⁸⁷³»
- xiii) «Diógenes questionado sobre o que era a velhice respondeu: uma vida vida invernal exposta às tempestades⁸⁷⁴»
- xiv) «Heraclito afirma: podemos e não podemos mergulhar duas vezes no mesmo rio. O nome do rio permanece o mesmo, a água essa já passou adiante⁸⁷⁵».
- xv) Nenhum de nós é pela manha idêntico ao que foi no dia anterior⁸⁷⁶.
- xvi) « Na nossa insensatez julgamos esse fim como um escolho quando na realidade é um porto, a que por vezes somos forçados a aportar, mas que em caso algum devemos recusar; e mesmo que lá aportemos na juventude, será tão insano queixarmo-nos disso da mesma forma que reclamar de ter navegado a grande velocidade. Considera que connosco se passa o mesmo: há homens a quem a vida conduziu rapidamente ao termo a que, mesmo relutantemente, haviam um dia de chegar; para outros, contudo, a vida não passa de uma interminável maceração.⁸⁷⁷»
- xvii) « Numa ânfora o líquido mais puro é o primeiro a extravasar, deixando para o fim as impurezas, mais densas; também na nossa vida os primeiros anos são os melhores. Iremos nós deixar que eles se dissipem em interesse alheio, guardando para nós próprios apenas as borras?⁸⁷⁸»
- xviii) « Se queres acreditar naqueles que reflectem em profundidade, a vida é um suplício para todos. Projectados para este profundo e inquieto mar que vai e vem em sucessivas marés, por vezes elevando-se em súbitas alturas para outras vezes nos mergulhar nos maiores danos, nunca estamos estáveis em nenhum lugar. Estamos pendentes, flutuantes, embatemos uns nos outros e por vezes naufragamos mas estamos sempre temerosos. Neste mar tão exposto e vulnerável a todas as tempestades nada está seguro a não ser a morte⁸⁷⁹».
- xix) Neste mar tão exposto e vulnerável a todas as tempestades nada está seguro a não ser a morte⁸⁸⁰.
- xx) «Aristóteles dizia que se devia viver como num banquete: nem com sede nem ébrio⁸⁸¹»

⁸⁷² III, Diógenes Laércio, Lib V

⁸⁷³ III tomo, Plut. Mor, p.240

⁸⁷⁴ III tomo, J.Stobaeus, p.505

⁸⁷⁵ I tomo. Tertia classis, Sen., Epist.58, 22-27

⁸⁷⁶ I tomo, Sén., Epist.58

⁸⁷⁷ I tomo, tertia classis, Sen., Epist.70, 1-5.

⁸⁷⁸ I tomo, tertia classis, Sen., Epist.108, 26-27

⁸⁷⁹ I tomo, tertia classis, Sen., Consolatio ad Polibium, 9, 6

⁸⁸⁰ I tomo, Sem. Consolatio ad Polibium

⁸⁸¹ III tomo, Stobaeus

- xxi) «Ao perguntar-se a Aristóteles o que era o homem este respondeu: um modelo de debilidade, o espólio do tempo, a diversão da fortuna, a imagem da vulnerabilidade, a balança da inveja e da calamidade. O restante é muco e bilis⁸⁸²»
- xxii) «Assim como não encontrarás um peixe sem espinhas, assim não conhecerás um homem que não tenha algo de doloroso e espinhoso⁸⁸³.

A questão continua sobre a mesa: de que forma se articulam estas valências dos tropos entre dois domínios epistémicos, isto é, de que forma se assumem um lugar comum à retórica e à filosofia? Onde reside a interface de ambas? A tradição retórica foi-se permeabilizando pelos vários campos do saber, dilatou a sua actuação, emancipando-se do seu tratamento mais convencional, de persuasão e de *ornatio*.

Na taxonomia aristotélica, o quarto tipo de metáfora, tem subjacente um processo de transferência, um carácter imaginativo e inventivo dependente da variação individual na aproximação de traços semânticos de elementos distintos. O homem na sua condição transitória e demiurga está em constante mudança e a metafóricidade é a expressão disso mesmo, afirma-se como recurso privilegiado nestas intermitências da coisa para a palavra, da palavra para a ideia, articulando as três dimensões: mundo (homem), linguagem (retórica) e pensamento (filosofia): “el pensar metafórico es el modo esencial humano de hacer, decir, conocer⁸⁸⁴”. A metáfora liga-se umbilicalmente ao discurso filosófico pelo facto de nele se falar sobre ela⁸⁸⁵. Na verdade, também a filosofia vai alargando o seu campo de acção e reclamando para si um estatuto mais lato. Diz-nos Giuseppe Patella que « la cuestión de la forma⁸⁸⁶ de la filosofía reclama entonces la dimensión más amplia de relación entre filosofía e institución, filosofía y didáctica, filosofía y tradición, filosofía y escritura», filosofía e retórica. «La metáfora está en la raíz de nuestro conocimiento, donde la retórica y la filosofía logran su unidad originaria; no podemos por tanto ablar de retórica y de filosofía, sino que toda filosofía originar es retórica y toda verdadera y no extrínseca retórica es filosofía⁸⁸⁷». O pensamento encontra-se condicionado e encerrado na sua forma, na sua manifestação linguística e enunciativa, num *logos* escrito que não pode nunca ser alheio às sensibilidades

⁸⁸² III tomo, Joannes Stobaeus, *Sententiae ex thesauris graecorum delectae*, 1543, p 469.

⁸⁸³ III tomo, Aelianus Lampridius, de varia historia, lib X.

⁸⁸⁴ Fernández, José M. Sevilha (ed), *Metáfora y discurso filosófico*, editorial Tecnos, Madrid, 2000, p 11.

⁸⁸⁵ Recordemos o estudo conclusivo de P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris, 1975. [trad. Esp, *La metáfora viva*, Cristandad, Madrid, 1980], Paul Ricoeur na sua metáfora viva afirma que é certamente o dinamismo da enunciação metafórica que torna possível o trabalho do pensamento especulativo.

⁸⁸⁶ Patella, Giuseppe, «Filosofia en Forma. Escritura, Estilo Y Metáfora en Filosofía», in José M. Sevilha Fernández (ed), *Metáfora y discurso filosófico*, editorial Tecnos, Madrid, 2000, p 172

⁸⁸⁷ apud Patella, Giuseppe, «Filosofia en Forma. Escritura, Estilo Y Metáfora en Filosofía», in José M. Sevilha Fernández (ed), *Metáfora y discurso filosófico*, editorial Tecnos, Madrid, 2000, p 191.

estético-formais, sabendo-se sempre que a reerência humana à realidade é prolixa, diferida e sobretudo metafórica.

Nos fundamentos platónicos antevê-se já uma retórica filosófica, que germinou em torno de uma comunicação na senda da verdade, em que a *episteme* se sobrepõe à *doxa*, numa conexão de filosofia e retórica, de conteúdo e forma, de verdade e beleza, «que sea expresión de la originaria dialecticidad y lingüisticidad del pensamiento, que haga valer su universal función psicagógica, ética, cognoscitiva⁸⁸⁸». O vínculo indissociável entre pensamento e linguagem permitiu aproximar a retórica da filosofia e evidencia a emergência do pensamento metafórico como forma originária do conhecimento humano: «el papel de la metáfora, en cuanto cifra eminente de la retórica, en su calidad de componente constitutiva y esencial del estilo del pensamiento, de la filosofía examinada desde un punto de vista formal y estilístico⁸⁸⁹».

Esta concepção unificadora da arte de falar e da arte de pensar, do fundo e da forma, da *res et uerba*⁸⁹⁰» foi central ao Humanismo e a toda a mundividência renascentista, e por isso, a lógica inventiva da metáfora, sistematizada, (re)definida e reequacionada no hùmus filosófico é formalizada no *genus sententiarum*⁸⁹¹. Sabemos que o *genus sententiarum* na *Collectanea* Granadina se funda nas máximas de vários autores, com recurso a muitas das suas figuras e imagens para a construção deste edifício da moralidade e o mesmo é dizer que a retórica e a hermenêutica se interpenetram e complementam⁸⁹². Importa reforçar que a arte da interpretação que a retórica acalenta abre espaço para uma compreensão da verdade do texto na qual se conciliam o *scriptum* e o *scriptoris voluntas*⁸⁹³.

A doutrina da *imitatio*, não enquanto mera repetição ou reprodução mecânica de algo que se encontra num texto, consubstancia esta intersecção entre a arte de ler textos e a da produção dos argumentos persuasivos. Os textos históricos constituem um caudal de recursos e técnicas que se disponibilizam na produção de intertextual, retórica e criativa. Estes pontos de partida instigam a formulação crítica de juízos e daí advém a dificuldade de dirimir os

⁸⁸⁸Hans Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona, 1999, p.185

⁸⁸⁹Op.cit. p.186.

⁸⁹⁰ «omnis vero sermo, quo quidem voluntas aliqua enuntiantur, habeat necesse est rem et verba in Quintiliano, Institutio oratória, III, 3. 1

⁸⁹¹ « (la métaphore est) la liaison intime de l'art de parler avec l'art de penser, eleva de premier de cês deux arts au rang du second et fit de la grammaire une des parties les plus imprtantes de la Philosophie(...)la grammaireet la philosophie aillent ensemble et que le philosohpe ne se dispense pás plus d'être grammaticien que le grammairien d'être philosophe. In Dumarsais-Fontanier, *Les tropes*, publiées avec une introduction de M.Gérard Genette, Tome I, II, Slatkine Reprints, Genève, 1967, p iv.»

⁸⁹² Hans-Georg Gadamer “on the Scope and fuction of hermeneutical reflection” in *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley:University of California Press, 1976, p.25.

⁸⁹³ A respeito da oposição de *scriptum* e *scriptoris voluntas* nos tratados retóricos vide Heinrich Lausberg (2004) § 201-204

contornos desta *imitatio/variatio*, pela encruzilhada de variáveis: contexto de produção, contexto de recepção, *voluntas* do autor, entre tantas outras conjecturáveis e imponderáveis.

Tentamos no encadeamento destas premissas estabelecer uma analogia e aproximação entre a estética de recepção ou doutrina da *imitatio* e a construção criativa dos tropos, com a salavaguarda de se ministrarem a níveis diferentes⁸⁹⁴. Numa cadeia de causalidade, primeiro o leitor apreende e identifica as estratégias, formas e conteúdos, posteriormente analisa-as e avalia em novas construções textuais. A invenção e interpretação ou compreensão e produção complementam-se entre si⁸⁹⁵, gerando um “metabolismo” retórico e uma conexão orgânica entre texto histórico e uma nova composição⁸⁹⁶. Neste espaço que se tece desde a recepção à inovação ou criação retórica gera-se uma linhagem ou relação geneológica, sustentada por uma mesma dinâmica interpretativa que o gera⁸⁹⁷.

As *sententiae* acolhidas na *Collectanea* resultam, assim de um processo de assimilação do saber da Antiguidade e de um processo amadurecido de memorização, repetição e conseqüente reelaboração e reescrita, com a renovação de modelos, produto da *inventio* e da *ars scribendi* individual. Este é um ponto fundamental para percebermos que nele reside a capacidade criativa e cognoscitiva da concepção do mundo protagonizada por estes intelectuais e filólogos. A um nível mais cognitivo, tem espaço a *ingenium* e a *inventio* visam descobrir novos nexos significativos - dialecticidade- na estruturação do mundo, a um nível de expressão- *elocutio e dispositio* - articula-se com a sintaxe, com escolha e enriquecimento lexical, num aprimoramento estético e literário e pode ser formaliza numa estrutura própria: aforística, num *genus sententiarum*. No diálogo destes dois níveis consolida-se a função psicagógica, ética e heurística da metáfora. O aforismo/*sententia* é então a forma que congrega o simbólico e o poético, através de uma formulação breve, sentenciosa, aguda e audaz, harmonizando um sentido universal, numa pluralidade de formas e significados, factores dos quais depende a eficácia retórico-filosófica. O *pathos* suscitado pelas imagens que articulam o conteúdo discursivo veiculam também a historicidade da língua, isto é, a unidade da *res et verba*.

A necessidade e proeminência da metáfora no filosofar retórico dos humanistas é consensual e facilmente reconhecível, vejamos um exemplo próximo de Frei Luís, Juan Luís

⁸⁹⁴ A *imitatio* opera tanto ao nível da *res et uerba* e a construção figurativa e trópica ao nível dos *uerba*.

⁸⁹⁵ Cf “The Idea of Rhetoric as Interpretive Practice: A Humanist’s Response to Gaonkar.” In *Rhetorical Hermeneutics: Invention and Interpretation in the Age of Science*, Albany: State University of New York Press, 1997, p.98.

⁸⁹⁶ Conceito apresentado por Manuel Alexandre Junior na sua *Hermenêutica Retórica*, p.102

⁸⁹⁷ Rita Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages: Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p.27.

Vives (1492-1540)⁸⁹⁸: Habrá que descubrir entonces en la obra de Vives el sentido cognoscitivo del lenguaje metafórico. Aquí se funda la actualidad de su humanismo y la función de la elocución retórica, es decir, el antídoto contra la abstracción del lenguaje racional y del saber medieval que exigía un metalenguaje para expresar la deducción del logos y su juicio metafísico. La concepción tomista del sermo se funda en el significado lógico sin prestar atención a la circunstancia particular del ser⁸⁹⁹». Vives à imagem de muitos dos seus contemporâneos reivindica essa função da palavra metafórica e apoia-se nos elementos sobre os quais deve ser construído o discurso humano: *sermo, elocutio, natura, ingenium, acumen, similitudo, inventio e translatio*. Vives reinventa a palavra metafórica, liberta-se do pensamento escolástico e afirma a supremacia do *verbum* sobre a *ens*. As críticas de Vives frente à linguagem abstracta prendem-se com a necessidade inevitável de transladar a palavra metafórica a partir do discurso retórico, pois só assim na procura de novos significados somos obrigados a assumir um papel de protagonistas na operação inventiva da linguagem. A parte mais extensa do seu *De causis corruptarum artium* está dedicado à palavra, à linguagem, à gramática, à dialética e à retórica, constituindo mais de dois terços da sua obra. Este humanista trabalhou arduamente para quebrar o autoritarismo obscurantista da pedagogia que vinha da Idade Média e a obra de Vives deve ser lida em parceria com a de Erasmo, que por serem grandes amigos, comungavam das mesmas ideias, integravam a corrente humanista da Ciência Nova, reintrodutora dos valores greco-romanos da educação clássica.

A linguagem retórica sustenta-se nas metáforas como efeito supletivo à falta de significados e sentidos na expressão de uma realidade, por isso, circunscrever uma metáfora a uma mera expressão formal estética é redutor, não se devendo subestimar todas as suas virtualidades de *translatio* filosófica – *Necessitas est quum deest verbum quo res significetur*⁹⁰⁰.

Na *Fabula de homini* (1518) de Vives, na argumentação filosófica, o homem encarna a própria metáfora do seu próprio mundo e a narração do humanista valenciano pertence a uma arte do discurso cujos ingredientes são a fantasia, o argumento, a metáfora e a realidade. O *ingenium* assume-se como pedra basilar no processo e sem deixar o cenário imaginativo do Humanismo Calderón de la Barca (1600-1681) imortalizará um século mais tarde a síntese deste método poético e retórico de filosofar ‘ingeniosamente’: “y pues y ala fantasia há

⁸⁹⁸ Cf. Emilio Hidalgo-Serna, «Necesidad Y preeminencia de la metáfora. El filosofar retórico de Juan Luís Vives», in José M. Sevilha Fernández (ed), *Metáfora y discurso filosófico*, editorial Tecnos, Madrid, 2000, pp. 46-60

⁸⁹⁹ Ibidem, p 47

⁹⁰⁰ In Luis Vives, *De ratione dicendi II*, Bartholomeus Gravius : Rutgerus Rescius, 1533, pp 99-100

entablado el argumento, entable la realidad, la metáfora.”⁹⁰¹. Vives assegura que a eficácia da elocução retórica depende não só da escolha criteriosa e apurada das palavras, na sua forma elegante e incisiva mas também das metáforas que fazem a união com o ritmo e com a plasticidade das imagens, da agudeza dos argumentos, da força dos pensamentos. A capacidade de criar conceitos metafóricos a partir de relações de correspondência constitui a chave da elocução poética, retórica e filosófica.

Concluindo este olhar sobre o tropo relembro o autor que nos deu o mote, retomemos as suas palavras e lancemos uma provocação: “la metáfora produce pensamiento y no al contrario, el verdadero pensamiento es el pensamiento por su naturaleza metafórico, esto es, pensamiento poético, pensamiento total”⁹⁰². Numa altura em que despojam a linguagem do pensamento e da sua sedimentação histórico- epistemológica, num período em que nos coagem, silenciosamente, a abdicar da capacidade criativa, em que nos demitimos de desconstruir e reconstruir as nossas convicções e perspectivas, em que privilegiamos deliberadamente a leitura literal do mundo porque nos fazem crer que o que existe é apenas o que é tangível, fica a interrogação: não poderá ser a leitura metafórica do mundo aquela que nos redimensiona e projecta no caminho de novas soluções, aquela que nos instiga a representar e a conhecer, simbolicamente, o homem na sua condição mais polimórfica e a compreender as suas virtudes, as suas misérias e os seus sonhos? E não poderemos vislumbrar aqui a quintessência na *Collectanea Moralis Philosophiae*, uma das causas que garante a actualidade e perenidade da obra?

⁹⁰¹ P. Calderón de la Barca, *Las ordenes militares, en Obras completas, III*, ed. A. Valbuena Prat, Aguilar, Madrid, 2ª ed., 1991, pp 1019.

⁹⁰² Giuseppe Patella, «Filosofia en Forma. Escritura, Estilo Y Metáfora en Filosofía», in José M. Sevilha Fernández (ed), *Metáfora y discurso filosófico*, editorial Tecnos, Madrid, 2000, p 193

CONCLUSÃO: PEDAGOGIA, RETÓRICA E GÊNESE LITERÁRIAS NA *COLLECTANEA MORALIS PHILOSOPHIAE* E A PERENIDADE DE UM PROGRAMA DE FILOSOFIA

«nihil enim ex omni parte perfectum
in humanis inventionibus esse posse credo»
Prisciano

A mundividência renascentista tem como pano de fundo a *renovatio studiorum* da Antiguidade e a recuperação epistémica de uma memória fundacional. A nossa análise sobre os *fundamenta* da *paideia* humanista não pôde vir desprovida de uma abordagem teórica dos pressupostos que presidem à recepção deste legado. A actividade intelectual e a produção literária de Quinhentos radica num denominador comum: a confiança no Homem, criado à imagem e semelhança de Deus – ou como emanação divina, segundo Frei Luís de Granada – dentro de um ideal cívico de *homo eloquens* e *homo politicus*.

A Retórica, convertida em *mater disciplinarum*, promove a *enkyklios paideia*, um programa enciclopédico, aglutinador de *technai*, que visam a formação integral do Homem. A primeira geração de humanistas italianos promove, então, os *curricula* dos *studia humanitatis*, assentes na *elegantia* e *eloquentia* das formas clássicas, segundo o método filológico da *multiplex imitatio* dos modelos greco-latinos, de que é expoente máximo Lorenzo Valla.

Se as fontes não explicam a obra, tivemos de considerar que os autores do Renascimento possuem uma formação escolar, filológica e retórica que compreende o manuseio e a assimilação da forma e da mensagem dos autores da Antiguidade Clássica, desde os primórdios da época arcaica grega aos finais do Império, no século V da era cristã, e mesmo para além dele.

Ao conceber a sua *Collectanea Moralis Philosophiae*, o Dominicano Frei Luís de Granada tem em conta todo um rico património de autores e pensadores clássicos e humanistas que o precederam e que muitas vezes cita e aproveita na sua recolha das *sententiae*, privilegiando Séneca e Plutarco. Inspiraram a sua mensagem a arte da palavra e a “moral heróica da honra” dos Poemas Homéricos, os poetas arcaicos, os autores da sofística, os dramaturgos e historiadores do século V, os pensadores do século IV (Platão, Aristóteles, Isócrates, Xenofonte), os clássicos latinos (Cícero, o pai do humanismo, Tito Lívio, o autor da história paradigmática, Virgílio, Horácio, Ovídio), os autores do período helenístico do mundo greco-romano (Plutarco, Diógenes Laércio, Quinto Cúrcio, Valério Máximo, Séneca, Plínio-o-Velho e Plínio-o-Moço, Suetónio, Tácito) e as escolas de retórica e gramática da

designada Segunda Sofística (Hermógenes de Tarso, Téon de Alexandria e Aftónio). Este périplo ideológico granadino permitiu-nos conhecer as raízes estéticas bem como a sua articulação com a História, disciplina formativa e depositária dos *exempla*, informadores da pedagogia moral.

A génese e criação do discurso literário apoia-se neste mecanismo de (re)escrita, subsidiária da mimesis textual. A hermenêutica retórica (re)incorpora uma *vox universalis* em novas produções, uma *renovatio* possível através das virtualidades do processo de *copia* e (*cornu*)*copia*. Estas figuras de abundância, de *amplificatio* e *ornatio*, presentes ao nível da *res* e dos *verba*, são um manancial que na literatura sentenciosa é organizado em *loci communes*.

Dando continuidade ao estudo retórico da literatura gnómica, e circunscrevendo agora aos limites da espiritualidade doutrinária, apresenta-se uma leitura pioneira da *Collectanea Moralis Philosophiae* de Frei Luís de Granada, obra que em grande parte se distancia da maioria da produção religiosa e catequética do autor.

Depois de traçado o perfil biográfico do Dominicano e reconhecido o seu contributo intelectual e humanista no panorama português, atenta-se, em seguida, no seu magistério interdisciplinar de Ética, Pedagogia, Retórica e Filosofia. Um olhar apurado sobre a metodologia, motivações e objectivos da obra de Frei Luís de Granada, a partir da tradução e análise da carta *Ad pio ac benevolo lectori*, revelam, claramente, o seu estilo ciceroniano.

A reflexão sobre a estrutura externa da obra torna perceptível uma unidade literária e uma coesão filosófica cerzidas pela *Virtus*, um ideal consagrado no tomo I e no II, pela voz das sentenças de Séneca e Plutarco, respectivamente. O mesmo *topos* da *Virtus* é desenvolvido no tomo III, que apresenta uma singularidade relativamente aos anteriores por ser uma miscelânea de autores clássicos, sobretudo, mas também medievais e renascentistas - alguns deles contemporâneos de Granada, como por exemplo D. Jerónimo Osório.

Na transcrição e tradução do *corpus* da obra – dentro das possibilidades de tempo e espaço -, constatámos que a consagração da *uirtus* tece-se nessa proximidade semântica-filosófica com a *ratio recta et perfecta* – como se um deus morasse no corpo humano. A realização do *logos*, enquanto princípio regulador do mundo e nas suas múltiplas designações – Deus, Bondade, Supremo Bem - converte-se no próprio destino do homem. O caminho da virtude aproxima-o, assim, dos deuses por similitude a um *animo instituto, docto ac perducto*. Entre o Homem sábio e Deus estabelece-se uma «verdadeira amizade», uma afinidade ontológica e essencial que o tempo não corrói.

Entrando pela análise da estrutura interna da obra Granadina, reconhecemos como principal fio condutor, a dialéctica – própria do género epidíctico ou demonstrativo, tão caro

ao Renascimento – da dualidade da natureza humana, propensa ao vício e à virtude, ao bem e ao mal, ao verdadeiro e ao falso.

A força motriz da *Collectanea* sustenta-se, assim, nesta labilidade axiológica, que é projectada e redimida em *topoi* como *amicitia, gloria, libertas, tranquillitas, felicitas, virtus, conscientia*. À luz de uma matriz teológico-filosófica, tecem-se muitos outros binómios agónicos ou antitéticos: *temperantia/intemperantia* – com a mesma raiz etimológica; *timor/audacia* – e com diferente raiz etimológica. Em torno do homem social, *homo politicus* e do *homo privatus* gravitam respectivamente, binómios classificados de *consecutio*, tal como, *discipulus/magister e filius/pater*.

Ao deslindar todas estas relações entre conceitos, pudemos construir ainda afinidades epistémicas entre *sapientia/philosophia/felicitas*. O homem não alimenta a pretensão de erradicar os *affectus* nem as *passiones animae*, mas procura refreá-los no exercício da *philosophia* que o conduz à *felicitas* pela conquista da *ratio perfecta*.

Neste sentido insere-se nova tríade *Deus/Sanctus/Christus* pois na concretização da *ratio perfecta* e na realização da virtude aproxima-se de Deus. Contudo, a nossa natureza ludibria-nos e antes preferimos *manus plenas* que *manus puras*.

É neste sentido que a tríade *Vitium/Virtus/tentatio* nos desperta para a convivência permanente com os perigos.

Adolescentia/pueritia/senectus surge na articulação com a *Mors/Tempus/Vita*: o tempo devora a vida e presenteia-nos com a morte, a infância consome os primeiros anos, a adolescência a infância e a velhice a juventude.

Ser sábio significa aceitar este fluir da vida, na resignação de que não se perde o que nunca se teve. A vida é como uma peça de teatro, não importa a duração mas apenas a qualidade da representação; da mesma forma que não é nem um bem nem um mal, apenas um lugar de encontro, que nos cabe a nós distinguir.

A nossa ilusão persiste na crença de que o tempo é nosso, quando o desperdiçamos tão negligentemente e recorda Séneca: «durante grande parte da vida agimos mal, durante a maior parte não agimos nada, e durante toda a vida agimos inutilmente».

A verdade e lucidez da mensagem granadina reside neste movimento incessante de aprendizagem, um itinerário que instiga o homem a superar-se, ainda que com uma certa melancolia pelo que relega e pelo que abdica, inevitavelmente. O homem assiste de forma irreversível a uma perda permanente e intravável do “seu” tempo, nesta agonia de memória e esquecimento – pela nossa contingência...

Todos os *themata* apresentam uma abrangência filosófico-semântica que nos permite desenhar como pórtico da obra *Deus, Virtus, Amor, Felicitas*. A par deste olhar pela substância da *Collectanea Moralis Philosophiae* – a sua *res* – não podemos subestimar o potencial da forma do seu *genus sententiarum* – os seus *uerba*.

A ambos os níveis, fez-se o estudo de dois tropos – metáfora e alegoria – que se movem nesta interface entre a Retórica e a Filosofia. Assim foi possível dotar a *sententia* de um forte potencial heurístico-ecfrástico, conferindo à obra o seu carácter de tratado pedagógico de filosofia moral. Esta análise formal e temática da metáfora e da alegoria torna-se uma expressiva chave de leitura da *Collectanea*. Não fossem estas figuras retóricas, de estilo e de pensamento, na sua função criativa do mundo a redimensionarem e a representarem a condição polimórfica e pluridimensional do Homem. Esta converte-se na quinta essência da obra e legitima a actualidade e perenidade da sua mensagem: o ideal de perfeição humana.

Mesmo que sejamos irremediavelmente arrebatados na certeza única desta ciclicidade da vida e da morte, desse retorno cíclico da morte na Vida, segundo Granada, o tempo – enquanto pertença do devir - instigará o *sapiens* a libertar-se da ânsia de viver muito, para beneficiar antes da sua condição demiúrgica. É este o propósito último, a essência da obra, que nos propõe o estoicismo cristão – a sabedoria, que se conquista pelo esforço e pelo exercício, pela espiritualidade, que permite ao Homem ser dono de si próprio, controlar as suas *passiones animae*, alcançar *avuita beata*, consciente sempre de que pode levar uma vida a aprender, a atingir a *vera sapientia*, a sabedoria divina.

A dispositio sententiarum da Collectanea Moralis Philosophiae

QUADRO1: As sentenças de Sêneca

I TOMO: prima classis	Epist	Nat. Quaest.	De ira	De proud.	De Benef.	Cons. ad Mart.	Ex.Pub.Mim	Suasoria	De tranq. Animi	Cons. ad Polib.	De rem. Fort.	De uita beata	De clem.	De const. sapientes	De otio	Cons. ad Helviam	De breuit. Vitae	De pauper.
<i>Themata</i>																		
Deus	+	+	+															
Dei providentia	+			+														
Gratia Dei, sive divinum auxilium	+			+														
Dei beneficia	+				+													
Divinorum beneficiorum abusus		+																
Dei opificium, Dei cognitio ex mundi fabrica	+	+		+		+												
Homo		+					+											
Mulier							+											
Anima	+	+				+		+										
Affectus sive passiones animae	+		+				+		+	+								
Senectus et senex	+						+											
Vir et uxor							+			+	+							
Pater et filius. Filiorum educativo			+				+											
Doctor et auditor	+						+		+			+						
Dominus, servus	+				+		+											
Incipientium status	+																	
Proficientium status	+								+			+						
Perfectorum status	+	+	+									+						
Rex. Princeps	+		+		+	+	+			+			+					
Judex.Magistratus			+				+			+			+					
Potentes.Potentia	+						+		+		+							
Nobiles.Ignobiles	+																	
Vulgus. Vulgi errores et opiniones							+					+						

Exemplum virtutis, [...] imitari debemus	+		+		+		+		+										
I TOMO: secunda classis	Epist.	Nat. Quaest.	De ira	De prouid. div.	De benef.	Cons. ad Martiam	Ex.Pub.Siro.	Suasoria	De tranq. animi	Cons. ad Polib.	De rem. fort.	De uita beata	De clementia	De const. Sapientes	De otio	Cons. Ad Helv.	De brev. vit.	De paupert.	
Fama. Infamia			+		+		+												
Judicium temerarium							+												
Prudentia	+						+		+										
Imprudencia. Ignorantia	+						+												
Consilium	+						+												
De justa rerum aestimatione	+																		
Justitia. Injustitia	+						+												
Crudelitas			+				+												
Detractio. Maledicentia, ajusdemque contemptos	+						+				+	+							
Adulatio, contraque libertas admonendi	+	+			+		+						+						
Religio	+						+					+					+		
Gratitudo. Ingratitudo	+				+		+												
Oratio	+																		
Contemplatio naturae	+	+													+				
Obedientia. Inobedientia							+						+						
Mendacium	+												+						
Liberalitas. Beneficentia	+				+		+					+							
Avaritia. Prodigalitas	+	+			+														
Divitiae. Divites	+											+	+					+	
Paupertas	+						+		+		+					+		+	
Fortitudo																			
Timor et audacia	+		+				+												
Magnanimitas. Pusillanimitas			+		+		+						+						
Constantia. Inconstantia	+						+									+			
Fortuna. Fortunae inconstantia. Fortunae utriusque comparativo	+	+					+			+									
Fortunae utriusque contemptos et moderatio		+					+					+				+			
Adversitas. Tribulatio	+			+		+										+			
Persecutiones bonorum virorum					+							+							
Exilium											+					+			
Patientia. Impatientia. Praeparatio animi ad adversa ferenda	+	+					+		+	+	+								
Perseverantia	+																		
Labor et industria	+																		
Temperantia. Intemperantia	+						+												
Voluptas	+				+							+					+		

TOMO II : sec.	i	I	ii	i	V	v	vi	vii	i	x	x	xi	xii	xi	X	xv	xvi	xvii	xi	x	Xx	xxi	xxii	xxi	Xx	xxv	xxvi	xxvii	xxi	xx	xxx	xxx	xxx	xxx	xxxv	xxxvi							
Classis	i	i	i	v	i	i	i	x	x	i	i	i	v	v	i	i	i	i	x	x	i	i	i	v	v	i	i	x	x	i	i	v	v	i	i	i	v	v	i	i			
Virtus				+																+																							
Vera et falsa uirtus																					+	+																					
Virtus in medio				+																																							
Virtus quomodo facilis												+																															
Tentatio														+																													
Conscientia bona et mala			+												+																												
Societas bonorum											+											+																					
Amor sui								+													+																						
Dilectio erga inimicos							+				+											+																					
Amicitia vera et falsa																																										+	
Pax Concordia											+																																
Bellum				+																																							
Seditio. Factio											+																																
Consolatio afflictorum																							+																				
Admonitio. Castigatio				+							+											+																					
Invidia											+				+										+																		
Inertia, contraque diligentia				+																																						+	
Benevolentia civium captanda et malevolentia fugienda												+																															
Prudentia						+																																					
Justitia		+																																									
Usura																											+																
Restitutio											+																																
Contumelia. Convitium																			+									+															
Adulatio contraque libertas admonenda				+																		+																					
Religio													+																														
Sacrificium. Oblatio													+																														
Pietas in patriam																																											
Observantia in majores																																											
Gratitudo in Deum																																											
TOMO II : sec.	i	I	ii	i	v	v	vi	vii	i	x	x	xi	xii	xi	X	xv	xvi	xvii	xi	x	Xx	xxi	xxii	xxi	Xx	xxv	xxvi	xxvii	xxi	xx	xxx	xxx	xxx	xxx	xxxv	xxxvi							

Classis		i	i	v		i	i	i	x		i	i	i	v	v	i	i	i	x	x	i	i	i	v	v	i	i	i	x	x	i	i	i	v	v	i	i							
Contemplatio															+																													
Juramentum								+																																				
Mendacium																																												
Obedientia																																												
Liberalitas																																												
Avaritia.																																												
Prodigalitas																																												
Divitiae. Divites																																												
Paupertas	+																																											
Fortitudo																																												
Fortunae inconstantia																																												
Fortunae utriusque contemptus et moderatio																																												
Prosperitas																																												
Adversitas																																												
Persecutiones contra viros bonos																																												
Patentia. Impatientia	+																																											
Constantia	+																																											
Temperantia. Intemperantia																																												
Luxus																																												
Abstinentia																																												
Gula																																												
Ebrietas																																												
Castitas. Celibatus																																												
Clementia. Mensuetudo																																												
Mansuetudo. Ira																																												
Recreatio sive relaxatio animi																																												
Cognitio sui																																												
Abnegatio sui vel affectum cohibitio, sive continentia																																												
Quies sive tranquillitas animi	+																																											
Inquietudo animi. Curae. Distractio																																												
Modestia																																												
Linguae moderatio																																												
TOMO II : sec.	i	I	ii	i	v	v	vi	vii	i	x	x	xi	xii	xi	X	xv	xvi	xvii	xi	x	Xx	xxi	xxii	xxi	Xx	xxv	xxvi	xxvii	xxi	xx	xxx	xxxI	xxxii	xxxI	xxx	xxxv	xxxvi							

Classis		i	i	v		i	i	i	x		i	i	i	v	v	i	i	i	x	x	i	i	i	v	v	i	i	i	x	x	i	i	i	v	v	i	i			
Ornatus vestium								+																																
Verecundia. Pudor																																								
Philosophia				+																																				
Poetice																																								
Curiositas improbanda																																								
Ambitio, contraque honoris contemptos																																								
Honor				+																																				
Hyprocrisis																																								
Eloquentia				+																																				
Studium scientiae, discendi ardor																																								
Veritas																																								
Consuetudo																																								
Tempus																																								
Vita																																								
Mors																																								
Inferorum regio																																								
Beatorum mentium regio																																								
Felicitas vera et falsa																																								
Mixtus ex diversis sententiis locus				+																																				

Legenda do II tomo, *secunda classis*

- i) *De exilio*
- ii) *De doctrina principum*
- iii) *De Num. Uindicta*
- iv) *De liberis educandis*
- v) *De fortuna et uirtute Alexandri*
- vi) *De uirtute morum*
- vii) *De tuenda bona ualetudine*
- viii) *In Problematibus*
- ix) *De officio auditoris*
- x) *De doctrina uirtutis*
- xi) *In Politica*
- xii) *De disput. philosophorum*
- xiii) *De officio auditoris*
- xiv) *De profectu morum*
- xv) *De tranq. animi*
- xvi) *De docenda uirtute*
- xvii) *De vitiosa verecundia*
- xviii) *De utilitate capienda ab inimicis*
- xix) *De utilitate cap.ex inimico*

- xx) *De discrimine adulatoris et amici*
- xxi) *De cohibenda iracundia*
- xxii) *Num philosophandum inter pocula*
- xxiii) *De amicitia in multos diffusa*
- xxiv) *In oratione consolatoria*
- xxv) *De odio et inuidia*
- xxvi) *De bene lateat uiuens*
- xxvii) *De vitanda usura*
- xxviii) *De audiendis poetis*
- xxix) *De claris mulieribus*
- xxx) *De nota Pythagorae*
- xxxi) *Utrum grauiores sint animi morbi quam corporis*
- xxxii) *De curiositate*
- xxxiii) *Cum principibus philosophandi*
- xxxiv) *De virtute et uitio*
- xxxv) *Bene lateat uiuens*
- xxxvi) *De cupiditate diuitiarum*
- xxxvii) *De amicitia in multos diffusa*

III tomo – secunda classis

Sec. classis	D L	S t	E r	V M	F S	Ma x	B r	Ant o.	Pa n	A e	P l	Ci c	F P	Ael L.	R A	Suet.	F. S	Her.	Ful	IB	Cas	Ph.	EC	Pont	Gelli us	Plin	L.Cap	Phau	Mac	Spart
	i	ii	iii	iv	v	vi	vi i	viii	ix	X	x i	xii	xi ii	xiv	xv	xvi	xvii	xviii	xix	xx	xxi	xxii	xxiii	xxiv	xxv	xxvi	xxvii	xxviii	xxix	xxx
Virtus	+	+							+		+			+																
Intentio in opere virtutis	+																													
Virtutis modus [...]											+										+									
Consc. Bona et mala	+	+	+																											
Vitium. Peccat .		+				+			+																					
O. peccat.																														
Societas bonorum et malorum		+																				+								
Tentatio	+					+																								
Blasphemia		+																					+							
Spes	+		+																											
Amor	+																													
Dilectio erga inimicos	+		+				+		+															+						
Amicitia. Amic us	+		+			+						+	+	+											+					
Pax. Concor.	+						+							+																
Bellum							+																							
Misericordia. Elemo.	+					+			+	+																				
Cons. maestor		+	+	+																										
Castigatio, sive admonitio																														
Invidia	+	+				+		+																+						
Labor et industria	+	+							+		+		+													+				
Otium. Inertia	+		+	+	+		+		+		+								+											
Exemp. Imitatio			+						+	+	+																			
Prud., Impr.	+	+									+																			
Curiositas	+																										+			
Veritas						+																								
Consilium	+		+	+	+				+		+	+																		
Institia.			+								+																	+		

BIBLIOGRAFIA

1. EDIÇÕES, TRADUÇÕES E COMENTÁRIOS

a) Edições de Autores Antigos

ARISTÓTELES, *Ars rhetorica*. Ed. W. D. ROSS. Oxonii, 1959.

_, *Ethica Nicomachea*. Ed. L. BYWATER. Oxonii, 1894, reimpr. 1964

CÍCERO, *De diuinatione*. Ed. R. GIOMINI, Lipsiae, Teubner, 1975.

_ *De officiis*. Ed. C. ATZERT. Lipsiae, Teubner, 1963

_, *De oratore*. Ed. K. KUMANIECKI. Lipsiae, Teubner, 1969.

_, *Orator*. Ed. P. REIS. Stutgardiae, Teubner, 1932.

_, *L'orateur. Du meilleur genre d'orateurs*. Ed., trad. A. YON. Paris, Les Belles Lettres, 1964.

_, *Les termes extrêmes des biens et des maux*, 2 vols. Ed., trad. J. MARTHA. Paris, Les Belles Lettres, 1967.

_, *Rhetorica*, 2 vols. Ed. G. FRIEDRICH. Lipsiae, Teubner, 1908.

_, *Tusculanes*, 2 vols. Ed. G. FOHLEN, trad. J. HUMBERT. Paris, Les Belles Lettres, 1960.

ESTÓICOS: *Stoicorum ueterum fragmenta*, 4 vols. Ed. I. VON ARNIM. Stutgardiae, 1903-1924.

_: *Stoici antichi Tutti Frammenti*, trad., R. RADICE, Bompiani Il Pensiero Occidentale, Milano, 2002.

HALICARNASSO, Dionísio de, *Tratado de imitação*. Introdução, tradução e comentário de R. M. ROSADO FERNANDES. Lisboa, 1986.

HOMERO: *Homeri Opera* (5 vols), Oxford Classical Texts. Edd. I-II, D. MONRO et T.W. ALLEN, Oxford, 1920, reimpr. 1962-1963; III-V, T. W. ALLEN. Oxford, 1908-1912, reimpr. 1961-1965.

HORÁCIO, *Opera*, ed. F. KLINGNER. Lipsiae, Teubner, 1959.

_ , *Arte Poética*. Introdução, tradução e comentário de R.M. ROSADO FERNANDES, Lisboa, 1975.

ISÓCRATES: *Isocrate, Discours* (4 vols., com tiragem corrigida dos volumes, em separado) Edd. G. MATHIEU et É. BRÉMOND. Paris, 1963-1972.

_, *Isocrates* (3 vols). Edd. G. NORLIN and L.VAN HOOK. London, Loeb Classical Library, 1928-1945, reimpr. 1980.

- LUCRÉCIO, *De rerum natura libri sex*. Ed. Trad., com. C. BAILEY, 3 vols. Oxford, 1950.
- MARCO AURÉLIO: *Marc-Aurèle, Pensées*. Ed., trad., A.I. TRANNOY, introd. A. PUECH. Paris, Les Belles Lettres, 1953.
- MUSÓNIO RUFO, *Reliquiae*. Ed. O. HENSE, Lipsiae, Teubner, 1905.
- PLATÃO, *Platonis Opera* (5 vols). Ed. J. BRUNET. Oxford, Oxford Classical Texts, 1900-1907, reimpr. 1961-1965.
- PLÍNIO-O-ANTIGO, *Naturalis Historiae libri XXXVII*, 4 Baende. Edd. L. IAN-C. MAYHOFF. Stutgardiae, Teubner, 1892-1909.
- PLUTARCO: *Plutarch's Moralia*, in sixteen volumes, I, transl. Frank Cole BABBITT, London, 1969.
- __ : *Plutarque, Oeuvres morales – Traités de morale*. Paris, Les Belles Lettres: tome VII, trad. J. DUMORTIER, 1975; tome XI (2 vols.), trad. Marcel CUVIGNY, 1984.
- POLÍBIO: Polybe, *Histoires*, Livres VI. Edd., trad., R. WEIL-C. NICOLET. Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- QUINTILIANO, *Instituion oratoire*, 7 vols. Ed., trad., com., J. COUSIN. Paris, Les Belles Lettres, 1975-1978.
- SÉNECA, *Lettres à Lucilius* : tome I, livres I-IV, texte établi par François PRÉHAC; trad. par Henri NOBLOT, Les Belles Lettres, Paris 2002.
- VALÉRIO MÁXIMO: *De dictis factique memorabilibus*, 3 vols., ed. E. HASE. Parisiis, F. Didot, 1822-1823.
- VIRGÍLIO: *Opera*, ed. R. MYNORS. Oxonii, 1969.
- XENOFONTE: *Xenophontis Opera Omnia* (5 vols). Ed. E. C. Marchant. Oxford, 1900-1920, reimpr. 1960-1963.

b) Edições renascentistas de Autores Antigos e medievais

- AGRICOLA, R. *De Inventione Dialectica Libri tres*, Réimpr. de l'édition de 1532, Frankfurt, Minerva, 1967.
- ALCIATO, Andrea, *Emblemata*. Antuerpiae, 1584.
- CARDOSO, Jerónimo: *Hieronymi Cardosi Lamacensis, Dictionarium ex Lusitanico in Latinum Sermonem*. Ullissypone, Ex officina Joannis Alvari Typographi regia, MDLXII.

- CARLOS DE ARAGÓN (Príncipe de Viana), *La philosophia moral del Aristotil: es a saber Ethicas, Politicas y Economias*. Zaragoza, por Jorge Coci, 1509.
- CATALDO, Parísio Sículo, *Epistulae et Orationes quedam Cataldi Siculi*, Olyssipone, Valetim Fernandes, 21.2.1500.
- _, *Cataldi epistolarum et quarundam orationum secunda pars*. Olyssipone, s.d.n. impr.
- CATÃO, Dionísio, *Disticha moralia...*Lovanii, 1517.
- CÍCERO: M.T. *Ciceronis Opera*, Ex Petri Victorii codicibus maxima ex parte descripta, ...Parisiis, Ex officina Roberti Stephani, 1538-1538 (t.I e II).
- EBORENSIS, Andreas, *Sententiae et exempla ex probatissimis quibusque scriptoribus collecta*. Lugduni, 1557.
- ERASMO, Desidério, *Ex recognitione Des. Erasmi Roterodami C. Suetonius Tranquillus. Dion Cassius Nicaeus. Aelius Spartianus. Julius Capitolinus. Aelius Lampridius*. Basileae, apud Joannem Frobenium. Mense iunio, anno 1518.
- ESTOBEU, J.: *Joannis Stobei Sententiae ex thesauris Graecorum delectae, quarum auctores circiter ducentos et quinquaginta citat, et in sermones sive locos communes digestae, nunc primum a Conrado Gesnero doctore medico, Tigurino, in Latinum sermonem traductae, sicut Latina Graecis e regione respondeant...*Tiguri, excudebat Cristoph. Froshoverus, 1543.
- GELLIUS, Aulus: *Auli Gellii Noctium atticarum libri undeviginti*. Venetiis, in aedibus Aldi, Andreae soceri mense septembri 1515.
- GRACIÁN, Diego, *Las obras de Xenophon*, trasladadas de griego en castelhana por Diego Gracián. Salamanca, por Juan de Junta, MDLII.
- _, *Morales de Plutarco, traduzidos de lengua griega en castellana...*Impresso en Alcalá de Henares, por Juan de Brocar, MDXLVIII.
- GRANADA, Fr. Luís de, *Collectanea Moralis Philosophiae in tres tomos distributa: quorum primus selectissimas sententias ex omnibus Senecae operibus. Secundus ex moralibus opusculis Plutarchi, Tertius clarissimorum principum & philosophorum insigniora apophthegmata, hoc est dicta memorabilia complectitur*. Collectore F. Ludovico granateñ. Monacho Dominicano. Olissipone. Excudebat Franciscus Correa, Sereni. Cardinalis Ipp. Typographus, 1571.
- _, *Ecclesiasticae rhetoricae siue de ratione concionandi libri sex*. Olyssipone, 1576.
- ISÓCRATES, *Trois livres d'Isocrates, ... Le premier contient enseignemens pour induire les jeunes gens à vivre honnestement, et aimer la vertu Le second traite de la manière*

de bien régner et comment les roys et grans seigneurs se doyvent gouverner. Le troizième est du devoir du prince envers ses sujets et des sujets envers leur seigneur ... Le premier livre de l'Institution de Cyrus ou du roy perfect, composé par Xénophon, de la manière d'instruire un jeune prince en toutes vertuz et honnestetez, mais principalement au fait de la justice et des armes ... Oraisin du mesme auteur, contenant des louanges d'Agésilas, roy des Lacédémoniens ... Le tout translate de grec en François, par Le Roy, dit Regius. Paris, Michel de Vascosan, 1551.

LAÉRCIO, Diógenes: *Diogenis Laertii De uita et moribus philosophorum*, libri X. Lugduni, Apud Antonium Vincentium, 1561.

OSÓRIO, Jerónimo, *Hieronymi Osori Lusitani, Episcopi Algarbiensis Opera omnia*, Hieronimi Osorii nepotis Canonici Eborensis diligentia. In unum collecta et in Quattuor volumina distributa. Ad Philippum I Portugaliae regem inuictissimum. Romae. Ex Bibliotheca Georgij Ferrarij MDXCII.

PANORMITA, Antonio Beccadelli: *Antonii Panormitae de dictis et factis Alphonsi Regis Aragonum, libri quatuor. Commentarium in eosdem Aeneae Sylvii quo capitatim cum Alphonsinis contendit. Adject sunt singulis libris scholia per D. Jacobum Spiegelium*. Basileae, ex officinal Hervagiana, 1538.

PATRIZZI Senense, Francesco: *De regno e regis institutione libri IX. Ad Alphonsum Aragonium inelytum ac celeberrimum Calabriae Ducem scripti ...* Argentorati, Impensis Lazari Zetzeneri Bibliopol.MDCVIII.

PETRARCA, Francesco: *Francisci Petrarchae Florentini Opera*. Basileae, per Sebastianum Henricpetri, 1581.

PICCOLOMINI, Aeneas Silvius, *De educatione puerorum ad regem Bohemiae Ladislaum*. Coloniae, Ulrich Zel, s.d. [c.1470].

_ *Opera*, Basileae, 1571.

PICCOLOMINI, Francesco, *Universa philosophia*. Venetiae, Fracesco de' Franceschi Senese, 1583.

PRISCIANI, Caesariensis, *Grammatici Opere Institutiones Grammaticae*, Libraria Weidmannia, Volumen Primum, Proemium, Lipsiae, 1538.

PLATÃO, *Opera* [trad.lat.] Marsilius Ficinus. Venetiis, Bernardino de' Cori e Simone da Loveira para Andrea Torresani, 1491.

PLUTARCO, *Apophtegmata*, trad.latina de Francesco Filelfo. Venetiae, 1471.

_ , *Commentarium in translationem libelli Plutarchi Chaeroni De uirtute morali*, trad. Latina de Andrea Matteo Acquaviva. Neapoli, 1526.

- _, *De liberis educandis* latine Guarino Veronense [vide PETRUS PAULUS VERGERIUS, *De ingenuis moribus*]. Parisiis, 1949.
- _, *Les oeuvres morales et meslees de Plutarque, Translatees du Grec en François par Messire Jacques Amyot, à present Evesque d'Auxerre, Conseiller du Roy en son prive Conseil, et grand Aumosnier de France*. A Paris, De l'Imprimerie de Michel de Vascosan, 1572. Avec Privilege du Roy.
- STOBAEUS, Joannes, *Sententiae ex thesauris graecorum delectae*. S.l., n.d.
- VALÉRIO MÁXIMO: *Valerii Maximi Factorum et dictorum memorabilium libri nouem...* Venetiis, apud Ioannem Maria Bonellum, 1565.
- VALLA, L. *Dialecticae Disputationes* (1453), réédité par E. Garin in OPERA OMNIA, Bottega d'Erasmus, Torino, 1962.
- VEGIO, Maffeo, *De educatione liberorum*, ed. J. Alenus Cremonensis. Basileae, 1541.
- VERGERIO, Pier Paolo, *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae*. Basileae. 1541.
- VIVES, Luis, *De ratione dicendi libri tres*, Bartholomeus Gravius, Rutgerus Rescius, Louanij, 1533.
- XENOFONTE, *Opera omnia*. Basileae, apud A. Cratandrum, 1534.

c) OBRAS, ESTUDOS E ARTIGOS SOBRE FREI LUÍS DE GRANADA

- ALCALÁ, A. «Luís de Granada», in *AA. VV., Historia de la Inquisición en España y América*, T. I, Madrid, BAC, 1984: 805-808.
- ALDAZ, José Aragües, «Colecciones de *exempla* y oratoria: la labor del compilador», in *Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico- Actas del I Simposio sobre humanismo y pervivencia del mundo clásico*, Cádiz, 1993, pp 251-267.
- ALONSO, Dámaso, «Sobre Erasmo Y Fray Luis de Granada», in *De los Siglos Oscuros al de Oro*, Gredos, Madrid, 1964.
- ÁLVAREZ, Joaquin Villalba “La Historiografía Latina en el Renacimiento” in Nair de Nazaré Castro Soares, Santiago López Moreda (coordinadores), *Génesis e Consolidação da Ideia de Europa*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2009. (página)
- ANDREU, Antonio Jara, «Cinco aspectos seculares de la actualidad de fray Luís de Granada» in *Fray Luís de Granada: su obra y su tiempo*, (1993), vol 1:17-21.

- ANGERS, Julien Eymard, «Les citations de Sénèque dans les sermons de Louis de Grenade», in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1960.
- ASENSIO, Eugenio, *De Fray Luís de León a Quevedo y otros estudios sobre retórica, poética y Humanismo*, Ediciones Universidad, Salamanca, 2005.
- AZORIN (MARTINEZ RUIZ, José), *De Granada a Castelar*, Espasa-Calpe, Madrid, 1958.
- _, *Los dos Luises y otros ensayos*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1944.
- BATAILLON, Marcel, «De Savanarole à Louis de Grenade», in *Revue de Littérature Comparée*, 1936.
- _, *La Spiritualité*, IV Centenario de la Universidad de Évora, 1559-1959, Actas del Congreso Internacional Comemorativo, Coimbra, 1962.
- BIZZELL, Patricia, «Editing the Rhetorical tradition», in *Philosophy and Rhetoric*, volume 36, number 2, The Pennsylvania State University Press, 2003, pp 109- 119.
- BLACK, R. «Humanism» in C.T.Allmand (ed), *The New Cambridge Medieval History*, Cambridge 1998, vol VII, 243-277.
- BLANCO, Juan José Amate, «La preocupación lingüística en fray Luís de Granada» in *Fray Luis de Granada IV Centenario 1588/1988*, Dominicos de Andalucía, Universidade de Granada, 1988.
- BRENTANO, Mary Bernarda, *Nature in the works of Fray Luis de Granada*, Catholic University of America, Washington, 1969.
- BUCK, J.M. de, S.J., «La Bibliographie de Louis de Grenade», in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XI, 1930.
- BOWERSOCK, G.W., *Greek sophists in the Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1969.
- CAEIRO, Francisco da Gama, *Frei Luís de Granada à luz da espiritualidade do seu tempo*, Academia Portuguesa da História, Lisboa, 1990.
- CALBOLI, Gualtiero, «The *schemata λέξεως*: A grammatical and Rhetorical Tool», in *Rhetorica – a journal of the History of Rhetorica*, volume 22, number 3, University of California Press for International Society for the History of Rhetoric, 2004, pp 241-256.
- CAMINO, Julián de Cos Pérez de, *La espiritualidad naturalista de Fray Luis de Granada: la contemplación de Dios en la naturaleza en la Introducción del símbolo de la Fe*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2009.
- CAMPO, Alonso del, *Vida e Obra de Fray Luís de Granada*, Colección Biblioteca dominicana, Salamanca, 2003.

- CARO, Eduardo, «El tercer centenario V.P. Maestro Fr. Luis de Granada, relacion de su vida, sus escritos y sus predicaciones», in *Publicación quincenal des Artes, Letras y curiosidades granadinas*, Imprenta de Bernardo Bartuilli Y Garcia, Madrid 1888.
- CHARLAND, Maurice, «The Constitution of rhetoric's tradition», in *Philosophy and Rhetoric*, volume 36, number 2, The Pennsylvania State University Press, 2003, pp119- 134.
- CORNILLIAT, François, «Au-delà de la rhétorique? La poésie de la Renaissance et le syndrome de Monsieur Jourdain», in *Rhetorica – a journal of the History of Rhetorica*, Volume 20, number 4, University of California Press for International Society for the History of Rhetoric, 2002, pp.335 -356.
- CORTE-REAL, João Afonso, *Um célebre pregador espanhol em Portugal: Frei Luis de Granada*, Coimbra Editora, Coimbra, 1952.
- COSTAS, Jenardo, «La historiografía hispano-latina renacentista», in *Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico- Actas del I Simposio sobre Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico*, Cádiz, 1993, pp. 41-61.
- CUÉLLAR, Ignacio Henares, « La Granada del quinientos: sociedade, pensamento y cultura», in *Fray Luis de Granada: su obra y su timpo: actas del congreso international: Granada 27-30 sep. 1988*, Antonio Garcia del Moral, Urbano Alonso del Campo (eds) Dominicos de Andalucia, Universidade de Granada, 1988:40-45.
- CUERVO, Fr. Justo de la orden de Predicadores [rector del Colegio de San Juan de Corias Doctor en Filosofia Y letras], *Biografía de Fr. Luis de Granada com unos artículos literários donde se muestra que el venerable Padre y no San Pedro de Alcántara es el Verdadero Y único autor del Libro de la Oración*, Libreria de Gregorio del Amo, Madrid 1895.
- _, *Obras de Fr. Luis de Granada de la Orden de Santo Domingo*, edición crítica e completa , Imprenta de la Venda e Hija de Gómez de Fuentenebra, Madrid, 1906.
- _, “Fray Luis de Granada y la Inquisición” in *AA.VV., Homenaje a Marcelino Menéndez Pelayo*, T.I, Madrid, 1889: 733-743.
- CUEVAS, Cristobal, «La mística dominicana, Fray Luis de Granada», in *Ascética y Mística*, Madrid, 1973, p.22 e sgg.
- DEMONET, Marie-Luce, «Au-delà de la rhétorique: le vrai et le fiction poétique chez Montaigne», », in *Rhetorica – a journal of the History of Rhetorica*, Volume 20, number 4, University of California Press for International Society for the History of Rhetoric, 2002, pp. 357- 374.

- DIAGO, Francisco, O.P, *Historia de la vida exemplar, libros y muerte del insigne y célebre maestro Fr.Luis de Granada de Buena memoria de la Orden de Predicadores*, Sebastian de Cormellas, Barcelona, 1605.
- DÍAZ, Pedro Rafael Díaz Y, «La posición de la *Intellectio* en el sistema retórico clásico», in *Retórica, Poética y Generos Literarios*, Universidad de Granada -Imprenta Comercial Motril, Granada, 2004, pp 151- 176.
- EIRE, Antonio López, «Reflexiones sobre el origen y desarrollo de la Antigua retórica griega», in *Logo - Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, [KADMOS, Asociación Española de Estudios sobre Lengua], 2003, pp 105-128.
- _ «Retórica y oralidad», in *Logo-Revista de Retórica y teoría de la Comunicación*, 2001, pp 109-124.
- ENTRALGO, Pedro Lain, *La Antropología en la Obra de Fray Luís de Granada*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid,1988.
- _ , «El mundo visible en la obra de fray Luís de Granada», in *Revista de Ideas Estéticas*, 1946, pp.149-180.
- FONSECA, Jorge, *Um documento inédito ligado à obra literária de Frei Luís de Granada*, *Separata Almansor* nº 8, Montemor-o Novo, 1990.
- FORNELL, José M. «Fray Luís de Granada en los Anales del Brasil», in *Fray Luís de Granada: su obra y su tiempo: actas del Congreso internacional*, Granada 27-30 sep. 1988, Urbano Alonso del Campo (ed), 1993, vol.2: 245-246.
- GANGLOFF, Anne, «Mythes, fables et rhétorique à l'époque impériale», in *Rhetorica – a journal of the History of Rhetorica*, volume 20, number 1, University of California Press for International Society for the History of Rhetoric, 2002, pp 25- 56.
- GAOS, José, *Escritores místicos españoles: Fray Luis de Granada, Santa Teresa de Jesús, Fray Luís de León*, Oceano DL, Barcelona, 1998.
- GARCIA, Fray Antonio Del (Ed), Campo, *Fray Alonso Del Fray Luís de Granada su obra Y su tiempo - Actas del Congreso Internacional Granada 27-30 Septiembre*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, Vol I, II, Granada, 1993.
- GARCIA, José Delgado «Impacto religioso-cultural de fray Luís de Granada en Japón», in *Fray Luís de Granada:su obra y su tiempo – actas del congreso internacional*, 27-30 sep, 1988, Antonio Garcia del Mora e Urbano Alonso del Campo (eds), Granada, 1993, vol 2:227-244.
- GARCIA, M. Herreo, “Ensayo histórico sobre la oratoria sagrada española en los siglos XVI y XVII” in *Sermonario clásico*, Escelicer, Madrid, 1942, p 27.

- GOMES, Ana Cristina Costa, «Frei Luís de Granada e os Círculos de Poder em Portugal: Novos Documentos» in *Revista Portuguesa de História do Livro, Actas do Colóquio Internacional Frei Luís de Granada e o seu tempo*, Instituto São Tomás de Aquino e Centro de Estudos de História do Livro, Edições Távola Redonda, Lisboa, 2005, p.41-83.
- GRANADA, Fray Luís de Granada, *Obras Completas Tomo XLV Collectanea de Filosofia Moral*, transcripción y traducción Ángel L.Soriano Venzal, edición y notas Álvaro Huerga, Fundación Universitaria Española Dominicos de Andalucía, vol I, II, III, Madrid 2005. [Este volumen se há publicado gracias al mecenazgo de CAJASUR, Obra Cultural, Córdoba.]
- GRIGERA, Luísa López, « Notas sobre Progymnasmata en la España del siglo XVI», in *Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico- Actas del I Simposio sobre Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico*, Cádiz, 1993, pp 585 -591.
- HADOT, *Arts Libéraux et la philosophie dans la pensée antique*, Études Augustiniennes, Paris, 1984.
- HORNERO, P. Calixto, *Elementos de retórica, com exemplos latinos de Cicerón y castellanos del Fr. Luís de Granada, para uso de las escuelas*, Imprenta de Don Benito Cano, Madrid, 1802.
- HUERGA, Alvaro, *Predicadores, Alumbrados e Inquisicion en el siglo XVI*, FUE, Madrid, 1973, pp.64-69.
- _, «Fray Luis de Graada entre a mística, alumbrados e inquisición» in *Fray Luis de Granada, IV centenário 1588/1988*, Dominicos de Andalucía, Universidade de Granada, 1988.
- _, *Historia de los Alumbrados: 1570-1630*, FUE-Seminario Cisneros, Madrid, 1978.
- _, «Los Métodos Espirituales de Fr. Luis de Granada», in *Vida Sobrenatural*, LII, 1951.
- _, *Fray Luís de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos Madrid, 1988.
- _, «El processo inquisitorial de la Monja de Lisboa y Fray Luís de Granada», in *Separata de Hispania Sacra XII*, 1959, p.333-356.
- _, *Fray Luis de Granada. Epistolario*. Publicaciones del Monte de Oiedad e Caja ahorros de Córdoba, Córdoba, 1989.
- HUERGA, Álvaro (ed), *Fray Luís de Granada, Obras Completas XVI Biografias I e II*, Fundación Universitaria Española Dominicos de Andalucía, Madrid, 1997.

- HUERGA, Alvaro, ASENSIO, José Méndez, del MORAL, Antonio Garcia del, TURRADO et alii *Tres estúdios sobre Fray Luís y una crónica de como celebros Granada su IV Centenário (1588-1988)*, Imprenta Provincial de Granada, Granada, 1989.
- INGLÉS, Aurora Llamas, *El processo didáctico de la “Introducción del símbolo de la fe” de Fray Luís de Granada*, Fundacion Universitaria Española, Servicio de Publicaciones, Madrid, 1998.
- JERECZEK, Bruno, *Louis de Grenade disciple de Jean d’Ávila*, Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l’université de Paris, Éditions Lussaud, Paris, 1971.
- LAIN Entralgo, Pedro, «El mundo visible en la obra de Fray Luis de Granada», in *Revista de Ideas Estéticas*, IV, 1946.
- *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1946.
- LEFF, Michael, «Tradition and Agency in Humanistic Rhetoric», in *Philosophy and Rhetoric*, volume 36, number 2, The Pennsylvania State University Press, 2003, pp 135- 148.
- LÉVY, Carlos “Las Luces de la Retórica. Los Significados Retórico, Político y Filosófico de las Figuras en el Orator”, in *Estudios Clásicos*, número 141, 2012, pp. 127-154.
- LLANEZA, Fr.Maximino, *Bibliografía del V.P.M. Fr. Luis de Granada de la Orden de Predicadores*, 4vols, Establecimiento tipográfico de Calatrava, Salamanca, 1926-1928.
- LÓPEZ-FÉ, Carlos, «El lenguaje afectiva en las “Meditaciones de la Pasión” de fray Luis de Granada», in *VVAA Fray Luis de Granada su obra y su tiempo*, Granada, 1993.
- LÓPEZ, Jorge Fernández, «Rhetorical theory in sixteenth-century Spain: a Critical survey», in *Rhetorica – a journal of the History of Rhetorica*, volume 20, number 1, University of California Press for International Society for the History of Rhetoric, 2002, pp 133-148.
- LÓPEZ, Ana Maria Freire, «Fray Luís de Granada Y Petrarca», in *EPOS*, Revista de Filología, Universidad Nacional de Education a Distancia, vol IV, Madrid, 1988, pp. 399-403.
- MARIETA, Juan de, *Historia de la Vida del Padre y célebre maestro fray Luís de Granada de la Orden de Predicadores*, Sebastián de Cormellas al Call, Barcelona, 1604.
- MARNOTO, Rita, « Teoria dos Géneros e Prática Literária na Arcádia Lusitana. O processo de *contaminatio*», in *Retórica, Poética Y Géneros Literarios*, Universidad de Granada, Granada 2004.

- MARTÍN, D. Sánchez Mesa “Cristianismo en el arte granadino del siglo XVI com fray Luís de testigo”, in *La Granada de Fray Luís Granada: IV Centenário de su muerte (1588-1988)*, Centro de Estudios Históricos de Granada y su reino, 1988.
- MATOS, Manuel Cadafaz de, «Reflexos do Humanismo Italiano na obra de Frei Luís de Granada» in, *Actas do Colóquio comemorativo do IV Centenário da Morte de Frei Luís de Granada - Associação de Arqueólogos Portugueses, Edições Távola Redonda, Lisboa, 1988.*
- MENENDEZ PELAYO, «Una carta de fray Luis de Granada», in *Clásicos Castellanos*, VI, 1878.
- MEYER, Michel, CARRILHO, Manuel Maria, TIMMERMANS, Benoît, *História da Retórica, Coleção Memórias do Mundo - Temas e Debates*, Lisboa, 2002.
- MORA, José Joaquín, *Biblioteca de Autores Españoles*, Obras del V.P.M.Fray Luís de Granada, Tomo primero, Imprenta de los Sucesores de Hernando, Calle de Quintana, Madrid, 1906.
- MORAL, Antonio Garcia del e ROSA, Antonio Román de la, «Fray Luís de Granada, autor europeo [bibliografía de traducciones] in *Fray Luís de Granada: su obra y su tiempo: actas del Congreso internacional, Granada 27-30 sep, 1088*, Urbano Alonso del Campo (ed), 1993, vol.2: 247-284;
- MOREAU, Pierre-François (dir), *Le Stoïcisme au XVI et au XVII siècle*, Bibliothèque Albin Michel Idées, Paris, 1999.
- MUÑOZ, Manuel López, VÁZQUEZ, José González, VALVERDE, Juan Jesús, *Clasicismo Y Humanismo en el Renacimiento Granadino*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada 1996.
- MUÑOZ, Manuel López, MARÍN, José Antonio Sánchez, *Humanismo Renascentista y Mundo Clásico*, Edicions Clásicas, Madrid 1991.
- MUÑOZ, Manuel López, *Fray Luis de Granada: los seis libros de la “Retórica Eclesiástica” o Método de predicar*, Instituto de Estudios método de predicar, Instituto de Estudios Riojanos, Ayuntamiento de Catalerra 2010.
- _, *Fray Luís de Granada y la Retórica*, Universidade de Almeria Servicio de Publicaciones, Humanidade número 25, Almeria, 2000.
- _, «Fray Luís de Granada y los géneros retóricos», in *Humanismo y Pervivência del Mundo Clásico*, ed. J. M. Maestre, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 1993, pp 591-599.

- _, «La *elocutio* en la Retórica Eclesiástica de Fray Luís de Granada», in *Actas del IV Congreso de La Sociedad Española de Estudios Latinos*, 2003.
- _, «Quintiliano, Agustín y Fray Luís de Granada ante la doctrina de la alegoría», in *Florentia Iliberritana – Revista de Estudios de Antigüedad Clásica*, número 3, Universidad de Granada, 1992, pp 333- 354.
- _, «Fray Luís de Granada e los géneros retóricos», in *Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico- Actas del I Simposio sobre Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico*, Cádiz, 1993, pp 591- 601.
- _, «La *actio* en algunas retóricas eclesiásticas neolatinas», in *Rhetorica – a journal of the History of Rhetorica*, volume 22, number 2, University of California Press for International Society for the History of Rhetoric, 2004, pp 147-167.
- _, «Antecedentes de las máximas conversacionales en la retórica antigua», in *Estudios de lingüística general: Actas del II Simposio de Historiografía Lingüística*, Córdoba, 1998, pp.315-326.
- _, «El Colegio de los niños moriscos de Granada» in *Miscelânea de estudos árabes y Hebraicos*, número 25, 1986, pp.35-68.
- MUÑOZ, Luís, *Vida Y virtude del Venerable Varon el P.M.Fray Luís de Granada de la Orden de Santo Domingo*, al ilustríssimo señor Don Enrique Pimentel Obispo de Cuenca del Consejo de su Magestad, Madrid, 1939.
- NAVA, Manuel Guillén de la, « La antídosis de Isócrates_ apología de una nueva retórica», in *Logo - Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, KADMOS, Asociación Española de Estudios sobre Lengua, 2003, pp 135-140.
- NAVARRO, Vicente León, *Luís de Granada y la tradición erasmista en Valencia*. El siglo XVIII, Instituto de Estudios Juan Gil-Albert Diputación Provincial, Alicante 1986.
- NEWMAN, Sara, « Aristotle’s Notion of “bringing-before-the-eyes” its contributions to Aristotelian and contemporary Conceptualizations of Metaphor, Style and Audience», in *Rhetorica – a journal of the History of Rhetorica*, volume 20, number 1, University of California Press for International Society for the History of Rhetoric, 2002, pp1-23.
- OROZCO, E. Diam, «Fray Luís de Granada y la visión realista y próxima de la naturaleza», in *Maneirismo e Barroco*, Salamanca, 1970, p.105 e sgg.
- PACHECO, Francisco, *Libro de Descripción de Verdaderos Retratos de Ilustres y memorables Varones*, Diputación Provincial de Sevilla, Madrid, 1983.
- PELAYO, Marcelino Menéndez, *Varia – Obras completas*, Aldus, Santander, 1952.

- PEREIRA, Isaías da Rosa, «Frei Luís de Granada denunciado à Inquisição», in *Actas do Colóquio comemorativo do IV Centenário da Morte de Frei Luís de Granada*, Associação de Arqueólogos Portugueses e Edições Távola Redonda, Lisboa, 1988.
- PERELMAN, Ch., *Rhétorique et Philosophie – pour une théorie de l'argumentation en Philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1952.
- PIDAL Y MON, Alejandro, *Fray Luis de Granada, como orador sagrado del siglo de oro de la civilización española*. Discurso leído en la Real Academia Española el día 29 de Abril de 1883, in *Discursos y artículos literários*, Madrid, 1887.
- PIRE, G., *Stoïcisme et Pédagogie – De Zénon à Marc-Aurèle, De Sénèque à Montaigne et À J.J Rousseau*, Librairie Philosophique, Paris, 1958.
- PITTET, Armand, *Vocabulaire Philosophique de Sénèque*, Les Belles Lettres, Paris, 1937.
- RICARD, Robert, «Une influence de Maître Eckart sur Louis de Grenade», in *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, 48, 1972.
- RODRIGUES, Maria Idalina Rodrigues, «Frei Luís de Granada e a espiritualidade peninsular do seu tempo» in *Actas do Colóquio comemorativo do IV Centenário da Morte de Frei Luís de Granada*, Associação de Arqueólogos Portugueses e Edições Távola Redonda, Lisboa, 1988.
- _, «Frei Luís de Granada – sermões para o povo português», in *Via Spiritus*, número 11, Lisboa, 2004, pp.27-44.
- ROLDÁN-FIGUEROA, Rady, *The ascetic spirituality of Juan de Ávila*, Brill, Leiden, 2010.
- ROLO, Raúl de Almeida «Frei Luís de Granada e frei Bartolomeu dos Mártires: convergência e complementaridade» in *Fray Luís de Granada: su obra e y tiempo – actas del congreso internacional, 27-30 sept. 1988*, António Garcia del Moral e Urbano Alonso del Campo (eds) 1993, vol.2: 173-186.
- ROMILLY, J. de, *Les modérés athéniens vers le milieu du IV siècle. Echos et concordances*, REG 68, 1954: 327-354;
- ROUSSELOT, Paul, *Los místicos españoles: Malon de Chaide, Huan de Ávila y Luís de Granada, Luís de León, Santa Teresa, San Juan de la Cruz y su grupo*, Didier, Paris, 1867.
- SALGADO, Félix Herrero, *Plutarco Y la oratória sagrada del siglo de Oro - Actas del III Simposio Español sobre Plutarco*, Oviedo, 1992.
- _, *La oratória sagrada española de los siglos XVI e XVII*, 2 vols., Fundación Universitaria Española, Madrid, 1996.

- _, *La Rhetorica ecclesiastica de fray Luis de Granada y las retóricas cristianas del Siglo de Oro*, Universidade de Granada, Granada, 1993.
- SANCHEZ MOGUEL, Antonio, «Fray Luis de Granada en Portugal», in *Reparaciones Históricas*, Madrid, 1894.
- SECO, A. Rico, «Una gran batalla en torno a la mística: Melchor Cano contra fray Luís de Granada», in *Revista de espiritualidade*, 34, 1975, pp.408-427.
- _, «Doctrina y mística de Fray Luís de Granada», in *Salmaticensis XXIV*, 1977, p.129-145.
- SECO, A. Rico “Una gran batalla en torno a la mística: Melchor Cano contra fray Luís de Granada” in *Revista de espiritualidad*, 34 (1975): 408-427.
- SIMONET, Don Francisco, *Boletín del Centro Artístico de Granada*, publicación quincenal de Arte, Letras, y curiosidades granadinas, número extraordinario publicado en motivo del III centenario de la muerte de Fray Luís de Granada, números 55 y 56, 1889.
- SUÁREZ, José Ramón Fernández «Popularidad de fray Luís de Granada en Inglaterra: valoración de su persona y de sus escritos» in *Fray Luís de Granada: su obra y su tiempo – actas del congreso internacional*, Granada 27-30 sep. 1988, Urbano Alonso del Campo (ed), Granada, 1993, vol.2: 207-255.
- SWITZER, Rebecca, *The ciceronian style in Fr.Luis de Granada*, Instituto de las Américas, New York, 1927.
- RODRIGUES, Maria Idalina Resina, *Fray Luís de Granada y la literatura de espiritualidade en Portugal*, FUE, Madrid, 1988.
- _, «Frei Luís de Granada e a Companhia de Jesus – A Convergência» in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica no século XVI e XVII – espiritualidade e cultura*, Actas do colóquio Internacional, Maio 2004, 445-459.
- RODRIGUES, Graça Almeida, *Breve história da censura literária em Portugal*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1980, 24-25
- ROLO, Fr. Raul de Almeida, «A presença de Frei Luís de Granada em S. Domingos de Lisboa», in *Actas do Colóquio comemorativo do IV Centenário da Morte de Frei Luís de Granada*, Associação de Arqueólogos Portugueses e Edições Távola Redonda, Lisboa, 1988.
- ROSÁRIO, Fr. António do, «Professantes do provincialato de Fr. Luís de Granada», in *Actas do Colóquio comemorativo do IV Centenário da Morte de Frei Luís de Granada*, Associação de Arqueólogos Portugueses e Edições Távola Redonda, Lisboa, 1988.

- RODRIGUEZ, Concepción López, «Teoría Y Práctica de la Retórica en Dionisio de Halicarnaso», in *Retórica, Poética Y Géneros Literarios*, Universidad de Granada, Granada 2004.
- RODRIGUEZ, Concepción López « Los Modelos retóricos griegos: la tradición Bizantina», in *Humanismo renacentista Y Mundo Clasico*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1991.
- RODRIGUES, Concepción López, «Teoría y práctica de la retórica en Dionisio de Halicarnaso» in *Retórica, Poética y Generos Literarios*, Imprenta Comercial Motril, Granada, 2004. Pp107- 123.
- SALGADO, Felix Herrero, *Plutarco y la oratoria sagrada del Siglo de Oro*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1994.
- SALVADORES, Juan José Gallego, «La Reforma dominicana y Frei Luís de Granada como Provincial», in *Actas do Colóquio comemorativo do IV Centenário da Morte de Frei Luís de Granada*, Associação de Arqueólogos Portugueses e Edições Távola Redonda, Lisboa, 1988.
- SANCHEZ, M.A. Fatima Martin, *El Ideal del Sabio en Seneca*, Imprensa San Pablo, Cordoba, 1984.
- SÁNCHEZ, Pedro Juan Galán, «La figura de la evidentia en las retóricas renacentistas latinas» in *Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico- Actas del I Simposio sobre humanismo y pervivencia del mundo clásico*, Cádiz, 1993, pp 451- 459.
- SANSON, Vitorino Félix, *Estoicismo e Cristianismo*, EDUCS Editora Universidade Caxias do Sul, Caxias do Sul 1988.
- SANTOS, Leonel Ribeiro, *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*, Edições Colibri, Lisboa, 2004.
- SASTRE, Lázaro «Relaciones de fray Luís de Granada com los impresores salmantinos Matías Gast y Herederos», *Fray Luís de Granada: su obra y su tiempo: actas del congreso internacional*, Granada 27-30 sep. 1988, Urbano Alonso del Campo (ed), 1993:61-73.
- SWITZER, Rebecca, *The Ciceronian Style in Fr. Luís de Granada*, Instituto de las Españas en los Estados Unidos, New York, 1927.
- TAVARES, Dr. Pedro Vilas Boas, « Pedro de Santa Maria e o «modus orandi» de Frei Luís de Granada: sugestões e hipóteses de uma aproximação», in *Actas do Colóquio comemorativo do IV Centenário da Morte de Frei Luís de Granada*, Associação de Arqueólogos Portugueses e Edições Távola Redonda, Lisboa, 1988.

- TOO, Yung Lee, *The rhetoric of identity in Isocrates: Text, power, pedagogy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- UTARD, Régine, «Rhétorique de l'actio et de l'affect dans le discours indirect chez Tacite», in *Rhetorica – a journal of the History of Rhetorica*, volume 22, number 1, University of California Press for International Society for the History of Rhetoric, 2004, pp 1-24.
- VALENTI, D. Jose Ignacio, *Fray Luís de Granada, ensayo biográfico e critico*, Imprenta y Librería de Viuda é hijos de P.J.Gelabert, Palma de Mallorca 1889.
- VASOLI, C. «La retórica e la cultura del Rinascimento» in *A Journal of the History of Rhetoric*, vol II nº2 Summer 1984.
- VÁZQUEZ, José González, «Humanismo Y Clasicismo en La obra Latina de Fray Luís de Granada» in, *Humanismo Y Cister – Actas del I Congreso Nacional sobre Humanistas Españoles*, Universidad de Leon, 1996.
- _, « La Retórica Sagrada Latina en la España del Renacimiento», in *Retórica, Poética Y Géneros Literarios*, Universidad de Granada, Granada 2004.
- _, «Valoración de la producción latina del renacimiento Granadino», in *Clasicismo en el Renacimiento Granadino, Publicaciones de la Universidad de Granada*, 1996, pp 317-341.
- _ « El círculo de escritores latinos de la Granada renacentista» in *Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico- Actas del I Simposio sobre humanismo y pervivencia del mundo clásico*, Cádiz, 1993, pp 115-135.
- _ «La retórica Sagrada latina en la España del Renacimiento», in *Retórica, Poética y Generos Literarios*, Universidad de Granada, Imprenta Comercial Motril, 2004, pp 455- 466.
- VÁZQUEZ, José González (ed), MUÑOZ, Manuel López, ABRIL, Juan Jesús Valverde, *Clasicismo y Humanismo en el Renacimiento Granadino*, Publicaciones de la Universidad de Granada, 1996.
- _, «Sententiae et Apophthegmata in Ludovico Granatensi», in *Florentia Iliberitana – Revista de estudios de antigüedad clásica*, número 9, 1998, pp.157-167.
- VELA, Javier Torres, «Fray Luís, andaluz e europeo», in *Fray Luís de Granada:su obra y su tiempo: actas del congreso internacional*, Granada 27-30 Sep. 1988, Urbano Alonso del Campo (ed), 1993, vol.2:447-448.

VILLAR YEBRA, Enrique (1989). «El barrio del Realejo cuna de fray Luís de Granada», *Fray Luís de Granada, IV centenário 1588/1988, Organizan Dominicanos de Andalucia* – Universidade de Granada: 39-50.

d) OUTRAS OBRAS, ESTUDOS E ARTIGOS

ABELLÁN, José Luís, *Historia del Pensamiento Español de Séneca a nuestros dias*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1996.

ABBOTT, Don Paul, «Rhetoric and Writing in the Renaissance», *A Short History of Writing Instruction*, ed.J.Murphy, Mahwah, Lawrence Erlbaum Associates, 2011, pp 145-172.
ACTAS del Congreso International sobre Humanismo y Renacimiento, León, Universidad, 1998, vol.I.

ADAMSON, S. et alii (eds), *Renaissance Figures of Speech*, Cambridge, 2007.

AGUIAR E SILVA, Vitor Manuel de (1974), «O texto literário e os seus códigos» in *Colóquio Letras* 21: 23-33;

ALLEN, J.W., *History of political thought in the sixteenth century*, Methuen, London, 1951.

ALLEN, P.S., ALLEN, H.M. ET GARROD, H.W., *Correspondance d'Erasmus* Édition intégrale. Traduite et annotée d'après *l'Opus epistolarum*, tome I, 1484 – 1514, Paris 1967.

ALGRA, Keimpe, «Stoic Theology», in *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

ALONSO, Dámaso «El crepúsculo de Erasmo», *De los siglos oscuros al siglo de oro*, Madrid, Gredos, 1964, pp 199-217.

ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, Nova edição Liv. Civilização, Lisboa, 1967-71, II, 382-405.

ALMEIDA, Justino Mendes, «Jerónimo Cardoso e o Humanismo Filológico», in *Humanismo Português 1500-1600*, Publicações do II Centenário da Academia das Ciências de Lisboa, Lisboa, 1988.

ANDERSON, G., *The Second Sophistic*, Routledge, London, 1993.

ANDRADE, António Manuel Lopes (2005) *O Cato Minor de Diogo Pires e a poesia didáctica do século XVI*, Universidade de Aveiro, 2005.

ANDRÉ, Carlos Ascenso, «Luz e Penumbra na Literatura Humanista dos Descobrimentos», in *Separata de Congresso Internacional Humanismo Portugues na Época dos Descobrimentos*, 9-12 de Outubro, Coimbra, 1993.

- _ *Diogo Pires: antologia poética*. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, I.N.I.C., Coimbra, 1983.
- _ « Diogo Pires e a lembrança de Erasmo», in *Humanitas* 41-42 (1989-1990), pp.81-98.
- _ «Diogo Pires, humanista europeu e cidadão português»: *A Cidade de Évora, II*, série, 1 (1994-1995), p. 259-274.
- _ , “André de Resende , um poeta de afectos”, in *Separata das Actas do Congresso Internacional de Cataldo e André de Resende*, Coimbra, 2000, pp 295-304;
- ANDRÉS MARTIN, M., «Corrientes culturales en tiempo de los Reyes Católicos y recepción de Erasmo», *El erasmismo en España*, ed de M.Revuelta Sañudo, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo 1986, pp 73-95.
- _ , *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, BAC, Madrid, 1994.
- ANGERS, J.-E, «Le renouveau du stoïcisme au XVI et au XVII siècle, in *Actes du VII Congrès de l'Association Guillaume Budé* (Aix en Provence), Paris, 1964, pp 122-153.
- ANNAS, Julia, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York, 1993.
- _ «Ethics in Stoic Philosophy» in *Phronesis* 52, 2007, pp58-87.
- ANSELMO, António Joaquim, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no séc.XVI*, Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, Lisboa, 1977.
- ARCE, Rafael, *San Juan de Ávila y la reforma de la Iglesia en España*, Ediciones Rialp, Madrid, 1970.
- ARISTÓTELES, *Retórica*, Obras completas, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2ªedição revista, Lisboa, 2005.
- ARISTÓTELES, *Poética*, pref. Maria Helena da Rocha Pereira, trad e notas Ana Maria Valente, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2004
- ARMISEN- MAECHETTI, *Sapientiae Facies – études sur les images de Sénèque*, Les Belles Lettres, Paris, 1989.
- ARNOLD, E.Vernon, *Roman Stoicism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1911.
- AROUCA, João Fredericode Gusmão (2003), *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVII*, Lisboa, Biblioteca Nacional.
- ASENSIO, Eugenio, «Ciceronianos contra Erasmistas en España. Dos momentos (1528-1560)», *Revue de Littérature Comparée* 52, 1978, pp 135-154.

- _, «El ramismo y la crítica textual en el círculo de Fray Luís de León» in *Academia Literaria Renascentista I* Fray Luís de León, Salamanca, 1981, pp 47-76.
- _, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines: conversos, franciscanos, italianizantes*, Sociedad Española de Historia del Libro, Salamanca, 2000.
- ATTWATER, Donald (1913) *The Catholic encyclopedia*, Caxton Publishing Company, London.
- AULOTTE, Robert, *Amyot et Plutarque. La tradition des Moralia au XVI siècle*, Droz, Genève, 1965.
- _, *Plutarque en France au XVI Siècle, Trois opuscules moraux*, Editions Klincksieck, Paris, 1971.
- AZEVEDO, Carlos Moreira (dir), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Circulo de Leitores, Lisboa, 2000.
- AZEVEDO, Alves, *Erasmus e a Mensagem dos Humanistas*, Sociedade Industrial de Tipografia, Lisboa, 1937.
- BABUT, Daniel, *Plutarque et le Stoïcisme*, Thèse principale pour le doctorat, Université de Paris, Faculté des Lletres et Sciences Humaines, Paris, 1969.
- _, *Plutarque de la Vertu Éthique*, Thèse complémentaire présentée à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, Paris, 1969.
- BALDWIN, Charles, *Renaissance Literary Theory and Practice*, New York, Columbia University Press, New York, 1939.
- BARRETO, Manuel Saraiva, «Antecedentes medievais da gramática renascentista», in *O Humanismo Português 1500-1600*, Academia das Ciências, Lisboa, 1988, pp 163-175.
- _ «Uma *Ars Eloquentiae* dos primórdios do humanismo em Portugal», in *Boletim da Biblioteca de Universidade de Coimbra* 37, 1982, pp 13-160.
- BARON, H. (1955) *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the beginnings of the Quattrocento*, Cambridge, Massachuttes.
- _ *Uma Ars Eloquentiae dos primórdios do Humanismo em Portugal*, Coimbra Editora, Coimbra, 1982.
- BARTHES, R., «L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire», in *Communications* 16, 1970, 172-229.
- _, *Le degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux essais critiques*, Paris, Ed.Du Seuil, 1972.
- BARTHES, R. et alii, *Escrever...Para quê? Para Quem?*, Lisboa, Ed.70, 1975.

- BASSET, Bérengère «L'apophtegme, polysémie d'un terme, polymorphisme d'un genre», in *Littératures Classiques, usages et enjeux de l'apophtegme (XVI-XVIII siècles)*, Bérengère Basset, Olivier Guerrier et Fanny Nepote (dir.), n°84, 2014 : 5-19.
- BATAILLON, MARCEL, *Érasme et l'Espagne*, nouvelle édition en trois volumes, textes établi de l'édition de 1937 par Daniel Devoto et édité par les soins de Charles Amiel, Genève, 1991.
- _ *Etudes sur le Portugal au temps de l'humanisme*, Fundação Calouste Gulbenkian-Centro Cultural Português, Paris, 1974.
- _ «La Spiritualité», in *IV Centenário da Universidade de Évora*, Actas do Congresso Internacional Comemorativo 1559-1959, Imprensa de Coimbra, 1967.
- BEJA, Frei António de, *Breve Doutrina e Ensino de Príncipes*, Instituto da Alta Cultura, Lisboa, 1965.
- BELTRAN DE HEREDIA, V., *Las corrientes de espiritualidade entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, P.P.Dominicos, Salamanca, 1941.
- BENVENISTE, Emile «Sémiologie de la langue», in *Problèmes de linguistique générale*, Paris Gallimard, 1974.
- BENZO, Miguel, *Hombre profano-hombre sagrado: tratado de antropologia teológica*, Crisandad D.L. Madrid, 1978.
- BERRIO, Antonio Garcia y FERNANDEZ, Teresa Hernandez, *La Poética: Tradición y Modernidad*, Editorial Sintesis, Madrid 1988.
- BERRIO, Antonio Garcia, *Formación de la teoria Literaria moderna – Tópica Horaciana Renacimiento Europeo*, Cupsa Editorial, Madrid, 1977.
- BEUCHOT, Mauricio, *La retórica como pragmática y hermenêutica*, Anthropos Editorial, Barcelona, 1998.
- _ , *Significado y discurso: la filosofía del lenguaje en algunos escolásticos españoles post-medievales*, Universidad Nacional Autónoma do México, 1ª edição, 1988:133-171.
- BIBLIOGRAFIA CRONOLÓGICA DA LITERATURA DE ESPIRITUALIDADE EM PORTUGAL 1501-1700, Instituto da Cultura Portuguesa da FLUP, Porto, 1988.
- BIOGRAPHICAL AND BIBLIOGRAPHICAL DICTIONARY OF THE ITALIAN HUMANISTS AND THE WORLD OF CLASSICAL SCHOLARSHIP IN ITALY 1300-1800, Mario Emilio Cosenza (ed), G.K.Hall &Co, Boston-Massachusetts, 1962.
- BIERLAIRE, F. *Les Colloques d'Érasme: la reforme des études, la reforme des moeurs et la reforme de l'église au XVI siècle*, Belles Lettres, Paris 1978.

- BIVILLE, F. (ed), «Proverbes et sentences dans le monde romain», in *Actes de la table ronde* du 26 Nov 1997. Lyon, Centre d'Études et de Recherches sur l'Occident Romain, 1999 : 27-39.
- BLANCO, M. Garcia (1967) *La lengua española en la época de Carlos V*, Escélicer, Madrid, 1967.
- BLECUA, Alberto, «La littérature apothegmatique en Espagne», in *l'Humanisme dans les lettres espagnoles: XIX Colloque International d'Études Humanistes*, Tours, Juillet, 1976.
- BLÜHER, Karl Alfred, *Séneca en España: investigaciones sobre la recepción de Seneca en España desde el siglo XII hasta el siglo XVI*, Gredos, Madrid, 1983.
- BLUMENBERG, Hans, *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona, 1999.
- BODIN, Jean, *Histoire et Méthode a La Renaissance*, Librairie Philosophique, Sorbonne, 1996.
- BOHMER-WOOD, Christine, *Flexibility in language comprehension:paraphrasing metaphors, proverbs and vague sentences*, U.M.I, Ann Arbor, 1989.
- BORNECQUE, H., *Cicéron: divisions de l'art oratoire*, Les Belles Lettres, Paris, 1960.
- BOSQUE, Ignacio, *Gramática descriptiva de la lengua española*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 2000.
- BOYANCÉ, Pierre, «Rapport sur le stoïcisme à Rome» in *Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé à Aix en Provence*, Paris, 1964, p.218-242.
- _, “ Cicéron et les parties de la philosophie, *REL* 49, 1971, p. 229-245
- BOUWSMA, W.J. *The waning of the Renaissance 1550-1640*, The Havan and London, Yale, 2000.
- BOWEN, Bárbara (2004), *Humor and Humanism in Renaissance*, Great Britain, Ashgate Variorum;
- _, (1984) «Roman Jokes and Renaissance Prince1455-1528» in *Illinois Classical Studies* 9 137-148.
- BRANDÃO, Mário, *A Inquisição e os professores do Colégio das Artes*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1948-69, vol 1, 219-20.
- BREEN, A. «Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric», *Journal of the History of Ideas*, V, XIII, 1952, p.384 – 426.
- BRENNAN, Tad, *The Stoic Life: Emotions, Duties and Fate*, Clarendon Press, Oxford, 2005.
- BRINTON, A., «Quintilian, Plato and the *Vir Bonus*», *Philosophy and Rhetoric* 16, The Pennsylvania State University Press, Columbia, 1983, pp.167-184.

- BRUYÈRE-ROBINET, N., «Le statut de l'invention dans l'oeuvre de La Ramée», in *Révue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 70, 1986, pp 15-24.
- _, *Méthode et Dialectique dans l'oeuvre de La Ramée, Renaissance et Age Classique*, Vrin, Paris, 1984.
- BUISSON, F, *Répertoire des ouvrages pédagogiques du XVI siècle*, Nieuwoop, B. De Graaf, Paris, 1968.
- BUJANDA, J. M. de, *Index de l'Inquisition portugaise*, Éditions de l'Université de Sherbrooke, Librairie Droz, Genève, 1995, 30-64.
- BUJANDA, J.M.; HIGMAN, Francis M.; FARGE, James K., *Index de L'Université de Paris*, Centre d'études de la Renaissance, Éditions de l'Université de Sherbrooke, Librairie Droz, Suisse, 1985.
- BURCKHARDT, Jacob, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, New York, Harper Torchbooks, 1958.
- BURKE, Peter, *La Renaissance Européenne*, Éditions du Seuil, Paris, 2000.
- _ *The Italian Renaissance culture and society in Italy*, Polity Press, Cambridge, 1987.
- _ *O homem renascentista*, Editora Presença, Lisboa, 1991.
- _, The Renaissance Sens Fryde, E. B. « Some fifteenth-century translations of Ancient Greek Historians», in E.B. Fryde, *Humanism and Renaissance Historiography*, London, 1983: 83-113e of the Past, London, 1969.
- _, *The Renaissance sense of the past*, London, Edward Arnold, 1969
- BUTCHER, Samuel Henry, *Aristotle's theory of poetry and fine art: with a critical text and translation of the Poetics*, Macmillan, London, 1951.
- CAEIRO, F.Gama, «Os Primórdios dos frades pregadores em Portugal enquadramento histórico-cultural», in *Actas do II Encontro sobre História Dominicana, vol III.1*, Porto, 1984, pp 161-173.
- CAMPANA, A. "The origin of the word Humanist", in *Journal of the warburg and Courtauld Institutes* 9, 1946: 60-73.
- CAMPOREALE, Salvatore (1972) *Lorenzo Valla: umanesimo e teologia*, Nella sed dell'Instituto, Firenze, 1972.
- CANTEL, Raymond, «La Retórica Sagrada ou Arte de Pregar novamente descoberta entre outros fragmentos literários do grande P. António Vieira», in *Separata da Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, Lisboa, 1971.
- CANTO-SPERBER, Monique, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie Morale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996.

- CAPUA, F. DI, *Sentenze e proverbi nella técnica oratória e loro influenza sull'arte del periodare*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli, 1947.
- CARVALHO, J.G.Herculano de, «Inovação e criação na linguagem.A metáfora», in *Revista da Universidade de Coimbra* 20 (1962), p.245-258: artigo posteriormente incluído na colectânea do autor *Estudos Linguísticos*, 2º vol.Coimbra, 1984, p.105-128.
- _ *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XV*, I vols, Por ordem da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1949.
- _ *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XVI*, 2 vols., Por ordem da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1947-1948.
- CASSIRER,E., P.O.Kristeller, and J.H.Randall, (eds) *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, 1948.
- CASTOR, Grahame, CAVE, Terence, *Neo-Latin and the Vernacular in Renaissance France*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
- CASTRO, Aníbal Pinto de, *Retórica e teorização Literária do Humanismo ao Neoclassicismo*, Centro de Estudos Românicos, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2008.
- _ , «La poétique et la rhétorique dans la pédagogie et dans la littérature de l'Humanisme Portugais», in *L'Humanism Portugais et l'Europe. Actes du XXI Colloque International d'Études Humanistes*, Paris 1984, pp 699-721.
- _ , *Entre Cícero e Aristóteles – A retórica em Portugal, do Renascimento ao Neoclassicismo*, Centro de Estudos Românicos, Coimbra, 1973.
- CATARINA, Lucas de Santa, *Quarta parte da História de S. Domingos, particular do reyno e conquistas de Portugal*, Lisboa Occidental: Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1733, p. 229-246.
- CAVE, T. *Cornucopia: figures de l'abondance au XVI siècle*, Macula, Paris, 1997.
- CELENTANO, Maria Silvana; CHIRON, Pierre; NOËL, Marie-Pierre (eds), *SKHÈMA/FIGURA: formes et figures chez les Anciens – Rhétorique, philosophie, littérature*, Editions Rue D'Ulm, Paris, 2004.
- CHARBONNEL, Nanine, KLEIBER, Georges, *La métaphore entre philosophie et rhétorique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999.
- CHARBONNEL, Roger (1969) *La pensée italienne au XVI siècle et le Courant Libertin*, Slatkine Reprints, Genève.
- CHATELET, François (dir), *Histoire de la Philosophie du monde Nouveau – XVI et XVII Siecles*, Hachette Litterature, Paris, 1972.

- CHAUMARTIN, François-Regis, *Le De Beneficiis De Seneca, Sa signification Philosophique Politique et Sociale*, Les Belles Lettres, Paris, 1984.
- CHEVELIER, Maxime, «Proverbes, contes folkloriques et historiettes dans les oeuvres des humanistes espagnols parémiologues», in *l'Humanisme dans les lettres espagnoles (XIX Colloque International d'Études Humanistes, Tours, 1976)*.
- CHOMARAT, J. *Grammaire et rhétorique chez Erasme II*, Les Belles Lettres, Paris, 1981.
- CHRISTENSEN, Johnny, « Equality of Man and Stoic Social Thought», in *Equality and Inequality of Man in Ancient Thought*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, 1984, pp.45-54.
- CILVETI LECUMBERRI, A., *El eramsismo en España*, ed. M. Revuelta Sañudo, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 1986.
- CLASSICAL RECEPTIONS JOURNAL: the reception of the texts, ideas and material culture of ancient Greece and Rome from Antiquity to the present day*, Oxford University Press, volume 4, number 1, Oxford, 2012.
- CODOÑER, Carmen, «La Educación Hispánica en el Siglo XVI. La compilación de *Sententiae* de André Rodrigues Eborense» in *Actas do Congresso Internacional do Humanismo Português*, Centro de Estudos Clássicos, Lisboa 2002.
- COLISH, Marcia L. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages, Stoicism in Classical Latin Literature, Studies in the History of Christian Thought 34 (vol I)*, Brill, Leiden, 1985.
- «Stoicism and the New Testament: an Essay in Historiography» in *ANRW 26*, De Gruyter, Berlin, 1992.
- COMPAGNON, A., *La seconde main ou le travail de citation*, Éditions du Seuil, Paris, 1979.
- CONTE, Gian Bianco, *The rhetoric of imitation. Genre and poetic memory in Virgil and other latin poets*, Trad inglesa da edição italiana por Charles Segal, Ithaca, London 1986.
- COOPER, David Edward, *Metaphor*, Brasil Blackwell, Oxford, 1986.
- COPENHAVER, Brian P., NAUTA, Lodi (ed. trans.), *Lorenzo Valla. Dialectical disputations (2 vols.)*, I Tatti Renaissance library, 149-50, London: Harvard University Press, Cambridge, 2012.
- COPELAND, Rita, *Hermeneutics and Translation in the Middle Ages: Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- CORBETT, Edward, *Classical Rhetoric for the modern student*, University Press, Oxford, 1999.

- COUZINET, Marie-Dominique (1996), *Histoire et méthode à la Renaissance, une lecture de la methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- D'ALMEIDA, Bernardo Corrêa, «A civilização do amor Segundo Sêneca e João Evangelista», in *Brotéria: Cristianismo e Cultura*, vol. 174, Maio/Junho, 5/6, Revista Publicada pelos Jesuítas portugueses, 2012.
- DAINVILLE, F., *La naissance de l'humanisme moderne*, Slatkine Reprints, Genève, 1969.
- DANIEL, Robert W., *A contemporary rhetoric*, Little Brown and Co., Boston, 1967.
- DELUMEAU, J., *La civilisation de la Renaissance*, Editorial Estampa, Paris, 1967.
- DEMONET, Marie-Luce (coord), *Montaigne et la question de l'homme: Débats philosophiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999.
- DESBORDES, Françoise (1906) *La rhétorique antique: l'art de persuader*, Hachette, Paris, 1996.
- _, «Les vertus de l'énoncé, notes sur les Sentences de Publilius Syrus»: Formes brèves de la Gnomè a la pointe: metamorfoses de la sententia, *La Licorne*, 1979 : 65-84.
- _, *La rhétorique antique: l'art de persuader*, Hachette, Paris, 1996.
- DERRON, Pascale (ed), *Pseudo-Focilides, Sentences*. Texte établi, traduit et commenté par Pascale Derron, Les Belles Lettres, Paris, 1986, XII-XXII.
- DESILVA, David A. «Paul and the Stoa: A Comparison» in *JETS* 38, 1995, pp.549-64.
- DETIENNE, M. *Les Maitres de vérité dans la grèce archaïque*, Maspero, Paris, 1967, n° 18
- DIAS, José Sebastião da Silva, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1960, I, 156-167.
- _ «Portugal e a cultura europeia (sécs XVI a XVIII)», in *Biblos* 28, Coimbra, 1952, pp 323-324.
- DIAS, Paula Barata, «Plutarco e os autores cristãos da Antiguidade tardia medieval –limites e possibilidades de uma recepção», in *Os Fragmentos de Plutarco e a recepção da sua obra - Actas do Colóquio*, Coimbra, 2002.
- DÍAZ, Simon, *Bibliografía de la literatura hispánica*, t.IX.Madrid, 1971.
- DICTIONNAIRE de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Beauschesne, Paris, 1937.
- DILLON, J.T. *Musonius Rufus and Education in the Good Life: A Model of Teaching and Living Virtue*. Dallas, TX: University Press of America, Dallas, 2004.

- DIRVEN, René; PÖRINGS, Ralf (ed), *Metaphor and metonym in comparison and contrast*, Mouton Gruyter, Berlin, 2003.
- DROBNER, Hubertus R. «Christian Philosophy» in *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford University Press, Oxford, 2008.pp 672-690.
- DUMARSAIS-FONTANIER, *Les tropes*, publiées avec une introduction de M.Gérard Genette, Tome I, Slaktine Reprints, Gênevè, 1967.
- DUQUE, Baldomero Jimenez (dir), *Historia de la Espiritualidad, vol. I, II, III,IV* Juan Flors Editor, Barcelona, 1969.
- EBORENSE, André , *Sentenças de diversos autores pelas quaes amoestão aos príncipes como na paz e na guerra se devem reger, dirigidas ao muito esclarecido Príncipe Dom Sebastião, neto do mui Poderoso rei Dom João.Terceiro deste nome, nosso Senhor*.Fac-simile do Manuscrito inédito da casa Cadaval.Introdução por Luís de Matos.Lisboa (ed.no âmbito da realização em Lisboa da XVII Exposição Europeia de Arte, Ciência e Cultura), Lisboa, 1983.
- EDELSTEIN, Ludwig. *The Meaning of Stoicism, Martin Classical Lectures 21*, Harvard University Press, Cambridge, 1968.
- EDEN, Kathy, «Hermeneutics and the Ancient Rhetorical Tradition», in *The Rhetoric Canon*, Wayne State University Press, Detroit, 1997.
- EIRE, António López, *La influencia de la Retórica sobre la Historiografía desde el helenismo a la Antigüedad Tardia, Talia dixit*, Salamanca, 2008.
- _, *Esencia y objeto de la Retórica*, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca 2000.
- _, *Retórica e comunicación política*, Ediciones Catedra, Madrid, 2000.
- ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona, 1981.
- ENGBERG-PEDERSEN, Troels, *Paul and the Stoics*, T&T Clark, Edinburgh, 2000.
- _«Paul, Virtues and Vices» in *Paul in the Greco-Roman World: a handbook*, PA: Trinity Press, Harrisburg, 2003, p 608-44.
- _«The relationship with Others: similarities and differences between Paul and Stoicism», in *ZNW 96*, 2005, pp 35-60.
- ENENKEL, Karl, LAUREYS, Marc and PIEPER, Pieper (edd.), *Discourses of power: ideology and politics in Neo-Latin literature. Noctes neolatinae / Neo-Latin texts and studies, Bd 17*. Hildesheim, Zürich; New York 2012.
- ENTRALGO, Pedro Lain, *La Antropología en La obra de Fray Luís de Granada*, Consejo Superior de investigaciones científicas, Madrid, MCMXLVI.

- ERASMO, *Opera Omnia*, edição J. LECLERC, IV, 587 E. F., Leiden, 1703.
- ESTEVES, Elisa Nunes, «Os Humanistas e o espólio literário medieval», in *Actas do Congresso Internacional do Humanismo Português*, Centro de Estudos Clássicos, Lisboa 2002.
- FAURE, Dominique, *L'éducation selon Plutarque d'après les oeuvres morales*, 2 vols, Aix-en Provence, 1960.
- FAVRE, Jules, *Montaigne: moraliste et pédagogue*, Slaktine Reprints, Genève, 1970.
- FERNÁNDEZ, José M. Sevilha (ed), *Metáfora y discurso filosófico*, editorial Tecnos, Madrid, 2000.
- FERREIRA, José Ribeiro “ Os valores de Plutarco e sua actualidade”, in *Ética e Paideia em Plutarco*, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Coimbra, 2008.
- FERNÁNDEZ, Francisco Moreno, *Sociolinguistics and stylistic variation*, Universitat de Valencia, Valencia, 1992.
- FERNÁNDEZ, Alonso (1992), *Vida de fray Fernando de Talavera: primer arzobispo de Granada*, Estudio preliminar e iconografía inédita, Universidad de Granada, Granada, 1992;
- FLORESCU, V., *La rhétorique et la néorhétorique: gènes, évolution, perspectives*, Les Belles Lettres, Paris, 1981.
- FOUCAULT, Michel (1974) *The Order of Things*, Routledge, London, 1974 reimpr. 1994.
- FUHRMANN, François, *Les Images du Plutarque*, Thèse pour doctorat, Université de Paris, Imprimerie Cultura Wetteren Belgique, Paris, 1964.
- FUMAROLI, Marc (dir), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, Presses Universitaires, Paris, 1999.
- _ *L'âge de l'Éloquence Rhétorique et “res literaria” de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Librairie Droz, Genève, 2002.
- _ «Rhetoric, Politics and Society: From Italian Ciceronianism to French Classicism» in *Renaissance Eloquence*, ed J. Murphy, University of California Press, Berkeley, 1983, pp 253-273.
- _ «Une pédagogie de la parole: les *Progymnasmata latinitatis* du P. Pontanus», in *Acta Conventus Neo-Latini Amstelodamensis*, München, 1979, pp.410-425.
- _ “Genèse de l'épistolographie classique: rhétorique humaniste de la letter”, in *Revue d'histoire littéraire de la France*, 78, 1978, 886-905;
- FUNCK-BRETANO, Frantz, *La Renaissance*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1935.
- GANDILLAC, M. de et alii, *La pensée encyclopedique au Moyen âge*, Neuchâtel, 1966.

- GARCIA, Jesús Llanos, « El Reflejo Humanista en los Predicadores Españoles del Siglo XVI » in: *Humanismo Y Cister – Actas del I Congreso Nacional sobre Humanistas Españoles*, Universidad de Leon, 1996.
- GARIN, Eugenio, *L’homme de la Renaissance*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.
- _, *Idade Média e Renascimento*, Editorial Estampa, Lisboa, 1994.
- _, *L’éducation de l’homme moderne : la pédagogie de la Renaissance 1400-1600*, Fayard, Paris, 1968.
- _, “La dignitas hominis e la letteratura patristica”, in *La Rinascita*, vol I, no 4, 1938, pp 102-146.
- GSRRIGOU-LAGRANGE, P. Reginald O.P., *Les trois ages de la vie intérieure*, Paris, Cerf, 1938, vol II, págs 24-25
- GAUTHIER, O.P., *Magnanimité.L’idéal de la grandeur dans la philosophie paienne et dans la théologie chrétienne*, Vrin, Paris, 1951.
- GAYO, Gaspar Morocho (dir), *Humanismo Y Cister – Actas de I Congreso Nacional de Humanistas Españoles*, Universidade de León, Secretariado de Publicações, León, 1996.
- GARIN, E. (1968) *L’éducation de l’homme moderne: la pédagogie de la Renaissance 1400-1600*, Fayard, Paris.
- GAZOLLA, Rachel, “Representação compreensiva: critério de verdade e virtude no Estoicismo Antigo”, in *Classica* v.19, São Paulo 2006.
- GEIGER, Louis Bertrand, *Philosophie et spiritualité*, Éditions du Cerf, Paris, 1963.
- GENETTE, G. *Figures*, Paris, Seuil, 1966.
- GHELLINCK, J.de, *Littérature latine au Moyen âge*, I, 1939, réimp.Hildesheim, Paris, 1969.
- GIBBS, Raymond W.; STEEN, Gerard J., (ed) *Metaphor in cognitive linguistics – International Cognitive Linguistics Conference*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 1999.
- GIBSON, Richard J., «Paul and the Evagelization of the Stoics» in *The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul’s Mission*, Intervarsity Press, Sydney, 2000.
- GIL, E. (ed), *El sistema educativo de la Compañia de Jesus.La ‘Ratio Studiorum’ –Edición bilingue, estudio histórico-pedagógico bibliográfico*,UPCO, Madrid, 1992.
- GILSON, E., «Humanisme medieval et Renaissance», in *Humanisme et Renaissance*, Vrin-Reprise, Paris, 1983, p 7-32.
- _, *La philosophie au Moyen Âge:des origines patristiques a la fin du XIV ème siècle*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1999.

- _ , *Humanisme et Renaissance*, J.Vrin, Paris, 1983.
- _ , *Introduction a la philosophie chretienne*, Vrin, Paris, 1960.
- _ , *Christianisme et philosophie*, J.Vrin, Paris, 1949.
- GIL, Fernando, *The travelling eye: retrospection, vision and prophecy in the Portuguese Renaissance*, University of Massachusetts Dartmouth, Dartmouth, 2009.
- GOATLY, Andrew, *The Language of metaphors*, Routledge, New York, 1997.
- GOFF, J. le; SCHMITT, J.-C, *L'exemplum*, Typologie des Sources 40, Turnhout, 1996.
- GOMES, Saul António, *Um breve olhar sobre o Humanismo de Quatrocentos, Sep Derivas*, Aveiro, 2006, pp 87-99.
- _ «Os dominicanos e a cultura em tempos medievais: o caso português», in *Biblos*, Coimbra, 2009, p.263-296.
- GOMES, Pinharanda, *Caminhos Portugueses de Teresa de Ávila*. Pax, Braga, 1983
- GONÇALVES, Francisco Rebelo, « O primeiro lexicógrafo Português da Língua Latina: Jerónimo Cardoso» in *EVPHROSYNE*, Lisboa, 1958.
- GONZÁLEZ, Jesus M. Garcia, «El pensamiento científico en el Humanismo renascentista: tradición y superación de los modelos greco-latinos» in, *Humanismo Renascentista Y Mundo Clasico*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1991.
- GOYET, F. (ed), *Traité de poétique et de rhétorique de la Renaissance*, Librairie Générale Française, Paris, 1990.
- _ *Le sublime du «lieu commun»: L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Honoré Champion Éditeur, Paris, 1996.
- GRAFTON, A; JARDINE, Lisa, *From humanism to the humanities: education and the liberal arts in fifteenth and sixteenth-century Europe*, Duckworth, London, 1986.
- GRAFTON, A., «Teacher, text and pupil in the Renaissance classroom: a case study from a Parisian College», in *History of Universities*, I, 1981.
- _ *From Humanism to the Humanities. Education and liberal arts in fifteenth and sixteenth-century Europe*, London, 1987.
- _ , «On the Scholarship of Politian and Its Context» in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 40 (1977): 150-188.
- GRAFTON, A., e JARDINE, L. «Humanism and the School of Guarino, *De Ordine Docendi et Scribendi* (1459)», C.W. Kallendorf (ed), *A program of teaching and learning - Humanist Educational Treatises*, Cambridge, MA, 2002: 269-287.
- GRAY, H. «Renaissance Humanism – the pursuit of eloquence», in *Journal of the History of Ideas* 24 (1963): 497-514.

- GRASSI, Ernesto, *Rhetoric as philosophy. The humanist tradition*, Pennsylvania State University Press, London, 1980.
- GREEN, L., *Renaissance Rhetoric*, ed. P. Mack, St. Martin's Press, New York, 1994.
- _, 'The Reception of Aristotle's Rhetoric in the Renaissance', in W. Fortenbaugh and D. Mirhady (eds), *Peripatetic Rhetoric After Aristotle*, New Brunswick, 1994, 323-8.
- GRIGERA, Luísa López, *La Retórica en la España del Siglo de Oro*, Ediciones Universidad Salamanca, 1994.
- GUAL, C. GARCIA, «El humanismo de Fray Antonio de Guevara», in *El Erasmismo en España*, Santander, 1986.
- GWYNN, Aubrey., *Roman education from Cicero to Quintilian*, Clarendon Press, Oxford, 1926.
- HAGENDAHL, Harald., *Latin Fathers and the Classics. A Study on the apologetics Jerome and other christian writers*, Almqvist & Wiksell, Göteborg, 1958.
- HANDS, A. R., *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, Ithaca, Cornell University Press, New York, 1979.
- HAURY, A., «Cicerón et la gloire: une pédagogie de la vertu» in *Mélanges Boyancé*, Paris, 1974.
- HAWKES, F. *Metaphor*, Methuen, London, 1972.
- HENDERSON, J.R. 'Defining the Genre of the Letter: Juan Luis Vives', *De conscribendis epistolis*, *Renaissance and Reformation*, 19, 1983, 89-105.
- HERCULANO, Alexandre, *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Bertrand, 1975.
- HESTER, Marcus, *The meaning of poetic metaphor: an analysis in the meaning is use*, Mouton, Paris, 1967.
- HJELMLEV, Louis, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Hatier, Paris, 1975.
- HOPPE, T. E et alii (ed), *Language, meaning and style: essays in memory of Stephen Ullman*, Leeds Univ. Leeds, 1981.
- HORKAN, W. J. *Educational theories and principles of Maffeo Vegio*, Catholic University of America Press, Washington, 1953.
- HUERGA, Alvaro, *Predicadores, Alumbrados e Inquisición en el Siglo XVI*, Fundacion Universitaria Española, Madrid, 1973.
- _, "Procesos inquisitoriais y libros de espiritualidade n el siglo XVI" in *Cuadernos Hispanoamericanos*, 138 (1961): 251-269.
- _, «Fray Luis en la Alhambra», in *Cuadernos de la Alhambra*, 1991: 185-206

- HUIZINGA, Johan *Le déclin du Moyen Âge*, trad.fr.de J.Bastin, Paris, 1948.
- IBÁÑEZ, Jesús M^a Nieto (coordinador), *Pedro de Valencia Obras Completas VI Escritos Varios*, Instituto de Humanismo Y tradición Clásica, Universidad de León, 2012.
- IANZITI, G. «Bruni on writing History» in *Renaissance Quarterly* 51, 1998:367-391.
- IJSSELING, A.S., *Rhetoric and Philosophy in Conflict: an Historical Survey*, The Hague, Nijhoff, 1976.
- INWOOD, Brad, *Ethics and human action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford, 1985.
- _ «Rules and Reasoning in Stoic Ethics» in *Topics in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1999, pp 95-127.
- JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1957.
- JAKOBSON, Romam, *Essais de linguistique générale*, Les Editions de Minuit, Paris, 1973.
- JANIK, L.G. «Lorenzo Valla – The primacy of Rhetoric and the Demoralization of History» in *History and Theory*, 12, 1973:389-404.
- JARA, Villanueva de la (1967) *Constituciones nas Obras completas*, edic. de Félix Garcia, Madrid, BAC, 1967, 4^a, vol I : 732-33, 606 e 632.
- JARDINE, Lisa, «Distinctive disciplina: Rudolph Agricola's influence on methodical thinking in the humanities», in *Rudolphus Agricola Phrisius (1444- 1485)*, proceedings of the International Conference at the University of Gröningen, 1985.
- JAUSS, H.R. *Toward an Aesthetic of Reception*, Brighton, 1982.
- JEDAN, Christoph, *Stoic Virtues: Chrysippus and the Religious Character of the Stoic Ethics*, Continuum Studies in Ancient Philosophy, London, 2009.
- JEHASSE, J. , *La Renaissance de la Critique. L'essor de l'Humanisme érudit de 1560 à 1614*, Honore Champion, Saint Étienne, 2002.
- JERECZEK, Bruno, *Louis de Granada disciple de Jean d'Ávila*, Fontenay le Comte , Éditions Lussaud, Paris, 1971.
- JEREZ, Luís Merino, *Retórica y Artes de Memoria en el Humanismo Renacentista*, Universidad de Extremadura servicio de Publicaciones, Cáceres, 2007.
- JESPERSEN, Otto, *La philosophie de la Grammaire*, Les éditions de Minuit, Paris, 1971.
- JOHNSTONE, H., «The Relevance of Rhetoric to Philosophy and Philosophy to Rhetoric», in *The Quarterly Journal of Speech*, 1966, p.41-46.
- JUNIOR, Manuel Alexandre, *Importância da cria na cultura helenística*, Euphrosyne, 1989.
- _ *Argumentação retórica em Filon de Alexandria*, Instituto Nacional de Investigação Científica, Lisboa, 1990.

- JIMÉNEZ, Alfonso Martín, *Retórica Y Literatura en el siglo XVI- EL Brocense*, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, 1997.
- JÚNIOR, Manuel Alexandre, *Hermenêutica Retórica*, Alcalá, Lisboa, 2004.
- KAMEN, Henry (2003) *Filipe de Espanha*, Tradução de Vera Melo Joscelyne, Rio de Janeiro, Record.
- KAMTKAR, Rachana (ed.), *Virtue and happiness: essays in honour of Julia Annas. Oxford studies in ancient philosophy*. Supplementary volume, Oxford University Press, Oxford-New York, 2012
- KENNEDY, G., *Classical rhetoric and its secular and Christian tradition from Antiquity to Modern Times*, UNC Press Chapel Hill, University of North California, 1980.
- _«Oratory», *The Cambridge History of Classical Literature*, vol I, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp 498-526.
- _ *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- KINDLER, Augustin López, *Funcion Y estructura de le sententia en la prosa de Seneca*, Universidad de Navarra, Pamplona 1966.
- KOHL, B., «Humanism and Education», in *Renaissance Humanism*, ed.A.Rabil, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1988, vol III, pp 5-22.
- KONSTANTINOVIC, Isabelle, *Montaigne et Plutarque*, Librairie Droz, Genève, 1989.
- KLEIBER, Georges, *Pour une pragmatique de la métaphore: la métaphore un acte de denotation predicative indirecte, Recherches en pragma-semantique*, Klincksieck, Paris, 1984.
- KNIGHTS, Lionel C.; CATTLE, Basil (ed), *Semantics and Ontology – Metaphor and Symbol*, Butterworths scientific publications, Bristol, 1960.
- KRISTELLER, Paul Oskar, *Studies in Renaissance Thought And Letters*, Edizioni Do Storia E Letteratura, Roma, 1969.
- _ *Renaissance Thought – The Classic, Scholastic and Humanist Strains*, Harper Torchbooks, New York, 1961.
- _ *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*, Ed.70, Lisboa, 1995
- _ *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.
- _ *Renaissance concepts of man and other essays*, Harper and Row, New York, 1972.
- _ *The Classics and Renaissance Thought*, Cambridge-Massachusetts, 1955.
- _ *Le thomisme et la Pensée italienne de la Renaissance*, Librairie J.Vrin, Paris, 1967.

- _ *Catalogus Translationum et Commentariorum. Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, Catholic University of America Press, Washington, 1960.
- _ «Humanism and Scholasticism in the Renaissance», *Byzantion* 17, 1944, pp 346-374.
- _ «Philosophy and Rhetoric from Antiquity to the Renaissance», in *Renaissance Thought and Its Sources*, edited by Michael MOONEY, Columbia University Press, New York, 1979, pp.211-259.
- _ «Renaissance Aristotelianism», *Studies in Renaissance Thought and Letters III*, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome, 1993, pp 341-357.
- _ «Renaissance Humanism and Classical Antiquity», in *Renaissance Humanism*, ed.A.Rabil, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988, vol.I, pp5-16.
- _ «Rhetoric in Medieval and Renaissance Culture», in *Renaissance Eloquence*, ed.J.Murphy, University of California Press, Berkeley, 1983, pp1-19.
- _ *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia University Press, New York, 1943.
- _ «El Mito del Ateísmo Renacentista y la tradición francesa del libre pensamiento», in *Notas Y Estudios de Filosofía*, vol IV, fasc.13, 1953, p.1-14.
- J. Kristeva, *Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Éd du Seuil, 1969;
- KNOWLES, M.D. *The Nature of Mysticism*, Hawthorn Books, New York, 1966.
- KUSHNER, Eva, *Le dialogue à la Renaissance: Histoire et poétique*, Librairie Droz, Genève, 2004.
- LACHAUD, F. e SCORDIA, L. (eds), *Le Prince au Miroir de la Literature Politique de l'Antiquité aux Lumières*, Rouen, 2006.
- LACROIX, Benoît, *L'histoire dans l'antiquité: florilège*, Institute d'Études Médiévales, Montréal, 1951.
- LAGARDE, Georges de, *La naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Âge*, II, Louvain-Paris, 1958.
- LAKOFF, George, *More than cool reason: a field guide to poetics metaphor*, University Chicago Press, Chicago, 1995.
- LA ROCHEFOUCAULD, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, Éditions Garnier Frères, Paris, 1961.
- LARUSSO, D., «Rhetoric in the Italian Renaissance», in *Renaissance Eloquence*, ed.J.Murphy, University of California Press, Berkeley, 1983, pp 37-55.
- LARRAÍN, J.Barceló, «La función cognoscitiva de la metáfora en la retórica antigua», in *Actas del tercer congreso nacional de filosofía*, Buenos Aires, 1982.

- LATORRE, Augustin Catalan, *El Beato Juan de Ávila: su enfoque teológico*, Facultat de Teologia, Granada, 1964.
- _, *El beato Juan de Ávila su tiempo, su vida y sus escritos y la literatura mística en España*, Tip. de Comas hermanos, Zaragoza, 1984;
- LAURAND, Louis, *Pour mieux comprendre l'antiquité classique: histoire et méthode historique pédagogie-linguistique*, Éditions Auguste Picard, Paris, 1939.
- _ *Études sur le style des discours de Cicerón*, II, Les Belles Lettres, Paris, 1926.
- LAUSBERG, Heinrich, *Elementos de Retórica literária*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2004.
- LAVADO, J.M.Díaz, «Tipología y function de las citas homéricas en el *De Audiendis Poetis* de Plutarco», in *Estudios sobre Plutarco: Ideas Religiosas*, Ediciones Clásicos, 1994, pp.681-696.
- LEDDA, Giuseppina, *Contributo allo studio della letteratura emblemática*, in Spagna, Pisa 1970.
- LECOINTE, J., *L'ideal et la difference. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance*, Librairie Droz, Genève, 1993.
- LE GUERN, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Larousse, Paris, 1973.
- LÉVY, Carlos “Las Luces de la Retórica. Los Significados Retórico, Político y Filosófico de las Figuras en el Orator”, in *Estudios Clásicos, número 141*, 2012 : 127-154. Este trabalho foi publicado originariamente no volume Maria Silvana Celentano; Pierre Chiron; Marie-Pierre Noël (eds), *Skhèma/Figura: formes et figures chez les Anciens – Rhétorique, philosophie, littérature*, Editions Rue D’Ulm, Paris, 2004.
- LEVINSON, Stephen C, *Pragmatics*, Cambridge University Press, Reimp, cap. III, Cambridge, 1997.
- LEMPEREUR, A., *L’homme et la rhétorique*, Klincksieck, Paris, 1990.
- LONGAKER, Mark; WALKER, Jeffrey, *Rhetorical Analysis: a brief guide for writers*, Pearson Education Inc, Phoenix, 2011.
- LOPES, António da Costa, *Os dominicanos e a filosofia*, Editora Pax, Braga, 1966.
- LÓPEZ, Aurora, «Apuntes sobre la personificación Poética de los Géneros Literarios en la Roma Clásica», in *Retórica, Poética Y Géneros Literarios*, Universidad de Granada, Granada, 2004.
- LÓPEZ, Eire, *Retórica clásica y teoría literária moderna*, Arco Libros, Madrid, 1997.
- LÓPEZ Grigera, L., «Notas sobre el Renacimiento en la España del siglo XV», in *La retórica en la España del siglo de oro*, Ediciones Universidad, Salamanca, 1994, pp 33-47.

- _«Introducción al estudio de la retórica en el siglo XVI en España», *Nova Tellus* 2, 1984, pp 93-111.
- _«Notas sobre Progymnasmata en la España del siglo XVI», in *Humanismo y pervivencia del mundo clásico*, ed. J.M.Maestre, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1993, pp.585-590.
- _ *La retórica en la España del siglo de oro*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994.
- LÓPEZ, M. “El colegio de los niños moriscos de Granada” in *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 25, 1986: 35-68.
- LORCH, M., «Lorenzo Valla», in *Renaissance Humanism*, ed.A.Rabil, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1988, vol.I, pp.332-349.
- LORENTE, Miguel Periago, «El Orador en La Preceptiva Retórica del Humanismo Español» in, *Los Humanistas Españoles y el Humanismo Europeo – IV Simposio de Filología Clásica*, Murcia 1990.
- LUCK, George (1958) «Vir facetus: a Renaissance Ideal» in *Studies in Philology* 55: 107-121.
- LUJÁN Atienza, A.L., *Retóricas españolas del siglo XVI. El foco de Valencia*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1999.
- MACK, Peter, *A History of Renaissance Rhetoric 1380-1620*, Oxford University Press, New York, 2011.
- _ *Renaissance Rhetoric*, St.Martin’s Press, New York, 1994.
- _«Aristotle’s Rhetoric and Northern Humanist Textbooks: Agricola, Erasmus, Melancton and Ramus», in *La Rhétorique d’Aristote: traditions et commentaires de l’Antiquité au XVII siècle*, ed.G.Dahan, Vrin, Paris, 1998, pp 299-313.
- _«Theory and Practice in Rudolph Agricola», in *Rhetoric, Rhetoriciens, Rederijkers*, ed. J.Koopmans, Amsterdam, North-Holland, 1995, pp 39-51.
- _ *Renaissance Argument: Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic*, E.J. Brill, Leiden, 1993.
- _ «Vives’s Contribution to Rhetoric and Dialectic», in C.Fantazzi (ed), *A companion to Juan Luís Vives*, Leiden, 2008, 227-76.
- MARGOLIN, J.-C. *L’humanisme en Europe au temps de la Renaissance*, Presses Universitaires de France, Paris, 1981.
- MARTÍNEZ, Fidel Fernández (1942) *Fray Hernando de Talavera, confesor de los Reyes Católicos y primer arzobispo de Granada*, Biblioteca Nueva, Madrid.

- MCKEON, R. "Renaissance and Method in philosophy" in *Studies in the History of ideas*, III, Columbia University Press, New York, 1935, p 105 e seg.
- MCCAHERILL, E. M. «Finding a Job as a Humanist-The Epistolary Collection of Lapo da Castiglionchio the younger», in *Renaissance Quarterly*, 57 (2004): 1308-1345.
- MAIER, Ida, *Age Politien. La formation d'un poète humaniste*, Droz, Genève, 1966.
- MALDONADO, Juan Higuera, «Producción neolatina teológica en España durante el Renacimiento» in, *Humanismo Renascentista Y Mundo Clasico*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1991.
- MALHERBE, Abraham J. « 'Seneca' on Paul as Letter Writer» in *The future of early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, PA: Fortress, Philadelphia, 1991.
- MALOSSE, Pierre-Louis; NOËL, Marie-Pierre; SCHOULER, Bernard (ed), *Clio sous le regard d'Hermès: L'utilisation de l'histoire dans la retorique ancienne de l'époque hellénistique à l'Antiquité tardive*, Actes du colloque international de Montpellier (18-20octobre 2007), Edizioni dell'Orso Alessandria, Montpellier, 2010.
- MARAVALL, José António, «La literature de emblemas como técnica de acción sociocultural en el Barroco», in *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, Madrid, 1984.
- MARGOLIN, J.-C., «L'idée de nature dans la pensée d'Erasmus» in *Recherches Erasmiennes*, Droz, Genève, 1969.
- _ *L'humanisme en Europe au temps de la Renaissance*, Presses Universitaires de France, Paris, 1981.
- _«La Rhétorique d'Aphthonius et son influence au XVI siècle», in *Colloque sur la Rhétorique*, ed.R. Chevalier, Belles Lettres, Paris, 1979, pp 239-269.
- _«Un maître ouvrage de pédagogie humaniste: le Plan d'études d'Erasmus (1512)», in *Bulletin de la Association Guillaume Budé 3*, Paris, 1976, pp 273-299.
- MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Éditions Seuil, Paris, 1958.
- MARTELOTTI, G : «Latinità di Petrarca» in *Studi Petrarqueschi*, 7, 1961 : 219-30; republicado em *Scritti Petrarqueschi*, ed. Michele Feo e Silvia Rizzo, 1983 : 290-301.
- MARTI, Antonio, *La preceptiva retórica española en el siglo de Oro*, Gredos, Madrid 1972.
- MARTINS, Ana I.C. «A seriedade do Humor ao longo dos séculos: retórica de um poder político ou de um contra poder?» in *ÁGORA. Estudos Clássicos em Debate 17*: 51-94
- MARTINS, Jiménez, A., «Rhetoric, Dialectic and Literature in the Work of Francisco Sánchez, El Brocense», in *Rhetorica 13*, 1995, pp 43-59.

- _ *Retórica y Literatura en el siglo XVI: El Brocense*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1997.
- MARTINS, Isaltina das Dores Figueiredo, *Bibliografia do Humanismo em Portugal no Século XVI*, Instituto Nacional de Investigação Científica, Coimbra, 1986.
- MARTINS, Mário, «Os dísticos de Catão na base da formação universitária», in *Estudos da Cultura Medieval*, Lisboa 1969.
- MARTINS, José V. de Pina, «Humanismo e Renascimento: a propósito de um estudo de Ernst- Robert Curtius», *Separata da Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, 1969.
- _ «Livros Quinhentistas sobre o amor. Apostila bibliográfica», in: *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris I 1969.
- _ *Humanismo e Erasmismo na cultura portuguesa do século XVI*, Gulbenkian, Paris, 1973.
- _ «L'Humanisme chrétien au Portugal», in *L'Humanisme Portugais et l'Europe*, Paris, FCG/CCP, 1984, pp 15-29.
- MARTINEZ, Pedro Soares, «O Humanismo e a Diplomacia Portuguesa do século XVI» in *Humanismo Português 1500-1600, Publicações do II Centenário da Academia das Ciências de Lisboa*, Lisboa, 1988.
- MARTÍNEZ, Fidel Fernández (1942). *Fray Hernando de Talavera, confesor de los Reyes Católicos y primer arzobispo de Granada*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- MAYORAL, José Antonio, *Figuras Retóricas – teoria de la Literatura Y Literatura comparada*, Editorial Sintesis, Madrid 1994.
- MARÍN, José A.Sánchez, MARTÍN, M^a Nieves Muñoz, *Retórica, Poética Y géneros Literarios*, Imprenta Comercial Motril, Granada, 2004.
- MARGOLIN, J.C. *Erasmé: Précepteur de l'Europe*, Paris, 1995.
- MARNOTO, Rita, «Plutarco: o regresso a terras itálicas», in *Plutarco Educador da Europa: actas do congresso*, Porto, 2002.
- MARQUES; João Francisco, *A Parenética Portuguesa e a Dominação Filipina*. Coimbra, [s.n]1970, 124-130.
- _ , «Humanismo e Renascimento», in *Separata da Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, III série, nº11, Lisboa, 1967.
- _ , «Franciscanos e Dominicanos Confessores dos Reis Portugueses e das duas Primeiras Dinastias – Espiritualidade e Política» in *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas*, anexo V – Espiritualidade e Corte em Portugal nos sécs XVI-XVIII, Porto, 1993.

- MARROU, Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Éditions du Seuil, Paris, 1965.
- _, *Patristique et humanisme: mélanges*, Éditions du Seuil, Paris, 1976.
- MARTINS; Isaltina das Dores Figueiredo, *Bibliografia do Humanismo em Portugal no Século XVI*, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1986.
- MARTINS, José V.de Pina, «Frei António de Beja Discipulo de Pico Della Mirandola», *Separata Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, Lisboa, 1965.
- _, «Pico Della Mirandola e o Humanismo Italiano nas Origens do Humanismo Português», in *Separata de Estudos Italianos em Portugal*, nº23, Lisboa, 1964.
- _, *Para a História da Cultura Portuguesa do Renascimento: a iconografia do livro impresso no tempo de Durer*, Fundação Calouste Gulbenkian, Paris.
- MATOS, M. Cadafaz de, «A presença de Cícero na obra de pensadores portugueses nos séculos XV e XVI (1436-1543)» *Humanitas* 46, 1994, pp 259-304.
- _ «A tipografia quinhentista de expressão cultural portuguesa no Oriente, veículo de propagação dos ideais humanísticos», in *Humanismo Português na Época dos Descobrimentos*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1993, pp 153-171.
- _ «Leitura e leitores de Cícero em Lisboa e Coimbra ao tempo de D.JoãoIII (1534-1543)», in *Humanitas* 47, 1995, pp739-776.
- MAY, J.-J., *Cicero: on the ideal orator (De Oratore)*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- MAYORAL, Jose Antonio, *Estética de la recepción*, Arco Libros, Madrid, 1987.
- MCLAUGHLIN, M. (2001) *Literary Imitation in the Italian Renaissance. The theory and Practice of Literary Imitation in Italy from Dante to Bembo*, Oxford University Press, Oxford.
- MEA, Elvira Cunha de Azevedo, *A Inquisição de Coimbra no século XVI. A instituição, os homens e a sociedade*. Porto: Fundação Engº António de Almeida, 1997, 38- 58.
- MEERHOFF, K., «Aristote à la Renaissance: rhétorique, éthique et politique», in *La Rhétorique d'Aristote: traditions et commentaires de l'Antiquité au XVII siècle*, ed.G.Dahan, Vrin, Paris, 1998, pp 315-330.
- _, «Agricola et Ramus – dialectique et rhétorique», in *Rodolphus Agricolo Phrisius 1444-1485*, ed.F. Akkerman, Brill, Leiden, 1988, pp 270-280.
- _, «Ramus et Cicéron», *Révues des Sciences Philosophiques et Théologiques* 70, 1986, pp 25-35.

- _, *Rhétorique et poétique au XVI siècle en France. Du Bellay, Ramus et les autres*, E.J. Brill, Leiden, 1986.
- MENÉNDEZ y Pelayo, M., «Apuntes sobre el ciceronianismo en España y sobre la influencia de Cicerón en la prosa latina de los humanistas españoles», in *Bibliografía Hispano-latina Clásica*, C.S.I.C. 1950-53, vol III, Madrid, pp 177-271.
- _ *Historia de las Ideas Estéticas*, CSIC, Madrid, 1975.
- MERINO Jerez, L., *La pedagogia en la Retórica del Brocense*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, Cáceres, 1992.
- MERMALL, Thomas, *The Rhetoric of Humanism: Spanish Culture after Ortega Y Gasset*, Bilingual Press, New York, 1976.
- MEYER, Michel, *Qu'est-ce que l'argumentation*, Librairie Philosophique Vrin, Sorbonne, 2008.
- MIALL, David (ed), *Metaphor: problems and perspectives*, The Harvester Press, Sussex, 1992.
- MICHEL, Alain, *Le stoïcisme au XVI e tau XVII siècle – le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, Éditions Albin Michel, Paris, 1999.
- _, *Les Rapports de la Rhétorique et de la Philosophie dans l'oeuvre de Cicerón - Recherches sur les fondements philosophique de l'art de persuader*, Thèse principale pour le doctorat, Presses Universitaires de France, Paris, 1960.
- _, «Rhétorique, tragédie, philosophie: Sénèque et le sublime», *Giornale Italiano di Filologia* 21, 1969.
- _, «L'influence du dialogue cicéronien sur la tradition philosophique et littéraire» in *Le dialogue au temps de la Renaissance*, Paris, 1984, p.9-24.
- _, *Le 'Dialogues des Orateurs' de Tacite et la philosophie de Cicéron*, Klincksieck, Paris, 1962.
- MIERNOWSKI, Jan, « Les limites de la rhétorique», », in *Rhetorica – a journal of the History of Rhetorica*, volume 20, number 4, University of California Press for International Society for the History of Rhetoric, 2002, pp 317.
- MIRANDA, Margarida, *Ratio Studiorum da Companhia de Jesus: Regime escolar e curriculum de estudos*, Alcalá, Braga, 2008.
- _ «A *Ratio Studiorum* ou a institucionalização dos estudos humanísticos», in *Biblos*, 2007, p 109-129.
- _ «*Sequendus Aristoteles: da ciência e da natureza na Ratio Studiorum*», in *Humanitas*, Coimbra, 2009, p.179-190.

- _ «Humanismo Jesuítico e identidade da Europa: uma comunidade pedagógica Europeia», in *Humanistas*, Coimbra, 2001, p.83-111.
- MONFASANI, J., «Bessarion, Valla, Agricola and Erasmus» in *Rinascimento* 28, Florence, 1988, 319-320.
- _ «Humanism and Rhetoric» in A. Rabil (ed). in *Renaissance Humanism: Foundations, Forms and Legacy*, 3 vols, Philadelphia, 1988, vol. III:171-235
- _ «The Byzantine Rhetorical Tradition and the Renaissance», in *Renaissance Eloquence*, ed. J.Murphy, University of California Press, Berkeley, 1983, pp 174-187.
- _ «Episodes of Anti-Quintilianism in the Italian Renaissance – Querrels on the Orator as a *Vir Bonus* and Rhetoric as the *Scientia bene dicendi*», in *Rhetorica* 10 (1992):127-135.
- _ «Was Lorenzo Valla an ordinary language philosopher?» in *Journal of the History Ideas* 50, 1989: 309-323.
- MONFRIN, J., «Étapes et formes de l'influence des lettres italiennes en France au début de la Renaissance» in *Atti del Quinto Congresso Internazionale di bibliofili*, Venice, 1970.
- MORAL, Ricardo Piñero , «La teoria Moral del Arte em Plutarco», in *Plutarco Educador da Europa: actas do congresso*, Porto, 2002.
- MORALES, Ortiz, A., *Plutarco en España: traducciones de Moralis en el siglo XVI*, Universidad de Murcia, Murcia, 2000.
- MORAWSKI, Stefan, «The Basis functions of quotations» in *Sign, language, culture, signe*, Janua Linguarum, Series major I, La Haye, Paris, 1971:690-705.
- MOREAU, Pierre-François (coord), *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle: le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, Albin Michel, Paris, 1999.
- _ *Montaigne*, Hatier, Paris, 1966.
- MORELL, Antonio Gallego, *Cinco Impresores Granadinos*, Universidad de Granada, Granada, 1970.
- MOREAU, Pierre-François (dir), *Le Stoïcisme au XVI et XVII siècle, le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*, Éditions Albin Michel, Paris, 1999.
- MOREDA, López “Humanitas, Latinitas y proprietates verborum: três valores imperecedores”, in *Génesis e Consolidação da Ideia de Europa*, Imprensa de Coimbra, Coimbra, 2009: 137-147.
- MORFORD, Mark, *Stoics and Neostoics: Rubens and Circle of Lipsius*, Princeton University Press, Princeton, 1991.

- MORIER, Henri, *Dictionnaire de Poétique et de Rhétorique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.
- MOSS, A., «Printed Commonplace Books in the Renaissance», *Acta Conventus Neo-Latini Torontonensis: Proceedings of the Seventh International Congress of Neo-Latin Studies*, ed. A. Dalzell, Binghampton, New York, 1991, pp 509-518.
- _, *Renaissance Truth and the Latin Language Turn*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- MOSSMAN, Judith, *Plutarch and his intellectual World : essays on Plutarch*, Duckworth , The Classical Press Wales, London, 1997.
- MOTA, Pedro Ruiz de la (1990) *La idea imperial de Carlos V: discurso de la Corona pronunciado en Santiago en las Cortes de 1520*, Badajoz, s.n, 1990.
- MOTTO, Anna Lydia; CLARK, John R. *Essays on Seneca*, P.Lang, New York, 1993.
- MOUCHEL, C., *Cicéron and Sénèque dans la rhétorique de la Renaissance*, Hitzeroth, Marburg, 1990.
- MORGAN, Teresa (1998), *Literate education in the hellenistic and roman worlds*, Cambridge University Press, 1998.
- MOSS, Ann (1996) *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Oxford.
- MUÑOZ, Luís, *Vida, y virtudes del V. Varon el P. M. Fr. Luís de Granada de la Orden de Santo Domingo*, En la Imprenta de Don Manuel Martin, y à sus expensas, Madrid, 1771.
- MURPHY, James, *Renaissance Rhetoric: A Short-Title Catalogue of Works on Rhetorical Theory from the Beginning of Printing to A.D 1700*, Garland Publishing INC, New York & London, 1981.
- _, *La elocuencia en el Renacimiento, estudios sobre la teoria y la practica de la retórica renacentista*, Visor libros, Madrid, 1999
- _, *La retórica en la Edad Media, Historia de la teoria de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, Fondo de Cultura económica, México, 1986.
- _, *Rhetoric in the Middle Ages: a History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*, Berkeley, California, 1974.
- _, «The scholastic condemnation of Rhetoric in the Commentary of Giles of Rome on the Rhetoric of Aristotle» in *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Age*, Montreal, 1969:833-841.

- NAPOLI, Giovanni Di (1971) *Lorenzo Valla, filosofia e religione nell Umanesimo Italiano*, Edizioni di Storia e Letteratura.
- NASCIMENTO, Aires, «La réception des auteurs classiques dans l'espace culturel portugais: une question ouverte», in *The Classical Tradition in the Middle Ages and the Renaissance*, Claudio Leonardi & Birger Munk Olsen (ed), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Florence, 1995, pp 47-56.
- NATALI, Carlo, «Aristóteles y el renacimiento de la retórica», in *Logo - Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, KADMOS, Asociación Española de Estudios sobre Lengua, 2002, pp 85-100.
- NIEBUHR, R. *The nature and Destiny of Man, I Human Nature*, Charles Scribner's Sons, New York, 1953.
- OLMEDO, Felix G., *Humanistas Y pedagogos Españoles – Nebrija (1441-1522)*, Editora Nacional, Madrid, 1942.
- O'MALLEY, J., «Content and Rhetorical Forms in Sixteenth-Century Treatises on Preaching», in *Renaissance Eloquence*, ed. J. Murphy, University of California Press, Berkeley, 1983, pp 238-252.
- ORLANDINI, Anna «Structures syntactico-sémantiques des proverbes et des sententiae en latin. Leur insertion dans l'énoncé» in Biville, F. (ed), *Proverbes et sentences dans le monde romain. Actes de la table ronde du 26 Novembre 1997*, Lyon, Centre d'Études et de Recherches sur l'Occident Romain, 1999: 75-90.
- ORTIZ, Alicia Morales, *Plutarco en España: traducciones de "Moralia" en em siglo XVI*, Universidad de Murcia, Murcia, 2000.
- ORTONY, Andrew (ed), *Metaphor and Thought (2ªed)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- OSÓRIO, Jorge A., «O diálogo no humanismo português» in *O Humanismo português (1500-1600)*, I Simpósio Nacional de 21-25 de Outubro de 1985, Lisboa, 1988, p.283-412.
- _ «Crítica e humanismo no Renascimento» in *Humanitas* 27-28, Coimbra, 1975-1976, pp 23-51.
- _ «O humanismo: a intersecção da "história cultural" com a "história literária", in *Revista da Faculdade de Letras do Porto, anexo I: Problemáticas em História Cultural*, Porto, 1987, p 209-231.
- THE OXFORD CLASSICAL DICTIONARY, ed. Simon Hornblower and Antony Spawforth, University Press, Oxford, 1996.

- PAGLIARA, Alessandro, *Retorica, filosofia e politica in Giuliano Cesare*, Hellenica, 42, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2012.
- PARÉ, Pascale, «L'énigme du savoir et du pouvoir: la sententia dans l'Oedipe de Sénèque» in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 3 (Octobre 2002): 284-302;
- PAPROTTÉ, Wolf; DIRVEN, René (ed), *The Ubiquity of metaphor: metaphor in language and thought*, J.Benjamins, Amsterdam/Philadelphia, 1985.
- PATER, Walter, *Studies in the History of the Renaissance*, MacMillan and Co, London, 1973.
- PELAYO, Marcelino Menéndez, *Historia de las Ideas Estéticas en España – siglos XVI y XVII*, Aldus S.A. de Artes Gráficas, Santander, 1940.
- _ *Historia de los heterodoxos españoles*, Edición Nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo, Madrid, 1956
- _ *Varia*, Aldus, Santander, 1956-1959.
- PEÑA, A.L.Cortés e VINCENT, B., *Historia de Granada III: la época moderna. Siglos XVI, XVII, XVIII*, Granada, 1986.
- PERCIVAL, W., «Grammar and Rhetoric in the Renaissance Rhetoric», in *Renaissance Eloquence*, ed. J.Murphy, University of California Press, Berkeley, 1983, p 303-330.
- PERCIVAL, Keit, « The Grammatical Tradition and the Rise of Vernaculars», in *Thomas A. Sebeok, Current Trends in Linguistics, vol 13*, Mouton, Haia-Paris, 1975.
- PERELMAN, Chaïm, *Rhétorique et Philosophie pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1952.
- _ *L'empire Rhétorique – Rhétorique et Argumentation*, Librairie Philosophique Vrin, Sorbonne, 2009.
- _ «Pierre de la Ramée et le déclin de la rhétorique», in *Argumentation* 5, 1991, pp 347-356.
- _ «Philosophie, Rhétorique, Lieux Communs», in *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*, Bruxelles, 1972, p.144-156.
- PEREIRA, Belmiro Fernandes, «Entre a Literatura e História: A chria na pedagogia retórica», in *Literatura e História, Faculdade de Letras do Porto*, Departamento de Estudos Portugueses e Estudos Românicos, Porto, 2004, pp 63-70.
- _ *Retórica e Eloquência em Portugal na época do Renascimento*, Dissertação de Doutoramento, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2005.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha, «Nas Origens do Humanismo Ocidental: Os Tratados Filosóficos Ciceronianos», *Separata da Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas*, II Série, vol I, Porto, 1985, pp 7-28.

- PEREIRA, Virgínia Soares, *Aegidius Scallabitanus- Um Diálogo sobre Fr. Gil de Santarém*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2000.
- _ «Relato hagiográfico e meória clínica: afinidades na organização discursiva de André de Resende e Amato Lusitano», in José A. Marín Sánchez; M^a Nieves Martín Muñoz (eds), *Retórica, poética y géneros literário*, Universidad de Granada, Granada, 2004, p.289-312.
- PESSOA, Fernando, *Páginas íntimas e de auto-interpretação*; textos estabelecidos e prefaciados por G. Rudolf Lind e J. do Prado Coelho, Lisboa, Ed. Ática, s/d, pp 390-391.
- PHILLIPS, Margaret Mann, *The 'Adages' of Erasmus*, Cambridge University Press, Cambridge 1964.
- _ *Collected works of Erasmus – Adages*, University of Toronto Press, Toronto 1982.
- PIDAL, Menéndez, *Antología de prosistas españoles*, colección Austral Espasa-Calep, Madrid, 1956.
- PIGMAN, G., «Imitation and the Renaissance Sense of the Past: The Reception of Erasmus' Ciceronianus», in *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 9, 1979, pp 155-177.
- PINEDA, Victoria, *La imitación como arte literária en siglo XVI español*, Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla, 1994.
- PINHO, Sebastião Tavares, «Epistolografia em D.Jerónimo Osório», in *Humanismo Português 1500-1600, Publicações do II Centenário da Academia das Ciências de Lisboa*, Lisboa, 1988.
- PIMPÃO, A. Costa, «André Eborensis e o seu livro de sentenças e Exemplos», in *Escritos Diversos*, Coimbra, 1972, pp 389-390.
- PIRE, G., *Stoicisme et Pédagogie de Zénon à Marc.Aurèle De Sénèque à Montaigne et À J-J-Rousseau*, Librairie philosophique, Paris, 1958.
- PITTET, Armand, *Vocabulaire Philosophique de Sénèque*, Société D'édition «Les Belles-Lettres», Paris, 1937.
- PORTEAU, Paul, *Montaigne et la vie pédagogique de son temps*, Paris, 1937.
- POSTER, C. e MITCHELL, L. (eds), *Letter-Writing Manuals and Instruction from Antiquity to the Present*, Columbia, SC, 2007, pp 88-177.
- PULQUÉRIO, Manuel de Oliveria, “O problema de Zeus no Prometeu Agrilhado de Ésquilo” in *Miscelânea de estudos em honra do Prof. A. Costa Ramalho*, Instituto Nacional de Investigação Científica, Coimbra, 1992, p.37-45.

- _ , «Evolução do conceito de justiça de Hesíodo a Píndaro», in *Humanitas* 13-14, Coimbra, 1961-1962, p 305-321.
- PRESCOTT, Anne Lake, (1999), «Humour and Satire in the Renaissance» in *Cambridge History of Literary Criticism*, vol 3 The Renaissance, edited by Glyn Norton, 284-291.
- QUILLEN, C. E. *Re-reading the Renaissance: Petrarch, Augustine and the Language of Humanism*, Ann Arbor, 1998.
- RABIL, A., (ed), *Renaissance Humanism: Foundations, Forms and Legacy*, 3 vols, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1988.
- RADMAN, Zdravko, *Metaphors: figures of the Mind*, Kluwer Academic Publishers, London, 1997.
- RAMALHO, Américo da Costa, *Para a história do Humanismo em Portugal*, 4 vols: I, Coimbra, 1988, II, Lisboa, 1994; III Lisboa, 1998; IV Lisboa 2000.
- _ «A introdução do humanismo em Portugal», *Humanitas* 23-24, Coimbra, 1972, pp 435-452.
- _ «Cícero nas orações universitárias do Renascimento» in *Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas*, Universidade do Porto, II série, vol I, 1985, pp 29-46.
- _ «Origem e início do Humanismo em Portugal», in *Para a História do Humanismo em Portugal*, Lisboa, INCM, 1998, vol III, pp 15-34.
- _ *Estudos sobre a Época do Renascimento*, Fundação Calouste Gulbenkian (2ªed), Lisboa, 1997
- _ *Estudos sobre o século XVI*, Imprensa Nacional Casa da Moeda (2ªed), Lisboa, 1983.
- _ *Latim Renascentista em Portugal*, Fundação Calouste Gulbenkian, Coimbra, 1994.
- _ «Ditos e sentenças de Quinhentistas portuguesas», in *Humanitas* 29-30 (1977 – 1978) 1-19, reeditado em *Estudos sobre o século XVI*, Lisboa, 2ª ed, 1983.
- _ «Literatura Novilatina em Portugal entre 1485 e 1537» in *Separata Congresso Internacional As Humanidades Greco-Latinas e a Civilização do Universal*, Coimbra 1988.
- _ , *Quelques aspects de l'introduction de l'Humanisme au Portugal*, Fondation Calouste Gulbenkian, Paris, 1984.
- _ , *Para a história do humanismo em Portugal*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2000.

- REBELO, Luís de Sousa, *Humanismo Português 1500-1600, Publicações do II Centenário da Academia das Ciências de Lisboa*, Lisboa, 1988.
- _ «A tradição clássica e a criação individual», in *A tradição clássica na Literatura Portuguesa*, Lisboa, 1982.
- RECHE MARTÍNEZ, M. D., *Téon, Hermógenes, Aftonio: Ejercicios de retórica*, Editorial Gredos, Madrid, 1991.
- REEVE, M.D. «The Circulation of Classical Works on Rhetoric from the twelfth to the fourteenth Centuries» in C.Leonardi and E.Menesto (eds) *Retorica e Poetica Tra i Secoli XII e XIV*, Florence, 1988, pp.109-124.
- REIS, Carlos «Roland Barthes: intertextualidade e Discurso da Ideologia», in *Leituras de Roland Barthes*, Comunicações apresentadas ao Colóquio Barthes, Faculdade de Letras de Lisboa, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1982:
- RÉVAH, Israel S., *La censure inquisitoriale portugaise au XVIe siècle. Étude accompagnée de la reproduction en fac-similé des Index*, Instituto de Alta Cultura, Lisboa, 1960.
- REYES, D.Enrique Sánchez (ed), *Historia de las Ideas Estéticas en España*, Aldus, Santander, 1940.
- REYNOLDS, L.D. (ed). *Texts and Transmission : A survey of the Latin Classics*, Oxford, 1983.
- MASLAKOV, G. «Valerius Maximus and Roman Historiography – A Study of the *Exempla* tradition» in *Aufstieg und Niedergang der römische Welt*, II.32.1 (1984),pp 437-396.
- RIBEIRO, M.M.Tavares (coord), «O sagrado e o profano», in *Homenagem a J.S da Silva Dias*, Instituto de História e Teoria das Ideias, Coimbra, 1986-1987.
- RICHARD, Ivor Amstrong, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, Oxford, 1964.
- RICOEUR, Paul, *The rule of metaphor: multi-disciplinary of creation of meaning in language*, Routledge, London, 1994.
- RODRIGUES, Maria Idalina, «Santos em Cena: Ensinar, Comover, Divertir», in *Espiritualidade e Corte em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, Instituto da Cultura Portuguesa, Porto 1993.
- RODRIGUEZ, Concepción López, « Los modelos retóricos griegos en los siglos XV y XVI: la tradición bizantina» in, *Humanismo Renascentista Y Mundo Clasico*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1991.
- ROLET, Anne (ed.), *Allégorie et symbole: voies de dissidence? De l'Antiquité à la Renaissance*. Interférences, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2012.

- ROLLAND, E. De l'influence de Sénèque le père et des rhéteurs sur Sénèque le philosophe, BiblioBazaar, Gand, 1906.
- ROLO, frei Raul de Almeida, «Dominicanos em Portugal», in *Separata da Revista Panorama*, Lisboa, 1962.
- ROSÁRIO, frei António, *Dominicanos em Portugal – Repertório do Século XVI*, Arquivo Histórico Dominicano Português, Instituto Histórico Dominicano, Porto, 1991.
- RUCH, M., *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron Essai sur la genèse et l'art du dialogue*, Les Belles Lettres, Paris 1958.
- RUIZ, F. Pérez, «El justo es feliz y el injusto desgraciado. Justicia y felicidad en la República de Platon» in *Pensamiento* 40, nº 159, Madrid, 1984, pp 257-295.
- SÁ, A. Moreira de (ed), *Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1983.
- *Humanistas portuguesas em Itália*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1983.
- SÁNCHEZ Salor, E., «El ritmo en prosa – De Cicerón a El Brocense», in *A Retórica Greco-Latina e a sua perenidade*, ed.J.Ribeiro Ferreira, Fundação Eng.António de Almeida, Porto, 2000, vol II, pp 569-592.
- SANTOS, Cândido dos, «Humanismo e Teologia nos Meados do século XVI», in *Arquivos do Centro Cultural Português* 11, 1975, pp 507-553.
- SCHMITT, C., *Aristotle and the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge, 1983.
- SANCHEZ, M.A.Fatima Martin *El Ideal del Sabio en Seneca*, Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1984.
- SANTOS, Jesus Navarro, *La reforma de la iglesia en los escritos del maestro Ávila: su enfoque teológico*, Facultad de Teología, Granada, 1964;
- SANTOS, Zulmira C. “Entre a doutrina e a retórica: os tratados sobre os quatro novíssimos de frei António Rosado”, in *Os «últimos fins» na cultura Ibérica*, Fac. Letras – Línguas e Literaturas, Porto 1997.
- SALOR, Eutasquio Sánchez, *De las “elegancias” a las “causas” de la lengua: retórica y gramática del humanismo*, Instituto de Estudios Humanísticos, Serie Estudios, Alcañiz-Madrid, 2002.
- SALGADO, Feliz Herrero, *Aportacion Bibliografica a la oratoria Sagrada Española*, Anejos de Revista de Literatura 30, Instituto Miguel de Cervantes de Filologia Hispanica, Madrid, 1971.

- _ *La Rhetorica Ecclesiastica de fray Luís de Granada y las retóricas cristianas del Siglo de Oro*, Universidad de Granada, Granada, 1993.
- SALOR, Sánchez E. (ed), *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*, Univ.de Extremadura, Cáceres, 1996, pp 283-290.
- SANDBACH, F.H. *The Stoics*, Hackett, Indianapolis, 1989.
- SANSON, Vitorino Félix, *Estoicismo e Cristianismo*, Editoria Universitária de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 1988.
- SAULNIER, CAHIERS V.L, *Le livre et l'image en France au XVIe siècle*, Ouvrage publié avec le concours du Centre National des Lettres, Paris, 1989.
- SAUSSURE, Ferdinand, *Curso de Linguística Geral*, Dom Quixote, 8ª edição, Lisboa, 1999.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *The Moral Teaching of the Testament*, Burns & Oates, Tunbridge, 1965.
- SHELLHASE, K.C. *Tacitus in Renaissance Political Thought*, Chicago, 1976.
- SCHOFIELD, Malcolm, «Stoic Ethics» in *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp 233-56.
- SCHOULER, Bernard, «Avant-propos», in *Clio sous le regard d'Hermès, L'utilisation de l'histoire dans la rhétorique ancienne de l'époque hellénistique à l'Antiquité tardive*, Actes du colloque International de Montpellier (18-20 octobre 2007) edités par Pierre-Louis Malosse, Marie-Pierre Noël et Bernard Schouler, Edizioni dell'Orso Alessandria, Montpellier, 2010.
- SEARLE, J.R. *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1959.
- SEDLEY, David, «The Origins of Stoic God», in *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*, Brill, Leiden, 2002, pp.41-83.
- SEIGEL, J., *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: the Union of Eloquence and Wisdom*, Petrarch to Valla, Princeton, 1968.
- SEVENSTER, J.N. *Paul and Seneca*, NovTSup 4, Brill, Leiden, 1961.
- SÉNECA, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio, tradução, prefácio e notas de J.A Segurado e Campos*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1991.
- SILVA, Maria Aparecida de Oliveira, «Plutarco e a Segunda Sofística», in *Classica v.19*, São Paulo, 2006.
- SIMONDON, Michéle, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusque'à la fin du V siècle ant J.C.*, Belles Lettres, Paris 1982.
- SOUDEK, J. «The Genesis and tradition of Leonardo Bruni's » Annotated Latin Version of the (pseudo) Aristotelian *Oeconomica*, *Scriptorium* 12, 1958 : 260-268.

- SOARES, Nair Castro, «Humanismo e História: *ars scribendi* e o valor do paradigma», , in *Sep. de "Máthesis" I*, Universidade Católica Portuguesa, 1992, p 153-169.
- _, «Linguagem e Expressão Poética na Tragédia Quinhentista em Portugal», in *Revista Portuguesa de Filologia, Miscelânea de Estudos in Memoriam José G. Herculano de Carvalho*, Coimbra, 2003-2006.
- _, «Plutarco no Humanismo Renascentista em Portugal», in *Os Fragmentos de Plutarco e a recepção da sua obra: Actas do colóquio*, Coimbra, 2002.
- _, «História Antiga no Humanismo Renascentista Português», in *Separata das Actas: II Congresso Peninsular da História Antiga*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1993, pp 280-305.
- _, «A Literatura de Sentenças no Humanismo Português: *res et uerba*», in: *Actas Humanismo Português na Época dos Descobrimentos*, Congresso Internacional, Coimbra, 1993, pp 377-410.
- _, «As Vias de Invenção no Renascimento. Gênese do Discurso Literário», in *Humanismo para o nosso tempo, homenagem a Luís de Sousa Rebelo*, Lisboa, 2004.
- _, «A Historiografia do Renascimento em Portugal: Referentes Estéticos e Ideológico Humanistas», in *Aquém e Além da Taprobana, Estudos Luso-Orientais à memória de Jean Aubin e Denys Lombard*, Centro de História de Além-Mar, Lisboa, 2002.
- _, «Cataldo e Resende: da pedagogia humanista de Quatrocentos à influência de Erasmo», in *Actas do Congresso Internacional de Humanismo Português*, Centro de Estudos Clássicos, Lisboa, 2002, pp 311-340.
- _, *O Príncipe Ideal do Século XVI e a Obra de D. Jerónimo Osório*, Instituto Nacional de Investigação Científica, Coimbra, 1994.
- _, «Um ideal humano: política e Pedagogia no renascimento Português», in *Separata da Humanitas 41-42*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, Coimbra, 1990, pp121-155.
- _, «A História Antiga no Humanismo Renascentista Português», in *Separata das Actas do II Congresso Peninsular da História Antiga*, Faculdade de letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1993.
- _, «Retórica e pedagogia Humanistas: a obra de D.Jerónimo Osório», *A retórica greco-latina e a sua perenidade*, ed J.Ribeiro Ferreira, Fund. Eng.António de Almeida, Porto, 2000, vol II, pp 729-752.
- _, «Retórica, política e ideologia: a literatura parenética e pedagógica no Quinhentismo português», in *Actas do II Congresso Internacional Retórica, política e*

- ideologia desde la Antigüedad hasta nuestros días*», LOGO, Salamanca, 1998, pp 69-74.
- SONNINO, L. *A handbook to Sixteenth Century Rhetoric*, London, 1968.
- SOSKICE, Janet Martin, *Metaphor and religious language*, Clarendon Press, Oxford, 1985.
- STEPHENS, J., «Rhetorical Problems in Renaissance Sciences», in *Philosophy and Rhetoric* 8, The Pennsylvania State University Press, Columbia, 1975, pp 213-229.
- STEYENS, D. *Étude sur les metaphors et les comparaisons dans les oeuvres en prose de Sénèque, le philosophe*, Recueil de travaux publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Gand, 1907.
- STERN, Josef Judah, *Metaphor in context*, The Mit Press, London, 2000.
- STINCKNEY, T., *Les sentences dans la pensée grecque d'Homère à Euripide*, Trumbull Stickney, Paris 1903.
- STRUEVER, N. *The Language of History in the Renaissance: Rhetoric and Historical Consciousness in Florentine Humanism*, Princeton, 1970.
- TAVARES, José Fernando, *Damião de Góis – Um paradigma erasmiano no humanismo português*, Universitária Editora, Lisboa, 1999.
- TELLE, E. Von, *L'Erasmianus siue Ciceronianus d'Etienne Dolet, 1535*, Librairie Droz, Genève, 1974.
- TEYSSEYRE, Ch. “Le prince chrétien au XVe siècle, à travers les représentations de Charlemagne et de Saint-Louis” in *Annales de Bretagne et des pays d'Ouest* 87, 1980, p.409-417.
- THORSTEINSSON, Runar M., *Roman Christianity and Roman Stoicism: A comparative Study of Ancient Morality*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2010.
- TODOROV, Tzvetan, *Montaigne ou la découverte de l'individu*, La Renaissance du livre, Tournai, 2001
- _, *Théorie de la littérature*, Éditions du Seuil, Paris, 1966.
- TOO, Yun Lee, *The rhetoric of identity in Isocrates: Text, power, pedagogy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- TORMO, E: “El brote del Renacimiento en los monumentos españoles y en los Mendonzas del siglo XV” in *Boletín de la Sociedad Española de excursiones*, XXV-XXVI, 1917-1918.
- TRACY, James D. (1996) *Erasmus of the Low Countries*, Berkeley, California, 1996.
- _, *Erasmus, the growth of a mind*, Genève, Droz, 1972.

- ULLMAN, Berthold Louis., *The humanism of Coluccio Salutati*, Editrice Antenore, Padova, 1963.
- *Studies in the Italian Renaissance*, Edizioni Storia e Letteratura, Roma, 1955.
- , «Leonardo Bruni and Humanistic Historiography» in *Medievalia et Humanistica 4* (1946): 45-61.
- USHER, Phillip John, FERNBACH, Isabelle (ed.), *Virgilian identities in the French Renaissance*, Gallica, 27. Woodbridge Rochester, New York, 2012.
- VASCONCELOS, Joaquim de, *Albert Dürer e a sua influência na Península*, Coimbra, 1929.
- VASOLI, C., *La dialettica e la retorica nell'umanesimo. "Invenzio" e "método" nella cultura del XV e XVI secolo*, Feltrinelli, Milano, 1968.
- VÁZQUEZ, J. González, «Valoración de la producción latina del Renacimiento Granadino», in *Clasicismo Y Humanismo en el Renacimiento Granadino*, Granada, 1999.
- VÁZQUEZ, J. González, « Humanismo Y Clasicismo en la obra latina de Fray Luís de Granada », in *I Congreso nacional sobre Humanistas españoles*, León, 1996.
- VERDELHO, Telmo, «La lexicographie latino-portugaise au 16siècle», in *Réunion Scientifique do CNRS –URA 381*, Unité de recherché Associée – Histoire des theories linguistiques, École Normale Supérieure, Paris, 1996.
- *As origens da gramaticografia e da lexicografia Latino-Portuguesas*, INIC, Aveiro, 1995.
- WAETZOLD, W, *Dürer and his times*, New York, 1950, pp 65-66;
- WALDE, Christine (ed.), *The reception of classical literature*. Brill's New Pauly. Supplements, 5, Boston: Brill, Leiden, 2012.
- WARD, J. O. , «Classical Rhetoric and the writing of History in Medieval and renaissance Culture», in F. McGregor and N. Wright (eds), *European History and Its Historian*, Adelaide, 1977:1-10.
- , «Renaissance Commentators on Ciceronian Rhetoric», in *Renaissance Eloquence*, ed.J.Murphy, University of California Press, Berkeley,1983, pp 126-173.
- , «From Antiquity to the Renaissance - glosses and commentaries on Cicero's Rhetorica» in J.J. Murphy (ed), *Medieval Eloquence*, Berkeley, 1978: 25-67.
- , «Classical Rhetoric and the writing of History in Medieval and renaissance Culture, in F.McGregor and N.Wright (eds), *European History and its Historians*, Adelaide, 1977, 1-10.
- , «Quintilian and the Rhetorical Revolution of the Middle Ages», in *Rhetorica 13* (1995):245-247.

- WEBER, Henri, *La création poétique au XVI en France de Maurice Scève à Aubigné*, Paris, 1955.
- WEINBERG, B., *Tratatti di poética e retórica del Cinquecento, a cura di...* 4 vol, Bari, 1970.
 In the Italian Renaissance, University of Chicago Press, Chicago, 1961, I, pp 215-221, 319-332.
 _ *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, University of Chicago Press, Chicago, 1961.
- WEST, David; WOODMAN, Tony (ed), *Creative imitation and Latin Literature*, Cambridge University Press, New York-Cambridge, 1979.
- WITT, R.G. «Salutati and Petrarch» in S. Bertelli and G. Remakus (eds), *Essays Presented to Myron P. Gilmore*, Florence 1978, I: 335-346.
- WHITTAKER, John, *Christianity and Morality in the Roman Empire*, VC 33, 1979.
- WOODWARD, W.H., *La pedagogia del reinascimento: 1400-1600*, Vallecchi Editori, Firenze, 1923.
- WORTON, Michael; STILL, Judith (ed), *Intertextuality: theories and practices*, Manchester University Press, New York, 1990.
- YATES, Frances A., *L'art de le mémoire*, Gallimard Paris, 1975.
 _ , "The Ciceronian Art of Memory" in *Medioevo e Rinascimento: Studi in Onore di Bruno Nardi*, Florence, 1955 : 873-903.
- ZANTA, Léontine, *La Renaissance du stoïcisme du XVI siècle*, Librairie Édouard Champion, Paris, 1914.
- ZERBA, Michelle, *Doubt and skepticism in antiquity and the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2012.
- ZERBA, Michelle, «The Frauds of Humanism: Cicero, Machiavelli, and the Rhetoric of imposture» in *Rhetorica – a journal of the History of Rhetorica*, volume 22, number 3, University of California Press for International Society for the History of Rhetoric, 2004, pp 215- 241.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Abellán,
José Luís, 85, 98, 114

Abril,
Juan Jesús Valverde, 106, 122, 125

Aftónio, 32, 46, 62, 63, 205, 334

Agostinho,
Santo, 20, 29, 39, 41, 42, 46, 75, 89, 116, 160

Agricola,
Rodolfo, 32, 43, 44, 49, 51, 60, 61, 62, 66, 206, 286

Aguayo,
Fr. Alberto de, 75

Alaard, 62

Alberti,
Leon Battista, 40

Alcántara,
Pedro de, 96

Alderete,
Diego Grácian, 49, 195

Alemberti, 36

Alonso,
Dámaso, 85, 98

Álvarez,
Diego, 73
Joaquin Villalba, 19

Ambrosio,
S., 97

Amyot,
Jacques, 49, 183

Andrade,
António Manuel Lopes, 56

André,
Carlos Ascenso, 56, 91

Andrés,
Melquíades, 97

Anglería,
Pedro Mártir de, 72, 74

Apuleio, 51, 123, 205

Aquino,
S. Tomás de, 20, 123, 183

Aristóteles, 24, 25, 30, 31, 38, 40, 41, 44,
49, 53, 54, 55, 56, 61, 75, 89, 116, 166,
173, 183, 205, 254, 255, 256, 303, 318,
319, 321, 322, 325, 333

Armisen-Marchetti,
Mireille, 184, 203

Arriano,
Flavio, 123

Astudillo,
Diego de, 75, 119

Aulotte,
R., 183, 195

Aurélio,

Marco, 310, 311

Ávila,
Juan de, 75, 77, 89, 91, 92, 93, 96, 98, 99, 110, 112,
121, 126, 142
Santa Teresa de, 81, 113, 126

Azorín, 74, 81, 89, 97, 108, 116, 117

B

Babut,
Daniel, 184

Bacon, 53

Baktin, 53

Báñez,
Domingo, 96

Barbaro,
Francesco, 195

Barbosa,
Aires, 29

Barrientos,
Bartolomé, 73

Barthes,
Roland, 34, 52, 319

Bataillon,
Marcel, 85, 92, 94, 98, 99

Beccadelli,
Antonio, 40, 205

Beroaldo,
Filippo, 205

Blanco,
Juan José Amate, 79, 80, 81

Bloris,
Luís de, 91

Blüher,
Karl Alfred, 116

Boaventura, 39

Bobadilha,
Francisco de, 102

Boccaccio, 27, 37, 41

Boécio, 37

Bonin,
Desrosiers, 62

Borja,
Francisco de, 96
Juan de, 92

Bouwsma,
W. J., 17

Bowersock,
G.W., 21

Brocense, 123, 147, 321

Bruni,
Leonardo, 27, 35, 36, 40, 49, 66, 67

Buisson,
F., 35, 114, 115, 204, 211

Burckhardt,

J., 17
Burgos,
André, 92
Butcher,
Samuel Henry, 53

C

Campo,
Urbano Alonso del, 74, 111
Cano,
Melchor, 75, 89, 96, 103
Carlos V, 73, 78
Caro,
Eduardo, 265
Carranza,
Fray Bartolomé de, 75, 76, 79, 89, 93, 96, 103
Carrara,
Francesco de, 36
Ubertino, 39
Carvalho,
Joaquim de, 49
José Herculano de, 321
Castillo,
Frei Hernando, 73
Castro,
Aníbal Pinto de, 31, 114, 116
Cataneo,
Giovanni Maria, 62
Catarina,
D., 78, 102
Cave,
Terence, 34, 50, 51, 60
Cerdeira,
Francisco de la, 75
Cesareia,
Eusebio de, 205, 266

Ch

Charbonnel,
J. Roger, 18, 26
Chomarat, 45

C

Cícero, 21, 25, 27, 30, 31, 33, 34, 35, 36,
37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48,
49, 60, 61, 62, 75, 106, 114, 115, 116,
121, 124, 127, 140, 143, 144, 147, 148,
149, 150, 153, 156, 157, 179, 182, 183,
205, 222, 227, 268, 313, 319, 323, 333
Cilveti,
Ángel L., 124
Cisneros, 72, 86
Cleantes, 254

Clenardo,
Nicolás, 73
Clímaco,
S. Juan, 97, 102, 104
Colonia,
Juan Blavio de, 91, 92
Compagnon,
Antoine, 54, 55, 56
Correa,
Francisco, 92, 114, 140
Crema,
Batista de, 84, 103
Crisipo, 309, 313
Crisóstomo,
S. Juan, 24, 99
Cruz,
Fr. Luís de la, 76, 126
Juan de la, 96, 100
Cuéllar,
Ignacio Henares, 72, 74
Cuervo,
Fr. Justo, 78, 82, 98, 103, 106, 109, 110
Cúrcio,
Quinto, 333

D

Dante, 37
Dantisco,
Juan, 73
Demétrio, 196
Demócrito, 59
Demóstenes, 36, 40, 49, 66, 183
Desbordes,
Françoise, 57, 58
Descalços,
Carmelitas, 113, 126
Descartes,
René, 94
Dias,
Silva, 75
Du Bellay, 53
Ducas,
Demetrius, 194, 196
Dürer,
Albert, 23

E

Eckhart, 86
Eire,
Antonio Lopez, 23
Epicteto, 45, 59, 61, 123, 309, 310
Epicuro, 61, 214, 219, 227, 229, 258, 294

Erasmus, 32, 34, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 45,
46, 51, 53, 61, 66, 73, 87, 92, 93, 94, 98,
99, 103, 114, 115, 123, 124, 172, 194,
205, 265, 271, 294, 303, 331

Escalaceli, 76

Ésquilo, 19

Estienne,
Henri, 195

Estilpo, 196

Estobeu, 59, 123

F

Favorino, 24

Felipe II, 80

Fermo,
Serafino de, 92, 103

Fernández,
José M. Sevilha, 94, 320, 326, 328, 331, 332

Ferrara,
António, 40

Ficino,
Marsilio, 49

Filipe II, 82

Filóstrato,
Flavio, 21, 205

Fiscelo,
Jorge, 254

Fontanier,
Dumarsais, 319, 325

Foreiro,
Francisco, 102

Foucault,
Michel, 53

Fuenta,
Alonso de la, 105

Fuhrmann,
François, 184

Fumaroli,
Marc, 42, 45, 46, 62

G

Garin,
E., 17, 18, 24, 28, 30, 35, 40

Garrigou-Lagrange,
P. Reginald, 86

Gasset, 84

Gellius,
Aulus, 30, 60

Góis,
Damião de, 43, 49

Gomes,
Pinharanda, 89

Granada,

Frei Luís de, 24, 29, 40, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79,
81, 82, 83, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 98,
99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109,
110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119,
120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 140, 141,
142, 143, 144, 145, 147, 150, 154, 156, 157, 163,
164, 173, 183, 199, 201, 203, 205, 211, 248, 250,
252, 253, 254, 255, 258, 262, 268, 269, 301, 304,
333, 334, 336

Green,
Lawrence, 30, 33, 46, 49, 61

Gregório,
S., 97

Guevara,
Frei, 80

Gutenberg,
Johannes, 28

Guzmán,
Fernán Núñez, 74

H

Henares,
Alcalá, 61

Henrique,
Cardeal D., 92, 102, 104, 105, 126
Infante D., 76, 102

Herculano,
Alexandre, 101

Hermógenes, 31, 62, 65, 166

Hernández,
F. González, 71

Heródoto, 21, 49, 66, 205

Hesíodo, 21, 34, 66, 286

Hipócrates, 59

Holtzman,
H., 195

Homero, 34, 48, 52, 66, 183, 285, 286, 293

Horácio, 21, 29, 33, 37, 38, 48, 53, 116,
144, 333

Hornero,
Calixto P., 106, 116, 142, 143, 144, 163, 164

Huerga,
Álvaro, 29, 72, 74, 75, 82, 84, 96, 103, 104, 105, 109,
115, 119, 140

I

Ijsseling,
Samuel, 30

Imola,
Olidiso de, 39

Isócrates, 21, 35, 36, 49, 66, 183, 207, 333

J

Jakobson,

Roman, 48, 324
Jereczek,
Bruno, 89, 98, 115, 142
Jerónimo,
S., 97
João I,
D., 29
João II,
D., 29, 102
João III,
D., 29, 78, 102
Jorge,
D., 29
Júnior,
Manuel Alexandre, 166

K

Kempis,
Tomás de, 87
Kindler,
Agustin Lopez, 164
Klemperer, 84
Knowles,
M.D., 86
Kristeller,
P.O., 17, 18, 20, 21, 25, 26, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 41,
49, 61, 156, 162
Kristeva,
J., 52, 53, 54

L

Lacointe,
J., 35
Laércio,
Diógenes, 28, 35, 49, 152, 205, 207, 208, 209, 222,
238, 245, 254, 268, 270, 271, 293, 302, 308, 313,
327, 333
Laredo,
Bernardino de, 98
Lausberg,
Heinrich, 158, 165, 167, 319, 320, 324, 325
León,
Frei Luís de, 73, 80, 87, 98, 99
Lívio,
Tito, 21, 48, 156, 183, 333

LI

Llaneza,
Fr. Maximino, 92, 104, 107, 109, 140

L

Longueil,
Gilbert de, 195

López-Fe,
Carlos, 97, 109, 111, 112
Lorca,
Pedro Guerra de, 73
Lorich,
Reinhard, 62
Loyola,
Ignacio de, 86, 87, 96, 97
Lucrécio, 252, 253
Lutero,
Martinho, 41

M

Machado,
Diogo Barbosa, 78
Mack,
Peter, 18, 21, 33
Manetti,
Giannozzo, 43
Manúcio,
Aldo, 194
Marcial, 183
Marouzeau,
J., 19
Marrou,
Henri-Irénée, 20, 21
Martin,
Juan de, 101, 320
Martins,
José de Pina, 18
Mártires,
Frei Bartolomeu dos, 78, 102, 109, 114, 119
Mascarenhas,
D. Fernán Martins, 104
Máximo,
Valério, 205, 333
McKeon,
R., 66
Melanchthon,
Philipp, 32, 41, 44, 45, 48, 49, 66
Mendonza,
Íñigo López de, 72
Michel,
Alain, 42
Miranda,
Margarida, 19, 29, 194
Mirandola,
Pico della, 36
Molière, 82
Molina,
Antonio de, 98
E. Lapresa, 73
Monfasani,
J., 42
Montaigne, 36, 43, 53

Montúfar,
Fray Alonso de, 75
Morawski,
S., 56
Moreda,
Santiago López, 25
Morier,
Henri, 325
Morillo,
Miguel de, 101
Moro,
Tomás, 94
Muñoz,
Manuel López, 71, 79, 106, 112, 116, 119, 122, 125,
157
Murphy,
James, 30, 31, 32, 33, 47, 49, 61

N

Navarro,
Vicente León, 89, 99
Nebrija, 74, 87
Newman,
Sara, 64, 65, 325
Niebuhr,
R., 20
Noël,
Marie-Pierre, 25

O

Osório,
D. Jerónimo, 22, 40, 91, 182, 206, 334
Osuna,
Francisco de, 96, 98
Ovídio, 21, 33, 34, 144, 156, 333

P

Paiva,
José Pedro, 101
Panormita,
António, 40, 205, 257
Patella, Giuseppe, 326, 328, 332
Pater,
Walter, 17, 27, 49
Patrizi, 40
Pelayo,
Marcelino Menéndez, 81, 85, 103, 104, 116, 117, 122,
157
Pereira,
Belmiro Fernandes, 30, 31
Virgínia Soares, 91
Perelman,
Chaim, 30

Petrarca, 22, 27, 29, 36, 37, 38, 39, 41, 43,
47, 66, 67
Pidal,
R. Menéndez, 76, 81, 124, 140
Pinet,
Claude, 49
Pinheiro,
António, 114
Pitágoras, 151, 196, 246, 254, 262
Platão, 27, 35, 36, 40, 41, 44, 49, 55, 61,
75, 183, 196, 197, 209, 240, 257, 262,
272, 273, 293, 308, 319, 333
Plauto, 156
Plínio-o-Moço, 49, 75, 156, 334
Plínio-o-Velho, 49, 182, 333
Plotino, 61
Plutarco, 27, 35, 40, 49, 59, 61, 65, 82, 83,
100, 115, 123, 140, 162, 171, 172, 182,
183, 194, 196, 205, 210, 253, 261, 303,
323, 333, 334
Polibio, 66
Poliziano,
Angelo, 28, 29, 36, 43, 49
Portillo,
Luís Pérez de, 74
Prisciano, 20, 205, 333
Pulquério,
Manuel de Oliveira, 20
Purificação,
Frei Estevão da, 113

Q

Quintiliano, 24, 25, 27, 28, 31, 34, 35, 36,
38, 40, 41, 44, 53, 54, 55, 60, 61, 65,
112, 116, 124, 151, 152, 153, 156, 183,
318, 319, 323

R

Rabelais, 59, 62
Racine, 82
Ramalho,
Américo da Costa, 17
Rebelo,
Luís de Sousa, 34, 35
Reis,
Carlos, 52, 53
Resende,
André de, 91
Duarte de, 49
Rodrigues,
Jorge, 92

Maria Idalina Resina, 85, 88, 90, 91, 102, 107, 109,
110, 120, 122

Romilly,

J. de, 21

Ronsard, 53

Rosário,

António, 101

Ruiz,

José Martínez, 117

S

Sajonia,

Lodulfo de, 91

Sales,

São Francisco de, 113

Salier,

Aleixo, 102

Salinas,

Pedro, 81, 107, 108

Salústio, 48, 121, 144, 183

Salutati,

Coluccio, 27, 35, 36, 39, 41, 43, 66, 67, 183

Sanchis,

Antonio Mestre, 99

Santa Ana,

Frei José Pereira de, 113

Sastre,

Lázaro, 82

Savonarola, 84, 91, 92, 93, 124

Schouler,

Bernard, 19, 21, 24, 25

Scott,

Izora, 42

Séneca, 24, 25, 37, 38, 40, 41, 45, 47, 56,
57, 67, 75, 82, 100, 114, 115, 116, 123,
156, 159, 160, 162, 165, 169, 171, 172,
182, 183, 184, 186, 187, 190, 201, 203,
205, 249, 303, 305, 308, 309, 310, 311,
333, 334, 335

Severo,

Alexandre, 182

Shakespeare, 53

Sículo,

Cataldo Parisio, 29

Silva,

Vitor Manuel de Aguiar e, 59

Simonet,

Don Francisco, 76, 78, 121, 124

Simónides, 55, 63, 265, 293

Siro,

Publílio, 56, 165, 174, 184, 193, 194, 216, 220, 222,
270, 285, 297, 302

Soares,

Nair de Nazaré Castro, 17, 19, 21, 22, 23, 24, 28, 29,
35, 49, 167, 182, 183

Sócrates, 163, 196, 238, 258, 262, 293,
302, 312

Sólon, 197, 294, 302

Sotomaior,

Luís, 102

Sousa,

Frei Luís de, 77

Suárez,

Ciprino, 123

Francisco, 73

Gómez, 140

Switzer,

Rebeca, 116

Syssel,

Claude, 49

T

Tácito, 121, 183, 334

Talavera,

Frei Hernando, 71, 72, 74, 126

Tarso,

Hermógenes, 334

Taulero, 86, 92

Távora,

Henrique de, 102

Teive,

Diogo de, 43

Teixeira,

Luís, 29

Temístocles, 254

Teofrasto, 214

Téon, 32, 64, 65, 166, 334

Terêncio, 33, 156

Tibulo, 156

Todorov,

Tzvetan, 54

Toledo,

Juan Pérez de, 61

Traversari,

Ambrogio, 49

Trento, 104

Tucídides, 49, 66

Túlio,

M., 36

Turrado,

Agustín, 81, 109

Tynianov, 54

U

Überweg, 84

Urbano,

Carlota, 19

V

Valbuena,

Cristobal de, 102, 332

Valdés,

Fernando de, 80, 93, 96, 104

J. de, 80

Valla,

Lorenzo, 22, 29, 30, 36, 41, 43, 49, 60, 66, 67, 333

Valladolid, 103

Vascosan,

Michel de, 195

Vasoli,

C., 30, 60

Vázquez,

José González, 106, 114, 115, 119, 120, 122, 125, 141

Vegio,

Maffeo, 40

Veja,

Garcilaso de la, 80, 108

Venzal,

Ángel L.Soriano, 140, 141, 173

Vergerio,

Pier Paolo, 27, 39, 40

Verona,

Guarino de, 40, 195

Vilches,

Juan de, 74

Virgilio, 17, 20, 21, 29, 34, 37, 48, 121,

144, 156, 159, 183, 224, 229, 274, 333

Vives,

Juan Luís, 32, 47, 87, 94, 95, 111, 123, 331, 332

Vosio, 147

W

Waetzoldt,

W., 23

Wantoch, 84

Watson,

Foster, 94

Webb,

Ruth, 63

Weinberg,

B., 30

Woodward,

W., 35

Worton,

Michael, 53

X

Xenócrates, 258

Xenofonte, 21, 35, 40, 45, 49, 61, 123,
183, 333

Y

Yates,

Frances, 48, 63

Z

Zagal,

Hector, 322

Zayas, 83