

humanitas

Vol. LXVI
2014

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

**O HOMEM E A CONSTRUÇÃO DA CIDADE NO RENASCIMENTO.
O PRAZER E O DEVER***

**MAN AND THE BUILDING OF THE CITY IN RENAISSANCE.
PLEASURE AND DUTY**

NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES

Universidade de Coimbra
ncastrosoares@gmail.com

Resumo

O prazer e o dever, noções essenciais à condição do homem e sua realização como ser individual e social, foram objecto de reflexão desde os primórdios da Civilização do Ocidental. Mas foi sobretudo na época helenística que se afirmaram sistemas filosóficos que, na sua complementaridade, procuraram dar resposta à problemática do humano.

O Humanismo renascentista assistiu, no seu eclectismo filosófico, ao reacender do questionamento sobre a felicidade, em termos que equacionavam o livre arbítrio, a superioridade relativa do intelecto e da vontade, a acção humana e a graça divina. A grande originalidade desta época, por inspiração aristotélica, é a união que se firma entre a acção, o trabalho, o dever e o prazer; entre a *utilitas* e a *uoluptas*, não em termos de antinomia, mas de complementaridade, com reflexos na literatura, na tratadística doutrinária e parenética, na poesia e na arte.

A um estado de alma, por essência subjectivo e vivencial, se agrega uma motivação ontológica de serviço à colectividade, inerente à dignidade da pessoa humana, à sua *eudaimonia*, e indispensável ao prestígio, à *gloria* e *magnificentia* humanistas, que traduzem – sem se perder o sentido da cidade de Deus – o *splendor* e a *magnificentia* na construção da cidade dos homens.

* *Ao meu muito saudoso Marido, Vitor Manuel Ferreira Morgado, Engenheiro e Arquitecto que, na construção da cidade, fez do dever um prazer.*

Palavras chave: Prazer/Dever; Humanismo e Renascimento; recepção da filosofia helenística; “*vita civile*” do “Quattrocento”; o binómio *utilitas e uoluptas*; identificação entre qualidades urbanas e virtudes cívicas; *gloria e magnificentia* humanistas; *splendor e magnificentia* na construção da cidade.

Abstract

Pleasure and duty – two mainstays of human existence – have been thought about since the beginning of civilisation. In its eclectic approach to philosophy, Renaissance Humanism reopened the debate on the subject of human happiness, where *utilitas* and *uoluptas* were seen as complementary, rather than as opposites.

Key-words: Pleasure/duty, Humanism, Renaissance, *utilitas*, *uoluptas*, *gloria*, *magnificentia*, *splendor*.

Noções basilares, no humanismo renascentista, que estruturam e definem, numa dimensão filosófica, religiosa, social e política, toda a problemática ontológica e comportamental do homem, são o prazer e o dever.

Pensar o próprio destino, o fim último, e equacioná-lo com a vivência quotidiana, dimensionada na plenitude do agir e do sentir individual foi objecto de reflexão, desde a Antiguidade Clássica aos tempos modernos.

Homero impôs um código de comportamentos sociais, pelo que os *Poemas Homéricos* se tornaram referência constante, no domínio dos princípios normativos e ético-políticos, definidores do perfil religioso e moral do homem grego¹. No entanto, é através da teorização dos autores do século IV – Platão, Aristóteles, Isócrates, Xenofonte – resultante de todo um processo de espiritualização do homem, integrado no cosmos social, que se define uma axiologia verdadeiramente universal, capaz de ditar normas válidas para todos os tempos

1 . J. R. Ferreira 1993. Uma referência nos merece a fortuna da mensagem homérica: desde os séculos II e III d.C. , e em autores como Clemente de Alexandria, Orígenes, Fílon, em que o Cristianismo se define por novas formas de sensibilidade e intelectualidade helenísticas, os *Poemas Homéricos* – que estavam na base da educação dos povos, agora progressivamente convertidos – são a grande fonte da mitologia, então confrontada alegoricamente com as histórias bíblicas. Assim, figuras de reis, sobretudo do Antigo Testamento, são agora tipologicamente paralelas de heróis mitológicos e estes heróis, tais como Ulisses e Hércules, símbolos do próprio Cristo (Vide J. Daniélou 1961: 73-101. Ainda no século XVII, em que se afirma o ideal do homem discreto, o jesuíta Baltasar Gracián afirma que a *Odisseia* – onde se descrevem, na sua diversidade sócio-política, quatro ambientes palacianos em tempo de paz – é ainda na sua época o melhor guia de conduta na corte.

e lugares². A universalidade e a intemporalidade da sua mensagem e dos seus valores apoiam-se na crença optimista da natureza humana, na capacidade do homem se moldar e se formar através da educação, apregoada pelos sofistas, alargada a todas as disciplinas – a *enkyklios paideia*.

Várias escolas surgiram na época helenística, todas elas capazes de objectivarem condutas e comportamentos e de darem resposta à problemática do humano. Entre os sistemas filosóficos que ganharam vulto, o Estoicismo – que conhecemos por textos fragmentários³, ou por fontes indirectas, como as obras de Cícero, Séneca, Marco Aurélio, Epicteto, Diógenes Laércio – foi um dos que maior influência exerceram no Renascimento⁴.

A doutrina cínico-estóica, a par da tradição platónica e aristotélica, está presente nas obras de Cícero, no *De republica*, no *De legibus*, ou mesmo no *De officiis*, onde se define o ideal de vida e educação do *praestans uir*, a quem deverá ser confiada a chefia do poder político e a responsabilidade pelo bem colectivo e a felicidade dos concidadãos.

Mas, além de Cícero, outros autores, que como ele matizaram de um certo eclectismo a doutrina do Pórtico, contribuíram, de forma significativa, para que este sistema filosófico se impusesse. Como afirma Bertrand Russel: «Historicamente (embora não muito filosoficamente) muito mais importante do que os primeiros estóicos foram os três de Roma; Séneca, Epicteto e Marco Aurélio – um ministro, um escravo, e um imperador respectivamente»⁵.

Séneca, o filósofo do *De uita beata* – que inspirou Plutarco e Santo Agostinho – 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 antiga e um dos modelos preferidos por Petrarca, o primeiro humanista, e ao longo do Renascimento.

A Península Ibérica tornou-se desde S. Martinho de Dume, o nosso S. Martinho de Braga, um centro de irradiação do pensamento senequiano. Além da sua obra moral omnipresente, as próprias tragédias menos conhecidas na Idade Média – embora já citadas, entre nós, pelo Infante D. Pedro e Gomes Eanes de Zurara –, são editadas em espanhol e em português⁶.

2 Vide Nair N. C. Soares 1994: 15-37 e 208-229.

3 I. Von Arnin (ed) 1903-1924 Nachd. 1978-1979.

4 L. Zanta 1914, réimpr. 1975; Alain Michel, 1999.

5 B. Russel 1977: 203.

6 A mensagem e a *ars escibendi* do filósofo de Córdova, a par da sua poética dramática – responsável pela nova orientação do teatro de inspiração clássica – impuseram-se

O *Manual* de Epicteto – que teve uma versão latina da autoria de Angelo Poliziano – e os *Pensamentos* de Marco Aurélio conheceriam a sua principal divulgação no Renascimento. Em 1528, Fr. Antonio de Guevara publica, em Sevilha, o *Libro aureo de Marco Aurelio: emperador y eloquentísimo orador*. No ano seguinte, esta obra é editada em Lisboa, nos pelos de Germão Galharde, com dedicatória ao monarca português D. João III, e engloba o *Relox de Principes* do mesmo autor.

Desde a época helenística, o Estoicismo coexistia com o Epicurismo. Se o primeiro destes sistemas filosóficos acreditava na harmonia cósmica e em leis imutáveis e universais – onde o elemento pessoal se integrava, pela negação das paixões e a superação dos sentidos pelo domínio da razão –, o Epicurismo dava expressão à individualidade do ser, no gozo de todas as potencialidades humanas, na sua plenitude ontológica, corpo e espírito, e convidava, enfim, ao livre abandono, ao prazer de viver. Numa perspectiva ideal, o Epicurismo tornava-se no Humanismo Renascentista um complemento do Estoicismo, complementaridade essa abrangida pela espiritualidade cristã⁷.

Considerando o estado fragmentário da tradição dos escritos de Epicuro, os humanistas tiveram que recorrer aos passos das suas obras esparsos no livro décimo das *Vitae clarorum philosophorum* de Diógenes Laércio, muito divulgado, e em Lucrécio, em Cícero, em Séneca e em Plutarco⁸.

sobretudo em tempos de Contra-Reforma e ao longo do século XVII: em autores como o teorizador-dramaturgo Giraldi Cinzio, Frei Luís de Granada, Justo Lúpsio, no teatro escolar dos Colégios Humanistas e no dos Colégios Jesuítas e, enfim, no teatro isabelino, de que Shakespeare é o principal representante. Antes de terminar o Século de Ouro, entre nós, o dominicano Frei Luís de Granada privilegiou a sua mensagem, a par da de Plutarco, na construção da sua *Collectanea Moralis Plilosophiae* (1571).

⁷ Américo da Costa Ramalho 1957: 1-19, numa erudita e inspirada palestra, lida na Festa de Cristo Rei, no dia 26 de Outubro de 1956, apresenta de forma admirável a complementaridade, dentro da sua especificidade, das diferentes doutrinas da filosofia helenística em Roma, desde Lucrécio a Cícero, a Virgílio e Horácio, os dois poetas de Augusto que «começam epicuristas e deixam a vida, convertidos ao estoicismo» (cf. p. 15-19). Acentua ainda a importância de Aristóteles, cuja obra alimentará o pensamento cristão medieval e, entre os latinos, Cícero, divulgador genial da filosofia dos gregos no mundo romano: «graças a Cícero, o que eram sutilezas de filósofos torna-se, na boca das personagens dos seus diálogos, o património comum de todo o homem de cultura desinteressado. A filosofia transforma-se em *humanitas*. E ao criar o vocabulário latino em que se exprime a filosofia helenística, prepara a comunidade dos homens sob a égide de Roma, e a universalidade da sua língua» para o Cristianismo se tornar a religião do mundo civilizado, convertido a um só Deus.

⁸ Vide, a este propósito, August Buck 1980: 141. A Idade Média não tinha conhecido a *República* de Platão: o pensamento do filósofo era divulgado apenas através de *Compendia*. A descoberta da *Política*

Diógenes Laércio, vulgarizado na Idade Média por Walter Burley, conhece a tradução humanística de Ambrogio Traversari, de cerca de 1430, que teve grande importância na difusão do Epicurismo, nesta época. Lucrécio era apenas conhecido através da tradição indirecta, até à descoberta do *De rerum natura* por Poggio Bracciolini, em 1414.

Após Cícero ter debatido, no *De finibus* (1, 9. 21), os princípios orientadores desta doutrina, definindo Epicuro como mestre da *uoluptas*, e Horácio, poeta e teorizador estético, se auto-proclamar *Epicuri de grege porcus* (*Epist.* 1, 4. 15 ss.), autores houve, no Renascimento, que lhe dirigiram fortes críticas ou se acolheram nos umbrais da sua escola.

Entre os defensores do Epicurismo no *Quattrocento* italiano conta-se Lorenzo Valla, nos seus diálogos *De uoluptate* (1431), depois reelaborados com o título *De uero falsoque bono* (1433), onde chama a atenção para o atractivo do prazer aliado à vida moral, que poderemos designar por Epicurismo cristão.

A polémica que esta obra suscitou, na *intelligentsia* europeia, leva Valla a compor o seu *De Libero arbitrio* (1439), em que reflecte sobre o debate entre epicuristas e estóicos, no que se refere designadamente aos conceitos de *uoluptas* e *honestas*. Opondo-se, na linha agostiniana, designadamente a Boécio, no seu *De Consolatione Philosophiae* (livros I-IV), abre-se Valla às perspectivas novas de pensamento e de acção, à defesa da “vita civile” no *Quattrocento*, de que Coluccio Salutati, Leonardo Bruni e Leon Battista Alberti são os principais pregoeiros⁹.

Sob o signo do Franciscanismo e do Scotismo, o ideal de vida activa – essencial à realização plena do homem, em que dever e prazer se interpenetram – empenhará a primeira geração do humanismo civil italiano.

de Aristóteles dá-se no séc. XIII. A obra de Diógenes Laércio, que ilustra todas as escolas filosóficas antigas, é encontrada nos primeiros anos de Quatrocentos. Os humanistas do primeiro Renascimento abandonam o Aristóteles lógico e físico, símbolo da barbárie estilística medieval, e procuram na filosofia uma finalidade profundamente humana e um conteúdo mais vasto, que abarcasse motivos político-morais e os problemas da vida concreta da sociedade do tempo. Este distanciamento do formalismo escolástico coincide com a reabilitação do neoplatonismo. É sem dúvida através do neoplatonismo, configurado com o cristianismo, em simbiose com o estoicismo, a ética aristotélica, ou mesmo com a tradição hermética e cabalística que os conceitos do saber medieval vão ser alvo de renovação.

9 Coluccio Salutati, na sua obra *De nobilitate legum et medicinae*, vai reflectir, dentro dos princípios da ortodoxia e com uma visão verdadeiramente política da vida humana, sobre o papel das leis e da jurisprudência. Estas, segundo o humanista, que ascendeu a Chanceler de Florença, têm por objecto a perfectibilidade do homem na sociedade. As leis traduzem, no quadro normal do estado, os valores supremos que devem orientar a actividade humana. Assim, o universo moral confunde-se, na sua própria fonte, com o universo legal.

Na verdade, a exaltação da vida da *ciuitas*, que as leis ordenavam ao bem comum, pertence à tradição aristotélico-tomista que dominou a política de inspiração cristã, característica deste período. Além disso, a convergência do pensamento moral de Aristóteles com a doutrina platónica, defendida já por Giovanni Pico della Mirandola, é bem significativa na orientação ideológica humanista¹⁰.

Importância singular para o primeiro humanismo reveste a literatura antiga, filosófica, geográfica e técnica que conhece grande divulgação, em comentários e traduções: a *República* e as *Leis* de Platão; a *Política* de Aristóteles; o *Tratado da república* de Cícero; a *Geografia* de Estrabão e o tratado *Da Architectura* de Vitruvius.

Paradigmática, neste contexto, é a figura do humanista Leon Battista Alberti, que celebra os *studia humanitatis* como instrumento de convivência civil e exalta o homem activo e virtuoso, de acordo com os modelos retóricos difundidos (nota 10). Considerado o grande paladino da dignificação do *homo faber*, arquitecto da sua cidade, é autor de uma *Descriptio urbis Romae*, anterior ao célebre tratado, em latim, *De re aedificatoria*, ‘Da arte edificatória’, um documento notável de saber, espírito crítico e originalidade humanistas¹¹. Esta obra, pela actualidade do seu pensamento e o alcance da sua recepção no Renascimento e ao longo dos tempos, merece ainda hoje um lugar de relevo na literatura técnica e científica da arte de construir¹².

A exemplo sobretudo do tratado *De architectura* de Vitruvius, de uma grande recepção no *Quattrocento* e, de um modo particular, no tratado *De arte edificatoria* de Leon Battista Alberti, ganha considerável importância, no Renascimento europeu, a teorização sobre a arte de edificar – segundo os padrões clássicos de proporções e dos princípios de solidez, utilidade, beleza, *firmitas, utilitas, venustas* –, e abre-se espaço privilegiado, na construção da cidade, às artes, à arquitectura, ao desenho, à escultura e à pintura, que desvelam a orientação e os gostos clássicos¹³.

10 Ser social por excelência (Arist. *Política*, 1253a 7-9, 25-28) e não auto-suficiente (Platão, *República*, 368b 5 sqq.) o homem nasce com diversos talentos e inclinações, que desenvolve em contacto com os outros homens. Estes, sobretudo quando excepcionais, contribuem para a felicidade individual e para o bem da comunidade.

11 Vide Mário J. T. Krüger 2014.

12 Vide Leon Battista Alberti 2011; Vítor Manuel Ferreira Morgado 2013: 563-574; Françoise Choay 2007.

13 Merece ser referido, neste contexto, o *Panepistemon* de Angelo Poliziano – mestre de portugueses notáveis a expensas de D. João II – que incluía no seu *curriculum* humanista,

Neste particular, entre nós, merece referência – além do grande escultor Nicolau Chantraine – o pintor, iluminador, arquitecto e humanista português Francisco de Holanda, autor das obras *Da Pintura Antigua* (Lisboa, 1548), que redige, em 1540, por ocasião do seu regresso de Itália, e *De Aetatibus Mundi Imagines*, iniciada em Évora em 1554 e terminada, pouco antes da sua morte em 1580, e ainda *Da Fábrica que Falece à Cidade de Lisboa* (Lisboa, 1571), isto é, das obras que faltam à cidade de Lisboa.

Após a sua formação em Itália, a expensas de D. João III, entre 1538 e 1547 – época em que frequenta o grupo de Vitória Colonna, poetisa e personagem notável do Renascimento italiano, que lhe faculta o convívio com os grandes artistas do tempo, designadamente Miguel Ângelo – Francisco de Holanda regressa a Portugal e vive em Évora, junto da corte e do cardeal-arcebispo, próximo de humanistas, como André de Resende, de construtores e artistas que deram feição renascentista a esta cidade, aos seus monumentos, às suas igrejas e palácios, às suas fontes e praças¹⁴. Consagrado cultor de uma nobre arte liberal que implicava o conhecimento em diversificados saberes, Francisco de Holanda esteve na vanguarda da mudança artística da capital alentejana, onde os reis D. João II, D. Manuel e D. João III fixaram residência por longos períodos¹⁵.

A par da literatura dedicada à arte de edificar – a que presidem os princípios da *utilitas* e da *uoluptas*, em que utilidade e prazer estético

além da história, da poesia e da ética, as artes da pintura, escultura, arquitectura e desenho. Entre os seus discípulos, contam-se os três filhos do chanceler João Teixeira – Luís, Álvaro e Tristão, dos quais se distinguiu como notável juriconsulto e homem de letras Luís Teixeira, que foi mestre de D. João III e mereceu os elogios de Erasmo em *Chrysostomi lucubrationes* (1527) –, Aires Barbosa, Henrique Caiado, Martinho de Figueiredo. São estes humanistas, eclesiásticos e juristas portugueses entusiastas decididos da renovação da cultura em Portugal.

14 Entre os artistas, que deram feição renascentista ao Portugal de Quinhentos, figuram Nicolau Chantraine – que, numa primeira fase da sua actividade, trabalhou no Mosteiro dos Jerónimos e é responsável pela modernização artística de Coimbra, reconstruída pelo Rei D. João III como cidade da Academia, de renome internacional. Hoje, a Universidade de Coimbra (Alta e Rua de Sofia) são Património da Humanidade. Numa última fase, Nicolau Chantraine fixa-se em Évora – onde foi amigo de humanistas como Nicolau Clenardo e viveu em casa de Jean Petit, Arcebispo de Évora – e, juntamente com outros artistas, sobretudo Miguel de Arruda, Diogo de Torralva, João e Diogo de Castilho, Garcia Fernandes, é grande responsável pela riqueza artística da cidade, também Património da Humanidade. Vide Pedro Dias 1999: 235-252.

15 Sobre a figura de Francisco de Holanda e a sua obra, Vide Jorge Segurado 1970; e os muitos trabalhos de Sylvie Deswarte-Rosa, e. g. 2009: 219-255.

coincidem –, surgem da pena dos humanistas elogios de cidades, a que a retórica, no seu género epidíctico, confere vivacidade e colorido¹⁶.

Poggio Bracciolini, Leonardo Bruni, Pier Candido Decembrio, Enea Silvio Piccolomini dão o tom, no *Quattrocento* italiano, à *laudatio/descriptio* humanista de tão larga representação no século de ouro das cortes europeias e portuguesa¹⁷.

Os diferentes autores de *laudes ciuitatum* ou *laudes urbium*, desde a Antiguidade, imprimem às suas descrições o prestígio e o brilho que se perpetua no tempo e propõem e impõem aos vindouros a monumentalidade e a grandeza imperecíveis de um ideal de beleza que quiseram perpetuar.¹⁸

Poggio, ao descrever a instância termal de Baden (1416), em que configura elementos e características urbanísticos e arquitectónicos da tradicional *laus urbis*, extravasa e excede o modelo retórico, no que se refere à ampliação do tema dos *mores*, pela hipertrofia do elemento da *uoluptas*, ou mais precisamente do elemento erótico e doméstico, da liberdade e licenciosidade de uma vida orientada para o prazer, com algum paralelo na *politeia* platónica.

Um outro autor do *Quattrocento*, Leonardo Bruni compõe uma *Laudatio urbis florentinae* (1403/1404), um texto que recupera a retórica política do *Panegírico de Atenas* do sofista Élio Aristides e constrói, pela sua retórica, um modelo de cidade perfeita, quer pelo conjunto de qualidades estéticas, o *splendor* e a *magnificentia*, que se tornaram o padrão para a literatura posterior, quer pela perfeita identificação entre qualidades urbanas e virtudes cívicas.

Como em resposta a este elogio de Florença de Bruni, Pier Candido Decembrio, tradutor da *República* de Platão, compõe o seu *De laudibus Mediolanensis urbis panegyricus* (1436), considerado um exemplo perfeito do humanismo *signoriale*, do regime timocrático de Milão e virtudes paisagísticas da cidade. Na verdade, a polémica que se trava entre Bruni e

16 Elogios de cidades existem desde Tucídides, no discurso de Péricles, ou Isócrates em *Panatenáico* e *Panegírico de Atenas*, muito embora o modelo retórico surja no séc. I d. C. com Quintiliano (3. 7. 26) e os *Progymnasmata* de Hermógenes (7. 80-85).

17 Vide Armando Martins 2012.

18 No que respeita ao elogio de cidades que aparece sobretudo nos livros de viagens, desde a Antiguidade (*Excerpta rhetorica*), vide C. Halm (ed.) 1863; M. A. Pérez Priego 1984: 217-239; E. García Sánchez 2010; 353-402.

Decembrio, no que respeita ao elogio destas duas cidades, tem um alcance implícito que é a disputa da sede do próximo Concílio¹⁹.

Distingue-se, entre todos os autores deste período, pela representatividade que tem no conjunto da sua obra o elogio e a descrição de cidades, o humanista Enea Silvio Piccolomini. Preceptor da Germânia e humanista áulico, na corte de Frederico III da Alemanha – que presidiu ao casamento do Imperador com D. Leonor de Portugal –, torna-se Papa com o nome de Pio II²⁰. Ao longo da sua vasta epistolografia e das suas obras *Dialogus de somnio quodam* e *Commentarii rerum memorabilium sui temporis* descreve e elogia diferentes cidades europeias, aliando ao modelo retórico a vivida experiência. Na sua intenção de *lustrandi orbem et uagandi cupidus*, Piccolomini descreve muitos centros urbanos, dá a conhecer os seus costumes e alia o gosto de erudição à pretensão de imprimir um cunho humanista à diversidade do humano, nos diferentes lugares do orbe. Na sua vasta obra, encontram-se descrições de Bolonha, Génova, Veneza, Florença, Siena, Viterbo, Pavia, Siena, Basileia, Passau, Tabor, Viena, Nuremberga, Colónia, e Estrasburgo, e, enfim, Pienza, a cidade que edifica com o seu nome de Pontífice, uma autocelebração consubstanciada na cidade.

Refira-se, a título de exemplo, a sua descrição da cidade de Génova – como Veneza, com a sua especificidade de centro comercial – verdadeiro *paradisum feminarum*, recortado sob o modelo da estância balnear descrita por Poggio. Na *descriptio/ laudatio* de Basileia, retomada por duas vezes (a primeira elaborada em 1433 e a segunda em 1438), enaltece Piccolomini o *splendor*, a *magnificentia* desta cidade-chave para a política europeia de então, pela sua centralidade no Império e na Cristandade, e justifica o seu estatuto de sede do Concílio²¹. Neste elogio, o humanista faz uma tentativa de compreensão de uma realidade urbana distinta, estrangeira, fora da que se esperava para o padrão italiano, quer na idealizada organização política

19 Em 1437 surgem em Basileia três textos com a respectiva candidatura: o elogio de Florença por Bruni, o de Pavia por Piccolomini e, por fim, o de Milão por Decembrio, tendo este último provocado uma indignação diplomática por parte da Chancelaria Florentina. Vide A. Martins 2012: 160.

20 Pinturicchio, o pintor de Perugia, é autor de um quadro que representa a celebração deste casamento imperial com a filha do nosso rei D. Duarte e que ornamenta hoje as paredes da Biblioteca Piccolomini, da “Duomo” de Siena..

21 Não poderemos deixar de referir que – pela leitura que Enea faz da geografia histórica e política, associada ao Reno e às suas cidades – é manifesto o pendor publicístico da sua obra, em favor do primado germânico na Cristandade.

e jurídica, quer na racionalidade subjacente à configuração das ruas, ao abastecimento de água, aos edifícios religiosos, aos edifícios particulares e suas condições de habitabilidade, em que é dado relevo às soluções de aquecimento urbano, elemento novo na tradição literária das *laudes urbium*²².

Em Portugal, além do elogio da cidade de Bolonha de Cataldo, anterior à sua vinda para a corte de D. João II, e da descrição de Santarém, a sua preferida entre todas as cidades do reino em que a corte se instalava, outros humanistas se vão interessar por este género literário²³. André de Resende, o Eboense, como se auto-intitulava – sem deixar de introduzir notas laudatórias nas obras que dedica à cidade de Évora e ao seu património arqueológico – faz o elogio de Lovaina e sua Universidade e ainda o elogio de Lisboa, essa capital cosmopolita portuguesa, espelho do império, como a cantará também o seu amigo Damião de Góis – ambos do Círculo de Erasmo, em Lovaina²⁴.

Bem próxima de Lisboa, Sintra é cantada em poema latino de Luísa Sigeia – humanista versada nas três línguas eruditas do seu tempo, Latim, Grego e Hebraico –, filha do humanista toledano Diogo Sigeu, mestre na corte de D. João III. Com sua irmã Ângela e a ilustre Joana Vaz, integra o Círculo literário da Infanta D. Maria, designada já por Academia Feminina do Renascimento em Portugal.

Coimbra merece também ser enaltecida, a par do lustre da sua Universidade, obra do rei D. João III, quer na língua portuguesa, quer na língua franca de cultura na Europa, o Latim: na prosa ciceroniana das orações académicas, proferidas na Universidade e no Colégio das Artes e na poesia latina de autores como Diogo Pires, António de Cabedo, e sobretudo – segundo o modelo retórico da *laudatio urbis*, em verso elegíaco – no *Encomium Conimbricae* de Inácio de Morais, que prestigiou a *Alma Mater Conimbrigensis* com o seu magistério

Documento precioso da descrição de cidades da Europa do último quartel do século XVI é a obra *De missione legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam...Dialogus* de Duarte de Sande, S.I. (Macau, 1590), ou em português, o *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores japoneses à Cúria romana*

22 Vide Armando Martins 2012: 133 sqq.

23 Vide Nair N. C. Soares 2002: 311-340.

24 Vide Nair N. C. Soares 2003: 583-608. Cataldo, com o elogio de Bolonha, abre curso, entre nós, ao elogio de cidades, muito frequente no século XVI: André de Resende, além de elogiar Lovaina e a sua Universidade, faz o elogio de Lisboa (no poema *Vincentius Levita et Martyr* e na *Oratio* de 1534, que transcreve um longo trecho deste poema épico); Também o amigo de Resende, Damião de Góis, elogia Lisboa, em *Descriptio urbis Olysi-ponensis*, capital cosmopolita do império português, em todo o seu *splendor e magnificentia*.

e as coisas que eles observaram na Europa e em toda a viagem, coligido do Diário dos próprios embaixadores e vertido para latim por Duarte de Sande. É uma das obras mais aliantes da Literatura de Viagens, escrita em Latim, traduzida pela primeira vez em 1997 por Américo da Costa Ramalho e reeditada recentemente pela Imprensa da Universidade de Coimbra.

A evangelização do Japão, em que se empenhara S. Francisco Xavier, beneficiaria com a visita-embaixada à Europa, em 1585, de quatro jovens príncipes japoneses, da família de três *dáimios*, ou soberanos locais, convertidos ao Cristianismo. Nesta sua viagem, tiveram oportunidade de saudar os expoentes máximos do poder religioso e do poder político, Filipe II e o Sumo Pontífice, o que lhes permitiria testemunhar e também transmitir aos seus concidadãos a riqueza e a superioridade da Europa cristã. A partida da sua ilha de Kiuchiu, a mais ocidental das ilhas japonesas, até Portugal e o seu percurso e permanência em diferentes locais, motivaram, neste diálogo, descrições notáveis de cidades: em Portugal, agora sob o domínio de Filipe II, Lisboa, Coimbra e Évora, em Espanha, entre outras, a opulenta Madrid, e em Itália, Roma e Veneza. Estas descrições laudatorias, dentro do modelo retórico clássico, dão-nos informações preciosas de grande riqueza de pormenor, nos mais variados aspectos que a vida das cidades e dos povos abarcam, nas suas circunstâncias espaciais e temporais²⁵.

Além de tantas outros elogios e descrições de cidades e lugares que figuram nas crónicas e relatos de viagens, numa literatura da época dos Descobrimentos, como foi, no Renascimento, a de Portugal – a famosa pátria do navegador português Rafael Hitlodeu, o herói da *Utopia*, que descreve de forma tão real, a sua cidade ideal da terra do *Nusquam*, de parte alguma²⁶.

E não apenas os autores de elogios de cidades e de tratados da arte edificatória se colocam ao serviço da beleza e dos ideais estéticos do Renascimento. Também os arautos da cultura desta época, desde Petrarca, Lorenzo Valla, Leon Batista Alberti, Leonardo Bruni e Marsilio Ficino, entre outros, perfilham os mesmos ideais e, numa atitude filosófica ecléctica, conciliada com os valores cristãos, exprimem a vontade de edificar a vida humana e a moral sobre a ideia profunda da alegria interior²⁷.

25 Sobre outra embaixada japonesa à cúria romana do Papa Paulo V, vide J. Koichi Oizumi - Juan Gil 2011.

26 Vide Nair N. C. Soares 2003: 583-608.

27 P. O. Kristeller 1961, 3ª ed.: 302-309. Do maior significado, neste particular, é a influência do platonismo em personalidades como Petrarca, pioneiro do movimento humanista, ou Pier Paolo Vergerio que, no início de Quatrocentos, se entrega ao estudo de Platão, com

Receptivos a esta mensagem dos autores do primeiro Humanismo italiano foram Erasmo, designadamente no seu diálogo *Epicureus*²⁸, Rabelais, em *Gargantua*, sobretudo no episódio de “Thélème”²⁹, ou ainda Montaigne, nos seus *Essais*, que, numa atitude colorida de tonalidades epicuristas, situa a alegoria da virtude “dans une belle plaine fertile et fleurissante”³⁰. Mas é neste contexto que Montaigne – que na sua obra descreve com entusiasmo o seu gosto pelas viagens e manifesta a importância do conhecimento directo que através delas se adquire de cidades e povos – acredita que a filosofia epicurista representa uma ascese ainda mais penosa do que a filosofia estóica, que lhe era tão cara, na medida em que tem por finalidade uma “éjouissance constante”, uma paz interior em todas as ocasiões e circunstâncias³¹.

Montaigne, na verdade, define uma filosofia da virtude como: “le vivre, le bien vivre, ce mouvement aisé qui s'harmonise au mouvement de la vie et s'ajoute à lui comme à la jeunesse sa fleur”³².

Esta atitude espiritual, como afirma Étienne Gilson, não é específica do Renascimento. Já em S. Francisco de Assis se conciliam e harmonizam o amor da vida e das obras de Deus, a comunhão fraterna com a criação e o mais rígido ascetismo³³. Não é sem motivo que Erasmo, no colóquio *Epicureus* – que se desenrola em torno do tema do Epicurismo e do Estoicismo – propõe à admiração de todos um franciscano. Os verdadeiros cristãos são

intuitos ético-pedagógicos. Marsílio Ficino, traduz e comenta a obra do fundador da Academia e dos neoplatónicos do séc. III, designadamente de Plotino. Concede-se então o maior relevo ao pensamento moral e político do Estagirista, conciliado com a doutrina platónica, contida especialmente na *República* e nas *Leis*. Os dois mestres da Antiguidade – em torno dos quais se gerou a polémica da sua superioridade relativa – vão ser lidos no original e compreendidos na profunda substância do seu pensamento: Leonardo Bruni Aretino traduz a *Ética*, a *Política* e o *Económico* de Aristóteles. Sucedem-se os comentários à obra do Estagirita, da maior importância na difusão do seu pensamento político-moral. No seu eclectismo filosófico, os autores do *Quattrocento*, à semelhança de Cícero, colhem nas obras da Antiguidade regras de bem viver, de acordo com a sua sensibilidade e as realidades que têm de defrontar.

28 Vide D. Erasmo 1961-1962: I. 882-890

29 *Gargantua*, chap. LVII.

30 Vide *Essais*, I, 26: *De l'institution des enfants*. Povoada de descrições de diferentes cidades e costumes, os *Essais* reflectem a sua paixão pelas viagens, por si consideradas fonte privilegiada de conhecimento

31 *Ibidem* e II, 2: *De la cruauté*.

32 Vide e. g. M. Montaigne, *Essais*, II, 2, chap. *De la cruauté*, a propósito da vida de Sócrates, e em I, 26. Vide A. Thibaudet 1933: 265 e todo o capítulo “Une philosophie de la vertu”.

33 É. Gilson 1932: 30.

aqueles que sentem um enorme prazer na vida, como o franciscano de pés nus, com a sua túnica e corda à cinta que, na sua pobreza e simplicidade, experimenta na alma a doce paz e é mais feliz do que mil Sardanápalos, reunidos num só mortal³⁴.

A grande originalidade deste período, por inspiração aristotélica, é a união que se firma entre a acção, o trabalho, e o prazer: a harmonização – que supõe renúncia – da acção e da virtude³⁵.

Assim, o binómio prazer/dever não pode ser encarada em termos de antinomia, mas antes de complementaridade³⁶. A um estado de alma, por essência subjectivo e vivencial se agrega uma motivação de serviço à colectividade, inerente à dignidade da pessoa humana e factor indispensável ao prestígio, à glória, que mais não é do que o reconhecimento do mérito, da virtude³⁷.

Esta definição clássica de glória enroupa-se contudo de outros aspectos que da Antiguidade Latina passaram ao ideário humanista: a maior e mais honrosa fama consiste em ultrapassar a *gloria Maiorum*³⁸, pelo que esta não deve ser ultrajada, recomenda já Plauto³⁹.

A síntese mais expressiva do ideal humanista de glória – a que é inerente a glória da virtude, como a definiu São Tomás – encontra-se no tratado em diálogo, *De gloria* (1549), de D. Jerónimo Osório. Nesta obra, o futuro Bispo de Silves faz o elogio da glória, incentivo e exemplo de virtudes⁴⁰.

Ao enaltecimento do valor guerreiro e à glória que o acompanha, se ajusta, no Renascimento português, o ideal das armas e das letras,

34 Vide *Epicureus*, in *Érasme (Colloques)*, trad. fr. de Daniel Ménager in Claude Blum et alii 1992: 372-389.

35 Aristóteles define o bem supremo, a *eudaimonia*, como função, actividade (*ergon*), conforme com a mais perfeita e melhor virtude/excelência (*EN*, 1098a16-18) e isto por toda a vida. Vide Armando Martins 1994: 177-197.

36 Pierre Hadot 2002: 309-310, afirma que todas os sistemas filosoficos, Platonismo, Aristotelismo, Estoicismo e Epicurismo têm uma finalidade comum: levar o homem a atingir a paz de alma, mesmo se elas divergem quando se trata de determinar os meios para a alcançar.

37 M. Rosa Lida Malkiel 1968. Nestes termos a define Cícero (*Marcell. 26*): *Gloria est inlustris et peruagata magnorum in ciues uel in patriam uel in omne genus hominum fama meritorum*.

38 Vide o epitáfio de Cipião Barbato, em A. Ernout 1947: 18.

39 Plautus, *Trin.* 656.

40 Vide e. g. o longo passo do livro V (*Op. omnia*, I, 229. 30 - 230. 10) onde – tendo, por certo, em mente os ataques de Maquiavel – afirma que a glória, apoiada na virtude, deve ser cultivada entre os cristãos, empenhados na salvação colectiva do género humano.

personificado, desde os inícios do século XVI, por D. Garcia de Meneses e João Rodrigues Sá de Meneses e que Camões (Zeus. VII, 79-89), anos mais tarde, traduzirá : “Numa mão sempre a espada e noutra a pena”⁴¹.

No Renascimento, assistíamos à europeização da cultura, acompanhávamos afoita e conscientemente uma Europa que, no dizer de Joaquim de Carvalho, “sentia Portugal conviva do grande banquete do espírito Europeu”⁴².

A gesta lusa e o clima heróico que envolvia a sensibilidade colectiva dos autores quinhentistas levaram à exaltação individual e colectiva do Homem Português, qual *homo faber*, como que ilustrado pelo mito de Prometeu, entendido como um símbolo do esforço do homem, no sentido da contínua realização de um ideal de aperfeiçoamento, como o reconhece Platão, no *Protágoras*⁴³.

Ganha forma a tríade educativa *natura et ars et studium*, a união dos três elementos, “natureza, instrução e exercício”⁴⁴. A tríade, de inspiração clássica, que remonta aos Pré-socráticos e conhece grande divulgação entre os sofistas e, sobretudo a partir deles, serve de suporte a toda a actividade do homem, em busca do sentido da vida – em que se fundem o pazer e o dever – e, em última análise, à essência do humano, no seu ideal e na sua diferença⁴⁵.

A natureza é entendida como sinónimo de razão, de humanidade, susceptível de ser desenvolvida e enriquecida pela educação, pelo que natureza e prazer são assim companheiros da virtude. Esta natureza, no dizer de Jean-Claude Margolin, é já de si um valor, que não é puramente natural, mas uma “nature finalisée”⁴⁶.

A ideia da natureza, inspiradora da vida moral e da arte de viver, manifesta-se particularmente na relação entre educação e virtude, entre conhecimento e acção. A crença na possibilidade da virtude ser ensinada,

41 É no século XV que o *tópos* armas e letras se impõe definitivamente, como o prova o estudo magnífico de P. E. Russel 1978: 209-239.

42 Vide o nosso discurso de abertura do congresso *Latineuropa* 2008.

43 M. de O. Pulquério 1992: 37-4; Idem 1993: 9-15.

44 Vide Platão, *Phdr.* 269d e *Lg.* 792e; Arist., *Pol.* 1332a 39; 1337a1; *EN.* 1179b 20; *Rh.* 1410b 6-7. A tríade de inspiração clássica, surge de forma acabada da pena auto-reflexiva de Camões, n'*Os Lusíadas* (X, 154, v. 5-8): "nem me falta na vida honesto *estudo* / com longa *experiência* misturado,/ nem *engenho*, que aqui vereis presente,/ cousas que juntas se acham raramente" (o sublinhado é nosso).

45 J. Lecoite 1993.

46 Jean-Claude Margolin 1966: (Introduction) 77-82.

que o Sócrates do *Ménon* transmite ao Renascimento está presente desde os tratados de educação aos romances de cavalaria⁴⁷. Testemunham-no, entre nós, o *De regis institutione et disciplina* (1572) de D. Jerónimo Osório, ou muito antes, a *Crónica do Imperador Clarimundo* (1522) de João de Barros.

Poderá mesmo afirmar-se que a preceptística da arte e suas proporções, que a lição da Antiguidade – referência incontornável na construção das cidades – apresentava, tem paralelo, na tratadística de pedagogia política. É que esta literatura, numa perfeita intersecção ideológica, filosófica e estética é dirigida à construção das cidades em bases sólidas, pela formação do carácter dos governantes e dos seus concidadãos, reflexo do seu exemplo e da sua acção⁴⁸.

D. Jerónimo Osório, ao escrever o *De regis institutione et disciplina*, em oito livros, em diálogo, *more aristotelico*, sobre a educação e instrução do rei, o mais completo tratado de pedagogia, dirigido a D. Sebastião – no mesmo ano que Camões lhe dedica *Os Lusíadas* (1572) – vai reflectir sobre o ideal do príncipe, a sua formação integral e enciclopédica, garantia do bom desempenho do ofício de rei⁴⁹.

47 O problema ensino da virtude é posto no *Ménon* por Platão. Vide os termos da formulação desta problemática em J. R. Ferreira 1977-1978: 21-50.

48 A visão dinâmica da realidade e a concepção do tempo, por exemplo, no *De re aedificatoria* de Alberti, provam que o mundo humano e os objectos urbanos estão sujeitos a idêntica *vicissitudo*, pelo que a firmeza e solidez dos materiais na construção do edifício servem de fundamento a idêntica atitude moral de edificação humana. Peculiar ao primeiro humanismo italiano é o sentimento de autêntica *pietas* para com o passado – os edifícios antigos considerados como portadores de ensinamentos mais valiosos do que a literatura – e ainda para com as ruínas, consideradas também como matéria de reflexão moral, como é o caso de Poggio, ao discorrer sobre a fortuna. E, contra a *iniuria* do tempo, em perfeita sintonia dos elementos humano e urbano, podem opor-se-lhe remédios como a literatura, a procriação ou as cidades. Vide Armando Martins 2012: 267-271.

49 As citações do tratado *De regis institutione et disciplina libri VIII* (1572) de D. Jeónimo Osório são feitas pelo I Volume dos *Opera Omnia* do autor (página e linhas de texto): Hieronymi Osorii Lusitani 1592.

Expressão acabada de empenhamento cívico, do humanismo civil dos seus autores são: a epopeia de Camões e o tratado de D. Jerónimo Osório *De regis institutione et disciplina*, '*Sobre a educação e a instrução do rei*', saídos a lume no mesmo ano de 1572, ambos com licença de Frei Bartolomeu Ferreira, obras que apresentam afinidades de carácter conceptual e doutrinário que foram já objecto do nosso estudo (Nair N. C. Soares 2000: 41-54). Os dois autores revelam coincidência de atitudes, de preocupações e ansiedades, quer a nível político e social, quer a nível espiritual e pedagógico, de que

A constante e insistente apresentação das suas várias componentes, que se vão a cada passo especificando, como elementos da *inuentio* retórica, contribui para elevar este *regis officium* de realização concreta a norma abstrata e universal, ao *honestum*, referência última da moral, que se identifica com a suprema beleza, tal como no *Fedro* de Platão. Neste particular, pôde Osório dispor da mensagem filosófica da tradição helenística, elaborada por Cícero.

A definição e apresentação do ministerio régio, em todos os ângulos e perspectivas, não sem um certo carácter interventivo, inclui considerações sobre “os trabalhos do rei” – um *topos* comum na poesia e na tratadística do Renascimento – para logo os considerar fonte de prazer, não apenas por ser o homem naturalmente inclinado à acção, mas ainda pela excelência do cargo, em ordem ao bem comum.

É a partir do livro IV (367.4-5) que Osório começa o tratamento sistemático da educação, da *institutio puerilis*, enunciando os três princípios indispensáveis ao louvor de todo o género de disciplinas: *natura, ars, studium et usus assiduus* (367.10-11). Importa conhecer o *ingenium* de que cada um é dotado.

A qualidade indispensável aos grandes frutos da honestidade é o desejo da glória (373.59-61)⁵⁰, dentro dos limites da recta razão (367.32-40), a que se deve aliar o culto da vergonha (367.44-47), o medo da infâmia, o ódio à vilania (493.48-494.11). É tarefa dos educadores cultivar na alma dos seus discípulos o estímulo destes dois princípios (368.39-44).

A educação física vai ser tratada não em si mesma, mas na sua íntima ligação com a educação do espírito. No início do livro I (262.7-16), como no final do IV (385.17-36), propusera os desportos e actividades físicas recomendáveis ao príncipe, sem esquecer a componente espiritual que as acompanha – *mens sana in corpore sano*, na expressão de Juvenal (10.356). A virtude não é adequada a um corpo doente ou debilitado, tanto mais que muitas virtudes dependem do contributo do corpo (368.51-54)⁵¹.

não estão ausentes a crítica à realidade nacional. As afinidades entre as obras de Camões e Osório, na sua diferenciação genológica, são decorrentes quer de idênticas posturas filosóficas e ético-políticas, quer de uma mentalidade tipicamente humanista, que privilegia os mesmos valores vivenciais, de acordo com a sua formação cultural e literária.

50 Neste sentido é interessante o passo do *De gloria*: H. Osorii, *Op. omnia*, I, 122.47-52. Vide a este propósito A. Haury 1974: 401-417.

51 É a ideia tipicamente humanista da necessidade da preparação física para um desenvolvimento harmónico do espírito: o influxo na mente de uma vida fisicamente sadia.

As forças do corpo e a boa saúde cultivam-se pela abstenção dos excessos alimentares, pelo trabalho e exercício físico (369.38-370.10).

A educação integral, intelectual, moral e física forma o homem na virtude, na sabedoria, apanágio do *praestans uir*. Só este deverá ser o *moderator*, o *rex* da comunidade política, pelo que os princípios teóricos, fundamento da pedagogia, da moral e da política são os mesmos.

Insinua Osório, ao tratar da educação física, a propensão humana para a acção, para a actividade operativa que leva, no final da obra, à relativização dos trabalhos do rei, fonte de prazer (271.41-55).

O sentido da moral prática aristotélica surge assim no tratado de Osório doseado pelo idealismo platónico. A teoria do sumo bem, da virtude, fruto do amor atraído pela verdadeira beleza, dão a justificação perfeita à felicidade humana e ao prazer que a acompanha, fim último da conduta terrena e antevisão da glória eterna.

É pelas virtudes régias e pela acção governativa que Osório concretiza a finalidade do estado – que faz consistir, como Platão, Aristóteles e S. Tomás, na felicidade individual e colectiva (554.20-25)⁵². Do ponto de vista da felicidade individual, essência da felicidade colectiva, Osório é sobretudo devedor da filosofia helenística. Afirma Osório: se o espírito humano, ao ser adulado pelas paixões, se deixa corromper, apaga-se a alegria e a sombra de prazer (541.33-542.4). Se a superioridade dos sentidos do espírito (*mentis et rationis sensus* – 539.17-18) se impõe aos sentidos do corpo (*sensus corporis* - 539.16-17), consuma-se a *summa uoluptas* (547.45). Assim se justifica a maior felicidade do bom rei quando comparada com a do tirano (543.48-544.15).

As três espécies de bens, do espírito, do corpo e os bens externos, são objecto da consideração de Osório (482.9-21), que as integra na sua

Esta ideia foi glosada com insistência pelos humanistas. Se na Idade Média o exercício físico se dirigia ao adestramento na arte das armas e na guerra, no Renascimento é prioritária a componente espiritual e cognitiva que o exercício físico favorece.

52 Aristóteles fala da felicidade acessível a um estado, no livro III do *Política* (1280b 39-1281b8) e no livro VII (1331b), como já o fizera Platão, em *Leis*, 743c. A felicidade só se alcança através de leis justas (Platão, *Leis*, 631a-b), pelo que os homens dotados de virtude – condição indispensável à felicidade – e de sabedoria devem segui-las (Platão, *Rep.* 521a e Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1177b 9-18). Na filosofia helenística, sobretudo Aristóteles, colhe S. Tomás a sua teorização neste sentido – a defesa do bem comum sobreposto aos interesses particulares (vide *De regimine principum*, 1.1). A mesma ideia perflha Egídio Romano e Fr. Juan García de Castrojeriz 1947: (II) 119-120.

concepção de felicidade, à semelhança dos Académicos e Peripatéticos – *Bona autem Academici et Peripatetici trifariam diuidunt*⁵³.

Vai Osório ocupar-se da riqueza, que se conta entre os bens externos. É uma forma clássica de introduzir os *fundamenta* do estado. Neste capítulo, Osório apresenta a sua visão económica e social, ao mesmo tempo que denuncia as necessidades nacionais e certos hábitos e costumes viciosos.

A primeira fonte de riqueza é a agricultura (482.27-29), como o afirmavam a cada passo os humanistas, de que a *Utopia* de Moro é exemplo significativo⁵⁴. Os tratados clássicos sobre o cultivo da terra (de Varrão, Paládio, Columela), sem falar já na poesia que enaltece a vida do campo, como as *Geórgicas* virgilianas, vão merecer a atenção especial dos editores.

A utilidade da agricultura, os valores morais que desenvolve, o prazer que se colhe na vida rústica são aspectos que Osório não descarta, sem deixar de fazer uma breve insinuação ao tema da *aurea mediocritas* (483.19-28). A importância do comércio na máquina do estado requer a protecção devida aos mercadores, por cuja fidelidade e dedicação se sustentam não poucos cargos da república e se alimenta a economia externa do país (486.29-44). Por fim, o príncipe é apresentado como o defensor dos artífices⁵⁵, mesmo dos mais humildes artesãos e o responsável pela gestão de todas as fontes de produção e de riqueza (486.44-58).

À prosperidade pela abundância de bens, que o trabalho confere, alia Osório a força das armas e da justiça (486.58-61). Platão, que se conforma perfeitamente à lei divina (498.64-66), vai servir-lhe de referência, no tema da justiça. A moralização destes dois domínios, o ofício das armas e a jurisprudência, leva o nosso humanista à denúncia dos costumes do tempo, por oposição ao *mos maiorum*, como por exemplo a crítica ao duelo, flagelo que varreu toda Europa, ou ao costume vicioso dos descendentes de boas famílias considerarem desonroso ocuparem-se em qualquer ofício ou actividade, em que possam ganhar a vida (494.11-43). Referências interventivas ocorrem também

53 A enunciação das três espécies de bens é feita por Platão (*Filebo*, 48e; *Leis*, 743 e por Atistóteles (*Política*, 1277 a 22 sqq.; 1323 a 21; *Eth. Nic.* 1098b 13 sqq.).

54 Vide André Prévost 1978: 453-457 (72-74), 679(79).

55 Tomás Moro intitula um capítulo do livro II da *Utopia*, “De artificiiis” (ed. cit. : 467-481 (79-86) que abrange muitos dos temas que Osório retoma: o incentivo ao trabalho e à aprendizagem de uma profissão (ed. cit. : 467-481 (79-86) e 469 (80); a gente ociosa, onde inclui os nobres (ed. cit.: 467-481 (79-86) e 473 (82). Sem pretendermos falar em influências, não duvidamos do conhecimento de Osório desta obra da literatura universal, cujo protagonista é um marinheiro português.

em muitos outros aspectos: as guerras entre príncipes cristãos (526.25-28); a crítica à subtileza das leis, que deve ser combatida: nem leis em grande número, nem difíceis (499.37-41); a justiça distributiva e a justa recompensa, segundo o mérito (511.23-512.12); e culmina com o enaltecimento do cuidado que os pais devem ter na educação dos filhos (507.21-23).

A terminar o livro VIII, surge assim a dimensão verdadeiramente filosófica do tratado, a justificação ontológica do desejo de governar, as definições de prazer, de felicidade, de virtude, de sumo bem, a nível individual e colectivo, que encerram o conteúdo da ética, da política, do comportamento humano em geral. Equacionam-se, numa perfeita complementaridade, o prazer e o dever, a que preside o princípio do autoconhecimento, do *nosce te ipsum*.

A inspiração platónica na definição do “rei filósofo”, neste final de obra, percebe-se não apenas nos temas introduzidos, mas a nível dos argumentos invocados e da imagética utilizada. Osório considera, enfim, como condição indispensável à felicidade individual e colectiva a imitação do governo de Deus, o que confere uma dimensão sobrenatural à finalidade do estado. A sabedoria, que até aqui se definira dentro dos limites semânticos da *optima ratio*, identificada com a *lex naturae*, vai merecer uma definição que Osório atribui aos filósofos mais reputados. A sabedoria consiste, segundo estes, na harmonia da vontade e do intelecto⁵⁶. Para que tal harmonia se consuma é necessário o conhecimento das melhores disciplinas, aliado à honestidade da virtude (547.34-40), e é imprescindível a ajuda divina (553.30-40).

Paralelamente à literatura pedagógica e parenética que eleva a um tema europeu a educação do príncipe, ao serviço do bem pessoal e da comunidade, em que prazer e dever caminham a par, afirma-se, na época áurea das cortes europeias, uma literatura áulica, com expressão em Portugal.

O sentido da *urbanitas*, que as *humaniores litterae* conferem, é posta, muitas vezes, ao serviço do ideal de cortesia. Este integra-se na mundividência cultural, filosófica e literária do Renascimento, como o documentam as obras de diferentes géneros, em poesia e em prosa. É esta literatura tipicamente refinada,

56 H. Osorii *Op. omnia* I, 294. 46-50 e ainda I, 552.2-7. Estava aqui enunciada a solução do problema, equacionado por S. Tomás e na sua pegada pelos autores do *Quattrocento* italiano desde Petrarca e Marsilio Ficino: o da superioridade relativa da vontade e do intelecto. Osório não debate esta questão, nem era esta a oportunidade para isso, no entanto não deixa de se pronunciar sobre os temas que tocaram a sensibilidade humanista. Vide sobre este assunto P. O. Kristeller, *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montreal-Paris, 1967, p. 106-109; É. Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris, 1952, p. 600-602.

cortesanesca, ao modo de *Il cortegiano* de Baldassare Castiglione, que sai a lume em 1528 – com dedicatória a um português D. Miguel da Silva, bispo de Viseu, residente na cúria romana e considerado modelo de urbanidade⁵⁷.

A prosa áulica elege como modelo o panegírico. Entre nós – a exemplo do *Panegírico de Trajano* de Plínio-o-Jovem, traduzido por D. António Pinheiro –, João de Barros compõe o *Panegírico de D. João III* e o da irmã deste rei, o *Panegírico da Infanta D. Maria*, em que as duas linhas de força das motivações da vida, o prazer e o dever, se conjugam e complementam na apresentação do ideal humano que os retratados personificam.

Mas é sobretudo na poesia que este ideal adquire notável expressão. É que, mais universal do que a história, segundo a definição de Aristóteles, a poesia exprime muitas vezes, entre nós, nesta época, a essência extraída dos ensinamentos da história⁵⁸.

Acresce ainda que a lição do Estagirita, que ditara a Horácio o valor didático, ético, filosófico e lúdico da poesia, o poder de unir *utile dulci*, pois *aut prodesse uolunt aut delectare poetae*⁵⁹ – invocada a cada passo pelos tratadistas pedagógicos – é revigorada pelos autores italianos do primeiro humanismo: Boccaccio no *De genealogia deorum gentium libri* (de 1360 e revisto em 1374), considerado já a *magna charta* da nova dignidade universal conquistada pelas letras, ou Coluccio Salutati, em *De laboribus Herculis*, ou ainda Enea Silvio Piccolomini, no *De liberorum educatione*.

Por influência da corte, desenvolve-se uma poesia de circunstância, caracterizada pelo requinte, pela graça e pela leveza, como convém aos convívios aristocráticos, ou pela adulação, pela hipérbole encomiástica, pelo convencionalismo dos temas, pelos rasgados protestos de platonismo e resbuscados jogos mentais⁶⁰.

57 Vide Sylvie Deswarte 1989.

Afirma-se, nesta época, toda uma literatura cortesã que vai desde *Il cortegiano* de Castiglione e *Il Galateo* de Giovanni della Casa ao tratado de *La civile conversazione* de Stefano Guazzo. Destas obras, os tratados de educação de príncipes portugueses conservam o espírito, sobretudo no que diz respeito à *nobilitas morum*, apesar de a matéria ser adaptada à realidade do nosso século XVI.

58 Aristóteles, *Poética*, 1451 a 36-1451 b 10. Quintiliano, dentro da tradição primitiva de uma histórica heróica, afirma na *Institutio Oratoria* (10.1.31) que a história está muito próxima da poesia e que aquela é uma forma de poema em prosa.

59 Hor. *Ars poetica*, v. 343 e 333, respectivamente.

60 Entre os poetas palacianos, podem contar-se Pero de Andrade Caminha, D. Manuel de Portugal, Luís de Camões, que trataram os mesmos temas, celebraram as mesmas figuras

Um traço comum que mais parece afligir os poetas do Renascimento é o da profunda insegurança, provocada pela rápida sucessão dos acontecimentos, pela mudança que o homem não pode controlar e sofre passivamente, pela existência de uma ordem divina, perfeita e verdadeira, mas inacessível e velada aos homens, sujeitos por isso ao poder e às vicissitudes da Fortuna⁶¹.

Por outro lado, numa atitude de desprendimento, fora do bulício da corte e da cidade, surge uma poesia de fundo idílico-pastoril, em que o prazer de usufruir da natureza se alia à simplicidade de vida.

A “Arcadia”, *locus amoenus*, surge como estado de alma e como categoria perene do espírito humano: a ânsia de evasão do real e do viver *procul negotiis*, que Sannazaro modelarmente exprime⁶².

Na verdade, os poetas italianos, Petrarca, Bembo, Ariosto, Sannazaro, conhecidos em Portugal e em toda a Europa, e os autores clássicos, Virgílio, Horácio, Lucrécio, Ovídio e os elegíacos latinos, na sua espiritualidade e na sua sensualidade, são fonte de inspiração da expressão poética.

Por contraste à insegurança e instabilidade do quotidiano, surgem as idealizações poéticas da repousada vida no campo, da vida afortunada dos lavradores, de fonte virgiliana, ou da horaciana *aurea mediocritas*, de quem tranquilamente colhe o dia que passa, tão ao gosto da poesia coeva, neolatina e em vulgar.

Presente nos poetas portugueses do Renascimento está este conceito de existência, que radica na doutrina filosófica estoíca, emoldurada no quadro idílico da vida rural, em que, com desafogo suficiente, se usufrui do ócio estudioso, da paz de espírito, do convívio com a natureza e com amigos letrados, pois em vão se procura a felicidade nos lucros do comércio, no exercício decoroso das magistraturas e na glória militar⁶³.

Marsilio Ficino, através da versão latina do *Corpus Platonicum* e dos importantes e extensos comentários ao *Banquete* de Platão, o *De amore*, e às *Enneades* de Plotino – figura cimeira do neoplatonismo, no século III d. C. –, torna-se o principal responsável pela difusão na cultura europeia do neoplatonismo e pelo proliferar de grande número de diálogos e tratados

(basta lembrar D. Francisca de Aragão, celebrada por estes três poetas), o que nos dá a entender o que é a poesia de circunstância e a dimensão da genialidade poética camoniana.

61 Cf. e. g. Luís de Camões, *Rimas* 1973, e. g.: 199.

62 Gioachino Paparelli 1973: 139.

63 Refiram-se Sá de Miranda (e.g. *Carta a seu irmão Mem de Sá*, que ilustra com a fábula do “rato do campo” e “o rato da cidade”) e António Ferreira, o “Horácio português” (e.g. *Ode 7ª* do livro I).

sobre o amor, de que são exemplo *Gli Asolani* de Bembo, já conhecidos de Sá de Miranda, e os *Dialoghi d' amore* do português Leão Hebreu⁶⁴.

Nestes tratados, em que a lição da Antiguidade se concilia com a mensagem cristã, o ideal humano desvela-se, na sua roupagem retórica e cores poéticas, cumprindo a função de ensinar, persuadir e deleitar, conciliando o prazer e o dever⁶⁵.

A temática amorosa e a visão secularizante do amor invadem todos os géneros literários, desde a novela sentimental ao romance de cavalaria, desde a poesia lírica à arte dramática, à epopeia.

Importa lembrar, apesar disso, a par de um Camões, as poesias do amor divino de Frei Agostinho da Cruz; e, em Espanha, os dois místicos do Amor contemplativo, que levaram a cabo a Reforma da Ordem dos Carmelitas Descalços, São João da Cruz e Santa Teresa d' Ávila, cujas obras – ao atingirem aquele nível de beleza que se impõe em toda a verdadeira criação artística – se tornam paradigma da literatura mística, em que o amor humano se transmuta em expressão sublime do amor divino⁶⁶.

Neste século XVI, não raras vezes a condição do humano se equaciona em termos de dever e de prazer, que se tocam e confundem de forma sublime: quer na literatura parenética e pedagógica de formação humana; quer na prosa narrativa das novelas de cavalaria, da história paradigmática de reis e povos, dos panegíricos, ou das monografias, em latim e em vulgar, de carácter mais ou menos sensacionalista sobre a gesta

64 Leão Hebreu (Iehudah Abrabanel) 1983.

65 As teorias do amor expressas por Platão no *Fedro* e no *Banquete* obtiveram larga divulgação, a partir da tradução latina e comentário de Marsílio Ficino. Apesar disso, a filosofia do amor encontra-se unida à doutrina do *utile* e do *honestum*, como no *De officiis* de Cícero e envolve a problemática do *honestum* e do *iucundum*, como no *De finibus*, e no *De uoluptate* de Lorenzo Valla.

66 Vide Martin Melquíades Andrés 1976. Ultrapassada a tempestade anti-alumbrada e anti-recolhida – notável o processo movido ao teólogo aragonês Miguel de Molinos (Vide Pedro Villas Boas Tavares 2002) –, a partir da Reforma carmelita, a renovação religiosa de finais do Século XVI adquire uma nova orientação mística, que S. Francisco de Sales emblematicamente representa, ao valorizar o apostolado dos leigos e a sua vocação universal à perfeição, em perfeita harmonia com as obrigações específicas de cada estado. S. Francisco de Sales, prelado de Genebra, no seu *Tratado do Amor de Deus*, cita reiteradamente as obras de Santa Teresa de Ávila e segue a espiritualidade *recogida*, para aceder a um estado de contemplação quieta, sem discursos e considerações, de íntima união com Deus. Tem-se observado, além disso, que o centro simbólico de toda a literatura espiritual do século XVII estará na contemplação. Cf. Eulógio Pacho 1969: (t. II) 291.

martítima nacional e seus actores; quer na poesia épica camoniana ou na poesia dramática, de inspiração mítica, ou histórica, ou bíblica – a que a pedagogia jesuítica deu redobrado vigor –, ou ainda na poesia lírica, de carácter elegíaco, de expressão individualista do eu, dos sentimentos mais íntimos da alma humana, no sentido da pura evasão hedonista ou da mais elevada expressão mística.

O sentido valorativo da existência, numa dimensão em que o profano e o sagrado caminham a par, dá o tom a toda a literatura do século de ouro português e europeu. É este o período em que a *renouatio litterarum* e a mensagem universalita do mundo clássico abriram as portas à modernidade. É este o século o mais expressivo, no espaço e no tempo, da indagação e da afirmação do Humano, do seu rosto, e além de si, de fragmentos urbanos e de paisagens, em que implicitamente se inscreve e movimenta, e que por sua vez o reflectem. E, tal como as pessoas, as cidades têm a sua vida própria e o seu fim, ditado pela inelutabilidade do tempo.

Numa palavra, a reflexão que nos propusemos fazer sobre o homem e a construção da cidade tem por objectivo primeiro atingir, das mais diferentes formas, «o ser que o transcende, o espírito que o significa, o motivo final que o revela»⁶⁷. Difícil se torna, por isso, alcançar a dimensão profunda em que o prazer e o dever se concretizam no homem real do Renascimento, no seu agir, na multiplicidade de interesses em que se move, na especificidade da sua formação, da sua cultura, da sua sensibilidade e gostos próprios, e enfim, na essência do humano que é intemporal e universal.

Para mais, «a vida do espírito é intermitente», «mas possivelmente não há outro fio de Ariadne para as ciladas do pensar»⁶⁸. E como nos revela, de forma luminosa, José Tolentino de Mendonça, citando Albert Camus⁶⁹: «cada pessoa não tem apenas a tarefa de descobrir uma habitação. Cada pessoa tem o irrecusável dever de descobrir-se, vivendo com paixão e sabedoria, a construção de si, esse processo que, por definição, está aberto e que ao longo da existência se vai efectivando. Nós somos a nossa casa»⁷⁰.

67 Vergílio Ferreira 1991: 272-273.

68 Ibidem.

69 José Tolentino de Mendonça 2014: 142.

70 E poderemos ainda recordar – numa homenagem a um grande homem do nosso tempo, S. João Paulo II, canonizado a 27 de Abril deste ano de 2014 – as palavras que intitula “Conhece-te a ti mesmo” e que servem de introdução à “Carta Encíclica *Fides et*

Bibliografia

- Alberti, Leon Battista (2011), *Da arte edificatória*. Tradução do original latino intitulado *De re aedificatoria* (segundo o texto da *Edizioni il Polifilo*. Milão, 1966), por Arnaldo Espírito Santo. Introdução, notas e revisão disciplinar de Mário Júlio Teixeira Krüger. Lisboa.
- I. Von Arnin (ed) (1903-1924 Nachd. 1978-1979), *Stoicorum ueterum fragmenta*, 4 vols. Stutgardiae
- Hans Baron (1970), *La crisi del primo Rinascimento italiano*. Firenze.
- Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin et Daniel Ménager (1992), *Érasme (Éloge de la folie; Adages; Colloques; Réflexions sur l'art; L'éducation; La religion; La guerre; La philosophie; Correspondance)*. Paris.
- August Buck (1980) *L'eredità classica nelle letterature neolatine del Rinascimento*, trad. ital. Brescia.
- Luís de Camões (1973), *Rimas*. Texto estabelecido e prefaciado por A. J. Costa Pimpão. Coimbra.
- Françoise Choay (2007), *A Regra e o Modelo. Sobre a teoria da arquitectura e do urbanismo* (trad. port. da ed. original, *La règle et le modèle*. Paris, 21996)). Casal de Cambra.
- J. Daniélou (1961), *Message évangélique et culture hellénistique*. Paris.
- Sylvie Deswarte (1989), *Il 'perfetto cortegiano' D. Miguel da Silva*. Roma.
- Sylvie Deswarte (2009), “Ubi sunt tua tela Cupido?”, in Nair N. C. Soares e Santiago López Moreda (coord.), *Génesis e consolidação da ideia da Europa*. Coimbra: 219-256.
- Pedro Dias (1999), “O contributo de Nicolau Chanterene para a afirmação de uma estética de raiz clássica em Portugal”, in *Raízes greco-latinas da cultura portuguesa. Actas do I Congresso da APEC*. Coimbra: 235-252.
- D. Erasmo (1961-1962), *Erasmi Desiderii Opera omnia (in decem tomos distincta)*. Recognovit Joannes Clericus. Leiden, 1703. Univeränderter reprographischer Nachdruck, Hildesheim.

ratio”, sobre as relações entre a fé e a razão, “as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade”:

«Tanto no Oriente como no Ocidente, é possível entrever um caminho que, ao longo dos séculos, levou a humanidade a encontrar-se progressivamente com a verdade e a confrontar-se com ela. É um caminho que se realizou – nem podia ser de outro modo – no âmbito da autoconsciência pessoal: quanto mais o homem conhece a realidade e o mundo, tanto mais se conhece a si mesmo na sua unicidade, ao mesmo tempo que nele se torna cada vez mais premente a questão do sentido das coisas e da sua própria existência.

- A. Ernout (1947), *Recueil de textes latins archaïques*. Paris.
- J. R. Ferreira (1993), *Hélade e Helenos I*. Coimbra.
- J. Ribeiro Ferreira(1977), “O problema educativo no *Filoctetes*”, *Humanitas*, 29-30: 21-50.
- Vergílio Ferreira (1991), *Espaço do invisível*, II. Lisboa.
- E. Garin (1955), “Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del XV secolo”, *Medioevo e Rinascimento Studi in onore di B. Nardi*. Firenze.
- J. Koichi Oizumi-Juan Gil (2011), *Historia de la embajada de Idate Masamune al Papa Paulo V (1613-1615) por el doctor Escipión Amati, intérprete e historiador de la embajada*. Madrid.
- É. Gilson (1932), *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2 vols. Paris.
- É. Gilson (1952), *Jean Duns Scot*. Paris.
- Pierre Hadot (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris.
- C. Halm (ed.) (1863), *Excerpta rhetorica*, in *Rhetores latini minores*. Leipzig.
- A. Hauray (1974), “Cicéron et la gloire: une pédagogie de la vertu”, *Mélanges Boyancé*. Paris.
- Leão Hebreu (Iehudah Abrabanel) (1983), *Diálogos de amor*: Texto fixado, anotado e traduzido por Giacinto Manuppela, 2 vols. Lisboa.
- P. O. Kristeller (1961, 3ª ed.), “The moral thought of Renaissance humanism”, *Chapters in Western civilization*, I. Columbia: 302-309.
- P. O. Kristeller (1967), *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*. Montreal-Paris.
- Krüger, Mário J. T. (2014), *Comentários à Arte Edificatória de Leon Battista Alberti*, Coimbra.
- J. Lecoine (1993), *L'idéal et la différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance*. Genève.
- M. Rosa Lida Malkiel (1968), *L'idée de la gloire dans la tradition occidentale. del'Antiquité, Moyen-Âge Occidental, Castille* (trad. do espanhol). Paris.
- Jean-Claude Margolin (1966), *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*. traduction et commentaire de J.-C. Margolin. Genève.
- A. M. Martins (1994), “A doutrina da *eudaimonia* em Aristóteles. Da urgência de uma reconsideração da compreensão aristotélica da *Ética*”, *Humanitas* 46: 177-197.
- Armando D. S. Martins (2012), *Studium uidendi, studium aedificandi em Enea Silvio Piccolomini, Papa Pio II*. Évora (Universidade de Évora-tese de Doutoramento dactilografada).

- J. Tolentino de Mendonça (2014, 4ª ed.), *O hipopótamo de Deus (Quando as perguntas que trazemos valem mais do que as respostas provisórias que encontramos)*. Prior Velho.
- Alain Michel (1999), *Le stoïcisme au XVI et au XVII siècles. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*. Paris.
- Vítor Manuel Ferreira Morgado (2013), “Consonância e proporção na arte de edificar: do mundo antigo ao mundo moderno”, in Maria Cristina Pimentel e Paulo Farmhouse Alberto (eds.), *Vir bonus peritissimus aequè. Estudos em homenagem a Arnaldo Espírito Santo*. Lisboa: 563-574.
- D. Jerónimo Osório (1592), Hieronymi Osorii Lusitani, Episcopi Algarbiensis *Opera omnia, Hieronymi Osorii nepotis Canonici Eborensis diligentia. In unum collecta, et in Quattuor volumina distributa. Ad Philippum I Portugaliae regem inuictissimum*. Romae, Ex Bibliotheca Georgij Ferrarij MDXCII.
- Eulógio Pacho (1969), *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración* in AA.VV, *História de la espiritualidad*, II. Barcelona.
- Gioachino Paparelli (1973), *Feritas, humanitas, diuinitas. L'essenza umanistica del Rinascimento*. Napoli.
- André Prévost (1978), *L'utopie de Thomas More*. Texte original, apparat critique, exégèse, traduction nouvelle, notes. Paris.
- M. A. Pérez Priego (1984), “Estúdio literário de los libros de viajes”, *Epos*: 217-239.
- M. de O. Pulquério (1993), “Cultura e ética na Grécia clássica”, *Máthesis* 2: 9-15.
- Américo da Costa Ramalho (1957) “Helenismo, Cristianismo e ficção”, Separata de *Estudos* (Coimbra), fasc. 9, ano 3: 1-19.
- Bertrand Russel (1977), *História da filosofia ocidental*. I. trad. do ingl. de Vieira Almeida. Lisboa.
- P. E. Russel (1878), “Las armas contra las letras: para una difusión del humanismo español del siglo XV” in *Temas de la Celestina y otros estúdios*. Barcelona: 209-239.
- S. Francisco de Sales (1958) *Tratado do Amor de Deus*. Porto.
- E. García Sánchez (2010), “Libros de viaje en la Península Ibérica durante la Edad Media: Bibliografía”, *Lemir* 14: 353-402
- Jorge Segurado (1970), *Francisco d'Ollanda*. Lisboa.
- Nair N. C. Soares (1994), *O Príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra.
- Nair N. C. Soares (2000), “Pedagogia, parénese e Humanismo em Camões e D. Jerónimo Osório”, in *Actas do VI Forum Camoniano – «Os mares de Camões»* – Centro Internacional de Estudos Camonianos da Associação para

a Reconstrução da Casa-Memória de Camões (Constância, 30 e 31 de Julho de 1998). Lisboa: 41-54.

Nair N. C. Soares (2002), “Cataldo e Resende: da pedagogia humanista de Quatrocentos à influência de Erasmo”, In *Actas do Congresso Internacional do Humanismo português: Cataldo e André de Resende*. Lisboa: 311-340.

Nair N. C. Soares (2003) “Cidades ideais e elogios de cidades no Renascimento e em Damião de Góis” in *Actas do Congresso Internacional Damião de Góis na Europa do Renascimento* (Braga, 29-31 de Janeiro de 2003, Universidade Católica Portuguesa). Braga: 583-608.

Nair N. C. Soares et alii (coord.) (2008), *Latineuropa: Latim e cultura neolatina no processo de construção da identidade europeia (Actas de colóquio internacional)*. Coimbra.

Pedro Villas Boas Tavares (2002), *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos* (Diss. doutoramento, 2 vols.). Porto.

A. Thibaudet (ed.) (1933) *Essais* de M. de Montaigne. Paris.

L. Zanta (1914, réimpr. 1975), *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*. Paris.