

O DESAFIO DA LIBERDADE INDIVIDUAL NA TORMENTA ENTRE REFORMA E CONTRA- REFORMA

Isabel Banond de Almeida

1. A EQUAÇÃO DO PROBLEMA

Iste é um período histórico em que a complexidade do tema resulta manifestamente superior, tanto mais que em torno desta afirmação milita um pensamento autónomo ibérico, como contraponto ao europeu. Com contornos de originalidade e maioridade cultural face à restante Europa, assumiu os contrastes daí derivados e que implicaram nos dois parceiros das Tor-desilhas¹ uma reiterada recusa pelos ideais religiosos da Reforma.

E isto quer no plano da liberdade individual e da igualdade, enquanto afirmação duma “espécie” de valor individual face à sociedade, quer no espaço da discussão da liberdade dos povos ou seja, no plano político. Ligação, portanto, entre a organização da comunidade política e suas instituições mais representativas e a manifestação teórica e prática da liberdade política, como Carlyle² tanto gosta de dizer.

Objecto deste artigo é apenas a primeira das situações conceptologicamente já firmada noutros textos mas que aqui deve ser recordada: liberdade individual significa a possibili-

¹ A ligação que já existia e se vai sedimentar a partir do séc. XVI entre as Cortes de Portugal e Espanha, não pode escapar a uma tomada de posição prévia, sobretudo porque no campo das ligações culturais, o estreitamento religioso dos principais defensores da Igreja de Roma na Europa, serão forte evidência. A este respeito, Sousa Viterbo, “A Literatura Espanhola em Portugal”, *História e Memórias da Academia das Ciências*, Nova Série, 2ª. classe, XII, Parte II, nota 5, Lisboa, 1915.

² A. J. Carlyle, *La Libertad Política*, version española de Vicente Herrero, Madrid, FCE, 1982.

dade dos movimentos, a segurança, o direito a “ter algo de seu” e à intimidade da vida familiar.

Por outro lado, a questão da liberdade de consciência, como uma das manifestações mais acabadas da Liberdade individual, continuará neste período a pautar-se pela sua negatividade, isto é, pela sua ausência. Tanto mais que o seu estudo dogmático continuará por este período a associar-se à crença religiosa que, como sabemos é muito pouco flexível nesta área.

Ao abordar este ponto será necessário ter presente que a ligação entre intolerância religiosa e ausência de Liberdade de consciência se constituem como um dos eventos a ser sublinhados.

As realizações associadas à Reforma, que costumam ser apontadas como o ponto de partida para a Liberdade de consciência por desvinculação à Teologia católica no agir humano, são claramente uma alteração nos pressupostos. As perseguições feitas a católicos em países da Reforma e o seu papel de inflexibilidade face aos servos da Igreja Romana serão demonstrativos do que se diz.

No mesmo sentido, a constante tensão que existe entre a ideia de igualdade e de sociabilidade do ser humano, que acaba por sempre se impor à primeira, faz com que a Liberdade seja um mais em relação à igualdade, mas que sem ela não se possa compreender. A ideia de que os homens nascem livres e iguais é uma verdade insofismável³, e a desigualdade criada acompanha o pecado original.

³ Quem melhor do que J.-J. M. van der Ven, “Avant-propos”, *L’Égalité*, Cahiers de Philosophie Politique et juridique, N.º 8, Caen, 1985, págs 10 e 11, poderá sufragar aquilo mesmo que defendemos, quando sustenta que “Car en parlant de *l’égalité*, on est obligé de parler de *la liberté*: les deux catégories sont enracinées dans la même terre de justice et de morale; elles se complètent, se contredisent parfois et sont difficiles à harmoniser. Mais la liberté et l’égalité se réfèrent toutes deux au même aspect de l’homme, à sa *dignité*. Celle-ci exige en même temps que l’homme soit libre pour se déployer pleinement selon ses propres dispositions et tendances, mais elle n’exige pas moins, cette dignité, que tout homme soit considéré et traité selon la même valeur de la dignité humaine.”

A Liberdade de escolha pela manifestação da vontade mantém-se, mediante a responsabilidade, mas implica a introdução de um corpo estranho, o poder civil, apto a terminar com desordens que a igualdade entre homens que não souberam ser responsáveis, pode promover. Transpondo estas ideias para o período renascentista, é necessário obedecer ao Rei e não o questionar e manter a diferença entre os homens, que não sendo de ordem natural, é promovida pela necessidade do seu relacionamento em sociedade. O Rei deve mandar; o súbdito obedecer, mas não são admissíveis atitudes em prol de tiranias mais ou menos claras. Em sequência, encontramos neste período uma clara assunção da ideia de cidadão, que mediante a sua igualdade relacional, mantendo-se as atribuições próprias de cada um na sociedade civil, “inter-relacionando-se”, criam uma teia de costumes, iguais para todos, que poderão ser a melhor forma de conservar a sociedade⁴.

Uma primeira linha de reflexão pode consubstanciar-se ao nível do pensamento europeu e sua organização sistemática na reflexão pátria, bem como nas linhas fracturantes essenciais que no mesmo se verificaram. E, nesse âmbito, necessário será verificar o peso que as ideias do Humanismo e da Reforma, típicas desse Renascimento, tiveram ou não e grau de incidência em Portugal. Mais que isso e questão que só esporadicamente vemos associada a esta renovação: em que medida o nascente nominalismo do período anterior se concretiza agora, como método reflexivo ideal do pensamento da Reforma e cujos contornos de fonte essencialmente platónica irão constituir o campo ideal para a formação do pensamento Moderno⁵.

⁴ Georges Burdeau, *Les Libertés Publiques*, Paris, 4^{ème} éd., 1972, págs. 25, 29, 124.

⁵ Se este é um trabalho sobre a ideia de Liberdade em Portugal, o nosso país não esteve como não está isolado das realizações que ao seu redor se iam desenvolvendo. A questão é averiguar em que medida se efectivou o aproveitamento desse pensamento europeu, questão que necessariamente obriga ao seu conhecimento. Dessa contextualização indispensável, só é possível perceber as nossas opções por força das opções que outros levaram a cabo ou não, para através da diferença descortinar as motivações da Liberdade nacional face à sua congénere europeia. E isso,

Ponto assente é a apetência ibérica pelos ideais da Liberdade, por vezes forçosamente declinados nalguma medida e em nome de um certo interesse público, que será pedra de toque do raciocínio insuspeito do Vintismo. É, na verdade, tarefa ingrata conseguir atingir a necessária capacidade de síntese num campo onde os atalhos se sobrepõem acintosamente às vias directas, tendo em vista o enorme manancial de materiais que se apresentam a tratar.

Deve, por outro lado assinalar-se o entendimento de Georges de Lagarde⁶, no sentido da compreensão cabal do espírito da Revolução Francesa no pressuposto das realizações anteriormente propiciadas pela Reforma. A este respeito interroga-se sobre a projecção das ideias da Liberdade no plano da renovação do pensamento cultural europeu, pois que “n’est-il pas évident qu’elle a la première ouverte les esprits au souffle de la liberté? N’est-il pas évident qu’elle est le prologue moral et religieux du grand bouleversement du XVIII^{ème} siècle?”

A questão não se esgotará neste plano; talvez se esgote para os países que aderiram à Reforma; falta saber por que motivo as opções contrárias das Contra-Reforma terão tido um mérito não menor no desenvolvimento das alternativas propostas que cruzam a liberdade individual com a liberdade política⁷.

mais uma vez, implica o levantamento englobante da ponderação estrangeira em confronto com o nacional. Se quisermos, destacar no plano europeu a concreta inserção da omnipresente temática da Liberdade no cômputo dos seus pensadores e a reflexão que posteriormente o nosso pensamento nacional elabora no aproveitamento crítico do mesmo. Tanto obriga a um confronto posicional entre ambos.

⁶ Georges de Lagarde, *Recherches sur l'Esprit Politique de la Réforme*, Paris, Éditions Auguste Picard, 1926, págs. 7 e 8.

⁷ A bibliografia é inesgotável. Recordamos apenas algumas Obras estrangeiras mais significativas, aditando outras pela primeira vez. Quanto às nacionais irão sendo mencionadas ao longo da exposição. Antonio Truyol y Serra, *História da Filosofia do Direito e do Estado*, tradução portuguesa da 7.ª edição espanhola aumentada, II, págs. 9 e ss.; Carlyle, *La Libertad politica*, tradução castelhana, FCE, México, 1982 págs. 35 e ss.; Sabine, *Historia de la Teoria Política*, México, FCE, 1970, págs. 249 e ss.; Pedro Calmon, *História das Ideias Políticas*, Rio de Janeiro-São Paulo, Freitas Bastos, 1952, págs. 123 e ss.; Paolo Valori, *Il Libero Arbitrio: Dio, L'Uomo, La Libertá*, Milano, Rizzoli, 1987, págs. 36 e ss.; Lorde Acton, *Essays on Freedom and*

Como escreve José Adelino Maltez⁸, referindo-se ao período do Renascimento português e imediatamente anterior, “o Reino de Portugal é uma *encruzilhada*, com vários pontos de chegada e outros tantos pontos de partida, onde muitas das *medievalidades* se assumem como semente de *modernidades*, enquanto certas *modernidades* apontam para regressos antipolíticos.” E a sua organização institucional, fruto dos condicionamentos históricos e culturais já suficientemente alertados, estão na base duma construção que em nada fica a dever aos colossos europeus perante o pigmeu país ibérico.

A génese da Modernidade aparece como uma espécie de explosão de energias contidas pelas heteronomias medievais e como um despoletar da actividades subjectiva individual. Desta

Power, Londres, Meridian Books, 1956, págs. 92 e ss.; Günther Holstein, *Historia de la Filosofía Política*, Tradução Luis Legaz Lacambra, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1950, págs. 169 e ss.; Dmitri Georges Lavroff, *Les Grandes Etapes de la Pensée Politique*, Paris, 1993, págs. 121 e ss.; Luis Diez del Corral, *La Monarquía Hispánica en el Pensamiento Político Europeo. De Maquiavelo a Humboldt*, Madrid, Biblioteca de La Revista de Occidente, 1976; L. Dumont, *Ensaio Sobre o Individualismo*, Tradução Miguel Serras Pereira, Lisboa, Dom Quixote, 1992, págs. 60 e ss.; Philippe Braud, *La Notion de Liberté Publique en Droit Français*, págs. 22 e ss.; F. Meinecke, *La Ideia de la Razon de Estado en la Edad Moderna*, tradução castelhana, Madrid. CEC, 1983; B. Jouvenel, *Du Pouvoir*, Paris, Hachette, 1972; Ventura de Raulica (T. R. P.), *Essai sur le Pouvoir Politique*, Paris, 1859; Paul Janet, *Histoire de la Science Politique*, I-II, Paris, 1913; Jacqueline Russ, *A Aventura do Pensamento Europeu. Uma História das Ideias ocidentais*, Tradução Maria da Graça Pinhão, Lisboa, Terramar, 1997, págs. 84 e ss.; *Historia de los Derechos Fundamentales, I. Transito a la Modernidad – siglos XVI y XVII*, Dir. Gregorio Peces-Barba Martinez e Eusebio Fernandez Garcia, Madrid, 1998; Juan Manuel Navarro Cordon e Tomas Calvo Martinez, *História da Filosofia. Os filósofos, os textos. Do Renascimento à Idade Moderna*, Lisboa, Edições 70, 1993; Augusto Messer, *La Filosofía Moderna - Del Renacimiento a Kant*, Madrid, 1938; Jose Antonio Maravall, *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, II, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1984. Além disso e no plano das Obras de carácter geral, no plano enciclopédico, existem importantes contributos. Destacamos, pela novidade, a *Grande História Universal*, coordenação geral de Fernando Rosas, Lisboa, Ediclube, 1998, com vários volumes temáticos que abrangem todo este período e constitui uma panóplia geral e bem resumida dos problemas que se foram colocando.

⁸José Adelino Maltez, *Princípios de Ciência Política. O problema do Direito*, II, Lisboa, ISCSP, 1996, pág. 232.

subjectividade ou desta expansão do sujeito autónomo, são expressões a Reforma protestante, a Contra-Reforma católica, a Ilustração, a Revolução Francesa, o Idealismo romântico e o Liberalismo político-económico. Surge uma confrontação do homem consigo mesmo, na tarefa do estabelecimento dos pressupostos em que se constitui a sua própria vida.

Ao longo de centúria e meia – sendo que se convencionou para termo inicial deste parágrafo o início do séc. XVI e o final com a libertação da dominação filipina – o homem moderno patenteia o seu peculiar projecto de vida: afirmação do poder da Razão e da técnica; progressivo desenvolvimento das ideias de tolerância⁹ e de Liberdade; laicismo crescente nas

⁹ De um modo muito geral, a tolerância consiste na aceitação de alguém das ideias expostas ou dos actos praticados por outrem, sem que se verifiquem quaisquer propósitos de coacção no sentido de alterar os mesmos, antes uma abstenção de as turbar. Trata-se do domínio daquilo que na actualidade se convencionou designar por “politicamente correcto”, mas cuja extensão às acções morais parece não poder ser posta de lado. Esquecendo a explanação axiológica da tolerância, se há campos onde a moral e a política devem unir esforços, eles são gritantes quanto à tolerância, pois mal se percebe uma sociedade politicamente tolerante se não o for em termos morais. Além disso, é dado adquirido, que as sociedades eticamente mais avançadas são aquelas onde o domínio político se torna mais propício para o exercício da Liberdade. Em qualquer caso, do produto das investigações a este propósito, sobra uma dúvida não solucionada ainda, e que se pauta por um estudo sistemático do Direito na sua intrínseca relação com a tolerância. Como podemos relacionar epistemologicamente a ideia de Direito com a ideia de tolerância? O Direito, em si mesmo, é ou pode ser tolerante? Deve o Direito tomar a seu cargo a defesa e garantia da tolerância, como um dos direitos fundamentais do homem? A resposta a esta última pergunta, e sobretudo no “mundo ocidental” é óbvia e intuitiva, apesar de alguns sobressaltos de percurso; quanto às duas antecedentes questões, há um longo caminho a percorrer. É mais um dos pontos que parece muitíssimo aliciante e a precisar de ser futuramente apreciado em detalhe. O único aspecto que julgamos por ora importante afirmar é o de não haver “Direitos intolerantes”; nem o Direito pode, em si mesmo, ser considerado intolerante. Simplesmente o Direito é trabalho dos homens e por eles inventado e posto; em sequência, se o Direito em si mesmo não pode ser intolerante, nada desobriga que parte considerável dos juristas – como dos filósofos, dos teólogos ou dos historiadores – o seja. O tom de arbitrariedade com que certas sociedades juridicamente firmadas tratam destas matérias deixa muito a desejar, mas a responsabilidade não é da concepção epistemológica e da fundação metafísica que nos quadros gerais o Direito apresenta. Até prova em contrário de motivações humanas menos claras, que se pode esperar?

instituições e nos sistemas de valores; confinamento da ética e da religião ao âmbito da vida privada; posição dominante do pensamento e da subjectividade humana no pensamento e na acção política; progressiva desvalorização da tradição e do dogma em benefício de valores como o progresso, a Liberdade ou a experiência pessoal. Por isso se pode falar em individualidade; por isso se fala em valor do indivíduo e subjectivismo como pressupostos do Pensamento moderno.

E como aconteceu tudo isto? Que novidade nos proporcionava a Europa no leque das opções? Por que motivo a regra da atracção da Modernidade europeia fez pouco curso em Portugal, dando origem a uma outra Modernidade nacional, adaptada às características de um povo que “deu novos mundos ao mundo?” Renegaram-se todas essas ideias ou algo se aproveitou ou adaptou? Quem tinha legitimidade e autoridade para o fazer, sendo essa autoridade entendida no sentido da “*potestas*” e não no plano da mera coacção? Seria a falta de Liberdade de pensamento, que teoricamente não se questionava, uma verdadeira realidade? Como conseguiram os Autores ultrapassar esse escolho e afirmar as suas ideias por recurso a um pensamento original na Europa? Qual a importância da doutrina consensualista da Liberdade do homem nos vários planos em que a elaboraram?

2. TEMÁTICAS MORAIS, CULTURA E ORDENAÇÃO SOCIAL NO RENASCIMENTO

2.1. TEMAS RECORRENTES NO PENSAMENTO RENASCENTISTA E PROJECCÃO NACIONAL

É aceitável a crítica encetada por Carlyle¹⁰ a respeito da tradicional visão obscurantista do período medieval. Com La-

¹⁰ Carlyle, *apud* Georges de Lagarde, *Recherches sur l'Esprit Politique de la Réforme*, pág. 11.

garde¹¹, “sous les constructions des théoriciens, doctrinaires ou juristes, les réalités politiques et sociales restent toujours la base la plus ferme de la Théorie de l’Etat. Elle nait d’une collaboration des idées et des faits.”

Dado irrefutável para o Pensamento político e para a História das Ideias¹², é a consciência da exaltação do indivíduo, como unidade harmónica e perfeita, com um valor substantivo próprio, e que se basta a si mesmo na sua pujança e individualidade, podendo opor-se ao corpo social em que está inserido, com consciência plena de si mesmo¹³. A tal individualidade que, a breve trecho, conduzirá ao florescimento teórico, quando não prático, da liberdade-autonomia¹⁴.

A este propósito escreve Angelo Fani¹⁵: “Il quadro del mondo moderno ci offre un aspetto del tutto opposto al mondo antico. Il primo bisogno avvertito dai moderni non è già la libertà politica nel senso che fu dato a questa parola di

¹¹ Idem, *ibidem*, pág. 13.

¹² Simone Goyard-Fabre, *Philosophie Politique XVI^{ème}-XX^{ème} siècles (Modernité et Humanisme)*, Paris, PUF, s.d. págs. 35e36, sobre os escritores e Obras mais significativas para este período e nesta área.

¹³ Dão-se por adquiridas as ideias sobre a dignidade que o Ser humano comporta no Cristianismo. Sejam os casos dos “direitos individuais”, como antecedentes históricos das Liberdade públicas, atribuídos ao indivíduo face ao Estado. Certamente que são limitadas as suas influências práticas na vida pública, se exceptuarmos os casos que assinalamos em devido tempo, mas estiveram na base de todas as relevantes alterações que a Modernidade trará.

¹⁴ O Renascimento consubstanciou-se num nova atitude perante a vida, sob auspícios da inspiração Clássica. O Humanismo representa a recuperação das fontes de erudição da Antiguidade Clássica. As relações de interdependência destas duas forças serão visíveis ao longo da exposição.

¹⁵ Angelo Fani, *Le Basi Giuridiche della Libertà Moderna*, Torino, 1909, págs. 26 e ss., especialmente pág. 28. Quanto a Lieber, *apud* Angelo Fani, pág. 34, entende que “la libertà per gli antiche consisteva materialmente in quel grado di partecipazione al potere, secondo il quale tutti sono a volta a volta governanti o governati. La libertà per moderni conciste meno nelle forme dell’autorità, la quale per loro non è che il mezzo di ottenere la protezione dell’individuo e la libera azione della Società nelle sue sfere piccole e grandi (...) I Greci, come dice Aristotile, vedevano la libertà perfetta nella perfetta igualanza, non lasciando nemmeno una differenza per l’ingegno e per la virtù, talchè essi consideravano la sorte come la vera caratteristica della democrazia.”

partecipazione attiva e diretta al governo dello Stato, ma sibbene l'indipendenza individuale (...) La libertà dell'individuo è la vera ed effettiva libertà moderna; quella che, com una denominazione rigorosamente precisa, bene fu appellata libertà giuridica, sebbene questa forma di libertà non sai anchora perfettamente intesa presso tutti gli Stati della civile convivenza (...).”

Ou, nas palavras de Jose M. G. Gomez-Heras¹⁶, “que poseen de peculiar las cosas para que de ellas podamos afirmar que son moderna? Qué inspira el soneto de Petrarca o la escultura de Miguel Angel, qué maquina el ingenio de Galileo o medita la razón de Descartes, en qué confía la fe de Lutero o qué postula la libertad de Kant para que en las creaciones de sus mentes no dudemos en asegurar que alienta la modernidad? El hombre interior, que desvela el soneto petrarquiano, la individualidad genial, que exalta Miguel Angel o Leonardo Da Vinci, la razón matemática de los filósofos, que genera saber exacto y técnica, la libertad individual, qué posibilita un orden ético-político, nos traen, en cualquier caso, a la memoria el dicho célebre del Sofista: ‘el hombre es la medida de todas las cosas’.”

Percorrendo esta via, a temática das Obras renascentistas foi a valorização da dignidade do homem ou “*dignitas hominis*”. Manifesta-se esta num orgulhoso espírito de independência, numa confiança ilimitada no poder da Razão¹⁷, na so-

¹⁶ Jose M. G. Gomez-Heras, *Religión y Modernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1986, pág. 19.

¹⁷ Pedro Calmon, pág. 132: “os teóricos apartaram-se dos empíricos, na jornada coincidente que empreenderam, em direcção às alturas da razão especulativa, da melhor existência numa ordem voluntarista. E criaram em esferas distintas, os dois novos tipos de cultura, cujo desdobramento encheria os tempos: o idealismo, com a espiral abstracta, em conflito com o sentimentalismo, coloridamente humano. A persistente divergência do plano utópico com a linha existencial; da razão e do crescimento; do estilo, da evolução; do direito legislado e do direito vivo; da obra de arte e da livre natureza.”

brevvalorização da vida terrena à eterna, no domínio da natureza pelo conhecimento empírico.

E, no que respeita a esta última, no desvendar das suas leis¹⁸, em que se evita a mistura entre conhecimento e Fé, ao menos tendencialmente. Como Descartes dirá no séc. XVII, “conhecimento é liberdade”. O conhecimento da realidade é o único fim da investigação científica e a ciência é laica e autónoma, desligada das leis da Igreja. Quer na Europa, quer em Portugal aconteceu algo de semelhante, muito embora o espírito laico a que se vai assistir apresente contornos distintos e no nosso país sempre tenham existido resistências enormes a esta separação de águas¹⁹.

E, terceiro vector a considerar, o conhecimento racional da actividade política, desligada duma “*auctoritas superlativa*”²⁰, como reflexão dirigida à forma racional da realidade

¹⁸ Já Nicolau de Cusa, no século anterior, afirmara que a Terra não é o centro do mundo, rejeitando a concepção medieval do cosmos, ideia que será retomada com Nicolau Copérnico, que aniquila por completo o geocentrismo e arranca a Terra do centro do mundo. Finalmente, Giordano Bruno, monge filósofo e herdeiro espiritual dos anteriores, vai sufragar a pluralidade dos mundos e a infinitude do universo. Contrariamente a Galileu, apesar de todas as perseguições e torturas nunca abjurou o atributo da natureza que é o infinito, assim como assumiu o seu panteísmo, totalmente ao arpejo do dogma cristão. Estes três autores, arrasam o cosmos aristotélico e ptolemaico e criam a ideia de espaço infinito, de que os seus ilustres seguidores, Leonardo da Vinci e Galileu mais não farão que dar continuidade e fazer progredir. Contudo, estes progressos, são continuamente questionados pela Igreja e suas entidades tutelares pelo que, no séc. XVI, ainda não parece ser possível a verdadeira afirmação de maioria científica do Pensamento.

¹⁹ Jose Antonio Maravall, *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, II, págs. 41 e 42, que elaborando o seu raciocínio para os países de tradição eclesiástica e católica, entende que “ha perdido mucha parte de interés la conocida disputa acerca de las relaciones del Renacimiento con la tradición eclesiástica y católica. Queda lejos aquel tipo de interpretaciones que acentuaban aquel carácter de descreimiento y oposición a la Roma papal, en las corrientes artísticas y doctrinales del Renacimiento (...). Más bien hoy se tiende a aproximar y aun a identificar Cristianismo y Humanismo, sin dejar de ver en éste un aspecto esencial de la mentalidad renacentista.”

²⁰ A este propósito deve assinalar-se que o progressivo afastamento da visão meramente teológica dos contornos essenciais da sociedade, bem como o incremento protagonizado pelo Humanismo na própria configuração do direito, são factores determinantes para o posicionamento da ideia de Liberdade. Entendemos interessan-

dada, conhecer esta realidade e aplicar-lhe as devidas correcções²¹.

Em síntese, substituiu-se o teocentrismo medieval pelo homocentrismo homérico. O que importa é o homem e a sua Razão, pelo que a confiança na “*humanitas*” não conhece limites. A ligação entre a actividade filosófica propriamente dita e a temática jurídica e política, que não podiam ser dissociadas na Idade Média – mesmo que se fosse promovendo a separação entre teologia e filosofia - vão ser no séc. XVI alvo de profundas alterações a nível europeu, pese embora as sementes terem já sido lançadas²².

Interessa ainda clarificar outro ponto dissonante em relação às ideias da Reforma: a relação entre ordem moral e ordem civil. O Direito Humano, na versão tomista, deve zelar para que o equilíbrio reine na sociedade civil, em ordem à rea-

te a ideia que transmite, a este respeito Jean-Marc Trigeaud, *Humanisme de la Liberté et Philosophie de la Justice*, I, Bordeaux, Biere, 1985, págs. 28 e ss., quando escreve, a propósito das ligações perenes entre cultura, filosofia e direito, que “Voilà, donc, une interprétation humaniste de la justice, en référence au sentiment immédiat du juste donné à l’homme en tant qu’homme en tant, sans qu’il soit besoin qu’il devienne pour autant philosophe. L’avantage de cette conception de la culture est de se rattacher à la même notion de l’homme libre que la philosophie mais par une voie différente, que tient il est vrai à une ontologie réaliste spontanée. L’homme de la culture du droit n’est pas l’homme du savoir technique du droit. C’est l’homme que soumet ce savoir à l’exigence d’une saisie de la justice à travers le discours commun de la *doxa*, et il répugne aussi à l’effort philosophique d’abstraction que tend à approcher cette justice comme constituant le savoir (...)”

²¹ Pedro Calmon, pág. 129: “Alvoreceu o séc. XVI com a insurreição, o império do raciocínio crítico: e aí se situa a fase aguda do litúgio. Consta de três rebeliões, contidas na eclosão da ‘autonomia individual’. A rebelião *filosófica* do racionalismo; a rebelião *política* da Realeza; a rebelião *económica* do individualismo, da iniciativa, da empresa.” O Renascimento encontra as suas bases em concepções já firmadas em período medieval. Com S. Tomás, foram acentuados com plena consciência os elementos do acto livre e racional, como causa imediata da realidade política, que tinha como causa remota Deus. E Deus quisera que o Direito Natural “posto” no homem, o fizesse tender ao “social”.

²² Michel Bastit, pág. 309: “Les deux ébranlements – la Réforme et l’Humanisme – produits par le développement de la pensée nominaliste devaient susciter des réactions de la part des théologiens confrontés avec ce qui pouvait apparaître comme un double échec de la scolastique traditionnelle.”

lização do Bem comum. A moral preconiza a justa relação entre Criador e Criatura e, coincidindo por vezes com a lei civil, que a positiva, vai para além dela, porque contém princípios inatos que são superiores e devem ser acatados por inerentes à consciência dos homens.

Se o incumprimento da lei humana implica uma sanção externa, o da lei moral importa o remorso, a mortificação, mas não anela por qualquer sancionamento exteriorizado. São assim complementares, trabalham em conjunto e, ainda nos tempos do positivismo não foram esquecidas por todos os que não se revêm na mera formalização legalista do Direito. Esta ideia nada tem que ver com a doutrinação reformista do indivíduo e da sociedade, ficando aqui dada a respectiva e conhecida contraposição.

2.1.1. O DIREITO E A LEI

É chegado o momento de introduzir um necessário parêntesis no que respeita a um tema obrigatório quando se discutem questões subordinadas à Liberdade individual e da Liberdade dos povos²³. Reflectir, pois, sumariamente sobre os aspectos evolutivos que o Direito e a Lei podem, neste contexto, manifestar ser omnipresentes na conformação da nossa tese da

²³ Não é possível estudar a Liberdade sem ser por recurso aos conceitos da História, da Razão e do Direito Natural, em que a pertinência avulta quando se trata dum tema na área da História das Ideias. As concepções morais que explicam a evolução do Ser humano assim o obrigam, sobretudo quando se pretende um discurso em simultâneo sincrónico e diacrónico, no diálogo entre as concepções Antigas e Modernas e dentro destas entre si, por força da convenção ou da História. Ao fazer esta precisão não poderá ser observada a apenas relativa importância deste ponto nesta fase da exposição, sendo certo e sabido que ela não apenas justifica como modela todas as futuras realizações que no plano da Liberdade individual como da Liberdade dos povos vierem a ser assumidas. No quadro do imenso mundo envolvente, a Liberdade “é o que é” por força “daquilo que pode ser” e o Ser humano apresenta conotações várias em função disso mesmo que ele “é” ou pode “ser”, por ele mesmo ou por referência a algo que o transcende. Por isto mesmo tal passo na reflexão não apenas se requer; é obrigatório.

Liberdade²⁴. Ora e na relação possível que por este período histórico podemos estabelecer entre o Direito e a Lei e a sua ligação íntima à temática da natureza como contraponto do Ser humano, encontramos-nos naquilo que habitualmente é apontado como a sua primitiva ponderação.

O Pensamento Antigo teve, por força e por fraqueza, de elaborar uma metafísica que não apenas não eliminava o senso comum, como poder de apreensão e de julgamento, mas credibilizando as suas escolhas maiores. Ainda que distinguindo diversas ordens ontológicas, o Pensamento Antigo e medieval subscreveram a ligação intrínseca entre o Ser das coisas e o saber que o homem delas podia aportar.

Este aspecto ligava-se a uma elevação que se pretendia do sensível ao inteligível, do realismo ao idealismo, pela ordenação necessária e transformação de um Caos numa Ordem e pela transformação da regulação da cidade dos homens pelos ideais da Cidade de Deus. Ou seja, pela ideia de Bem. Sendo isto um dado adquirido²⁵, importa verificar o sentido em que o

²⁴ Francisco Suarez, *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*, Conimbrincae, 1612, na edição castelhana do Instituto de Estudios Políticos, *Las Leyes*, Madrid, 1967, Libro Segundo, I, pág. 156: “(...) de que una cosa sea de derecho natural es – para explicarlo de alguna manera – sólo permisivamente, o negativamente, o concesivamente. Tales son muchas cosas que - atendiendo sólo al derecho natural – les están permitidas o concedidas a los hombres, por ejemplo la comunidad de bienes, la libertad y cosas semejantes: *la ley natural no manda que tales cosas continúen en esa situación, pero esto lo deja a libre disposición de los hombres según las exigencias de la razón.* (...) *La libertad es natural al hombre, pues la tiene en fuerza del derecho natural, aunque la ley natural no prohíbe perderla*”.

²⁵ O método conceptual de construção das soluções jurídicas a partir duma racionalidade empírica, que foi o do Direito Romano, apresenta-se em tudo tributário do Pensamento aristotélico. Este método que foi o das Universidades medievais, colheu em tudo os contributos do tomismo, quase sempre vencedor na querela com o voluntarismo franciscano. Diga-se, contudo, que também o Judaísmo e o Islamismo receberam directamente estes contributos, sendo boa parte da teorização e divulgação dos métodos a eles devida no Ocidente europeu, muito antes de o Cristianismo começar a desenvolver as suas linhas de força essenciais. Nunca é mais repetir este aspecto devido à sua dúplice importância: porque marca a passagem do realismo aristotélico ao idealismo moderno e porque impõe a consideração de que a civilização Ocidental que destratou judeus e muçulmanos, lhes é por demais tributária nos

Renascimento encarou de forma evolutiva uma tal problemática, anunciando os decisivos eventos que serão objecto de ponderação pela Modernidade

O amor à Ciência que o Pensamento renascentista veicula, desde logo afasta todo e qualquer senso comum. Sem qualquer possibilidade de conciliação, a disponibilidade do senso comum revela-se oposta à necessidade de demonstração inerente à ciência e muito estranho seria se Leonardo, Copérnico, Bruno ou Galileu fossem particulares adeptos da sistemática difundida pelos medievais e cuja fonte remontava ao pensamento aristotélico.

Mais que isso e sobremaneira importante: o corte dos liames entre senso comum e ciência implica uma reequacionamento do tema, apartando daquele e decisivamente não apenas a problematização do mundo das ciências naturais mas promovendo harmonia destas com a ciência política.

Se no primeiro momento se manifesta um realismo clássico, agora surge um Direito Natural prenhe de considerações idealistas, manifesto por uma natureza humana que denuncia e será o suporte do jusnaturalismo desenvolvido a partir do séc. XVII. E, como corolário desta nova perspectiva, se a visão da natureza se altera e se o Direito é reflexo dessa situação, então a lei, natural e civil ou política, não lhe pode ficar atrás. E a ideia de Liberdade, por força deste circunstancialismo, vai necessariamente ganhar uma nova modelação, uma Liberdade “de dentro para fora” que se faz a si e não “de fora para dentro”, que é feita para si.

Sinteticamente, o Renascimento é o declínio do mundo Antigo e Medieval e o prenúncio do mundo Moderno, do Novo Mundo. Precisamente por isso devemos passar à consideração da ideia de Direito e de Lei no plano da hodierna ponderação dos dados.

Neste particular, a renovação introduzida pela Segunda

Escolástica deve ser assinalada, muito embora o pano de fundo se mantenha fiel aos contributos recebidos de Roma, mormente ao sentido do designado “*jus in re*”²⁶. De resto, parece que um ponto deve aqui ser assinalado para já, susceptível de futuros desenvolvimentos: a relação que é possível estabelecer entre a Escola Peninsular do Direito Natural e alguns pós-cartesianos, nomeadamente com Thomasius, Wolff e Leibnitz deve ser vinçada²⁷.

Está fora de dúvida a oposição metafísica que existe entre as duas formulações, muito embora o tipo de linguagem e a escolha dos temas que alguns dos autores peninsulares assumem pareça conduzir nesse sentido. Há, sem dúvida paralelos, mas será importante alertar para o facto de que se isso permite aproximações, não deve deixar fugir a ideia de que a feição subjectivista e idealista Moderna não encontram paralelo escolástico nos comentários que estabelece sobre as questões do Direito Romano. Pelo contrário, Molina, Suarez e outros mantêm a ideia tradicional da análise da natureza das coisas como fundamento da justiça e o apelo ao justo nos quadros mentais assim formalizados.

Esta questão pode ficar definitivamente esclarecida se ponderarmos que a inovação da Segunda Escolástica se cifra na consideração de que não é apenas o aspecto transcendente que deve ser pontuado, no plano da avaliação do Direito Natural e

²⁶ Luiz Vela Sánchez, S. I. “Introducción” a *Las Leys*, pág. VII, escreve: “En la historia universal, evolutiva y libre por ser historia de un universo dinámico, cuyos contenidos están en perfecta interrelación, y que está centrado en, por y para el hombre, esto no merece figurar en la excepcional categoría de los genios por conocer las esencias en cuanto substrato fijo de lo cambiante. Tales esencias no son absolutas en sino en la relación, y el auténtico genio conoce, o mejor, descubre e intuye esta relación universal.”

²⁷ Por isso mesmo quando se proceder à abordagem destes autores, se encontramos neles incursões linguísticas de tipo escolástico e mesmo uma assunção conceptual que nos leva a admitir que sem dúvida partem dos seus conceitos, não podemos esquecer que os quadros mentais são distintos porque partem do sujeito para o objecto e não inversamente. Se não houvesse mais nada, isso chegaria para os afastar em termos decisivos.

como conjunto de princípios ditados por Deus, mas que esses mesmos princípios apenas ganham consistência de cada vez que são “atualizados” em função da racionalidade humana. Se não existe autonomia entre Deus e a racionalidade humana, há uma consideração prática muito mais efectiva na aplicação “in concreto” dos mesmos.

Disso mesmo se faz eco Francisco Suarez²⁸, nome aqui reflectido por ser um dos mais representativos casos da produção efectiva da Escola Peninsular do Direito Natural²⁹.

Assim, quando defende que “(...) tratándose de cualquier precepto del derecho natural, el legislador es Dios (...); el derecho natural es la base del derecho humano; luego el derecho humano no puede derogar al natural porque destruiría su base y por consiguiente a si mismo”³⁰. E, como consequência, apenas em certas matérias que não façam parte dos princípios essenciais desse Direito Natural e que S. Tomás chamava “princípios secundários”, “(...) el derecho natural podrá ser susceptible de mudanza. Prueba de la consecuencia: la razón es la misma, y es que, así, también las cosas humanas – que son la

²⁸ Francisco Suarez nasceu em Granada em 1548 e morreu em Lisboa em 1617. Conhecido como o *Doutor Exímio*, estudou Jurisprudência Canónica, Filosofia e Teologia em Salamanca, onde depois também ensinou Filosofia. Ministrou esta mesma disciplina na Universidade de Segóvia e, em Maio de 1597, entrou para professor de Teologia na Universidade de Coimbra, não sem antes se ter Doutorado em Évora. Escreveu inúmeras obras, todas em latim. É um autor tão importante no plano do poder político e da Liberdade dos povos como nas meditações que no plano metafísico nunca descurou. Segundo escreve Mário Brandão, *Estudos Vários*, I, pág. 46, “de todos os grandes professores que com o prestígio do seu ensino lograram manter o bom nome da Universidade (...) nenhum se pode avantajear, nem sequer comparar, ao padre Francisco Suarez – o maior dos escolásticos na Idade Moderna (...). A dívida de gratidão que a Universidade contraíra para com o “*Doutor Exímio*” foi remida com a publicação do seu “*curriculum vitae*”, relativo aos anos que ensinou em Coimbra.” Para a sua biografia, Adelino Cardoso, *História do Pensamento Filosófico ...*, II, págs. 559-586.

²⁹ Paulo Merêa, *Suarez – Grócio – Hobbes*, pág. 8: “dentro deste quadro, à escola espanhola se deve a construção dum sistema político sobre a base do Direito Natural, e deste sistema é o *De Legibus* de SUÁREZ a expressão mais acabada e mais genial.”

³⁰ Francisco Suarez, *La Ley*, Libro Segundo, I, pág. 156.

materia del derecho natural son mucho más mudables; luego el derecho mismo es mudable, porque sí como él se especifica por la materia, así imita su manera de ser y participa de ella”³¹.

Retornando ao outro termo da equação, qual seja o da Lei, haverá que pensá-la no duplo sentido de Lei natural e de Lei civil ou política. E a sequência do raciocínio do Pensamento tomista medieval ganha aqui contornos reforçados, na medida em que não é possível afirmar que no período do Renascimento - e no nosso caso até 1640 - se tenham verificado cortes abruptos na ponderação reflexiva quer da lei natural quer da lei positiva.

É ponto assente que as tendências reflexivas sobre o papel da lei natural e da lei civil se vão manter na Europa renascentista e até aos alvares da modernidade com prioridade assumida do pensamento tomista face ao seu congénere escotista e ockhamiano, sem que isto signifique qualquer contradição com o que se dirá mais à frente.

Aristóteles e S. Tomás “invadiram” de tal modo as consciências intelectuais europeias da época, que dificilmente a dessintonia patrocinada pelos franciscanos – alguns dos quais levaram “carta de guia de hereges” ou pouco menos, poderiam fazer valer quaisquer derivações platonistas presentes na sua filosofia. Ora e sendo verdade que as concepções escotistas e ockhamistas condizem a um positivismo difícil de disfarçar, com origens num voluntarismo que leva a assimilar a lei natural aos contornos da lei positiva, importa verificar em que medida tal opção teve ou não reflexos no pensamento renascentista³².

³¹ Idem, *ibidem*, pág. 152.

³² Haja em consideração um factor que não pode ser esquecido. Se os protestantes ainda em Quinhentos vão superabundar em Ockham, isso não significa que em termos de pensamento sistematizado no plano metafísico, epistemológico, ético e político ele se tenha imposto antes do final do século. Apesar do nominalismo circular por essa Europa fora e ter, como se viu, fervorosos partidários, foi sem dúvida o impacto da Reforma que o transfigurou em filosofia oficial da corrente reformista. Por isso é que a generalidade dos escritores a que nos reportamos ainda é nada e

Aceita-se, à partida, que poucos ou nenhuns em Portugal; será necessário aguardar pela passagem aos Modernos para que Platão seja recuperado em perfeita querela com Aristóteles. Resulta, pois, que o voluntarismo ganha foros de importância a partir sobretudo dos séc. XVII e como meio ideal no plano metafísico para pôr em prática os ensinamentos que Lutero apropriou dos franciscanos dos séculos antecedentes. Este voluntarismo estará subjacente às maioritárias alterações metafísicas e epistemológicas se irão produzir, num contexto em que o próprio Direito e a Lei, naturais ou positivos, apresentam diversificada fisionomia.

Vimos acima o posicionamento que deve ser conferido no que respeita à renovada (?) interpretação renascentista do Direito Natural, veiculada pela Segunda Escolástica. E quanto à Lei nas suas ligações, que se poderá adiantar?³³

Em primeiro lugar, é o momento de chamar à colação a importantíssima questão do nominalismo e do voluntarismo, que se é herança do período medieval, encontra agora foros de visibilidade. É da responsabilidade do nominalismo a génese duma diversa “*epistême*” do racionalismo europeu, com contornos bem distintos do aristotélico-tomista, que o próprio pensamento católico timidamente faz incursões. O plano dos dados fornecidos pela experiência na individualização da sua compreensão por cada homem pauta-se como indispensável e o tipo de inteligibilidade a que se assiste corta radicalmente com o realismo antigo.

criada no tomismo. Quanto a Portugal será preciso esperar pelo séc. XVIII para que Platão seja recuperado mas com especificidades tão peculiares que apenas no debate em concreto se podem assinalar. Já Ockham que nunca foi alvo de predilecção em Portugal, acabou por ser, em certo sentido, aproveitado inclusivamente por Suarez e, por essa via indirecta aqui terá tido o seu impacto. Mas de forma muitíssimo ténue e algo comprometida, vistas as consequências a que ia conduzindo no espaço europeu.

³³ A distinção é especialmente válida para o Pensamento católico medieval e para o do Renascimento que se propõe a um retorno às origens em matéria de fontes, valorizando a dimensão cósmica do homem e a sua submissão não apenas à natureza mas igualmente à obrigatoriedade das estipulações divinas.

No passado plasmava-se um realismo que apropriava a coisa e a devolvia ao homem para que a inteligisse e por aí se elevasse a Deus; partia-se do objecto para o sujeito. A proposta agora é diversa. Por força da interpretação de Ockham que agora se ressuscita a melhora, a natureza é transfigurada e as conseqüências que daí derivam implicam que a multiplicidade de seres que nela têm de coexistir necessite de inventar uma forma organizativa onde se possa mover.

Epistemologicamente considerado, o Ser humano readquire o lugar que sempre deveria ter ocupado, activo e não passivo, promovendo a Razão humana a condutora e não a conduzida, pelo abandono da transcendência que a autocondicionava. Saliente-se, contudo, que isto em nada vai bulir com a crença em algo que transcende o entendimento do Ser humano.

Designa-se por Deus ou qualquer outro nome: a Renascença não aceita nem a subalternização de Deus nem a morte do homem; a Idade Média promovia a precariedade humana face ao Criador; a Modernidade irá cultivar a morte do Deus divindade em nome do Deus humano e racional. Trata-se dum período de transição, de Humanismo cristão, de lutas religiosas. Deus, em qualquer caso, mantém-se em toda a sua pujança mas a consideração da humana Criatura ganha foros até antes nunca vistos.

E a reacção católica a este posicionamento, em que medida deve ser considerada?

Como em tantas outras matérias, se S. Tomás é o gigante da filosofia cristã medieval, Suarez ganha essa qualificação no presente período e no contexto do Pensamento católico³⁴,

³⁴ Esta opção por Suarez é propositada tanto na vertente aproximação geral aos problemas deste período e, no vertente caso do Direito Natural por maioria de razão isso se justifica – como na sequência da exposição nos pontos de divulgação das concepções católicas do Direito Natural, da Liberdade, da Graça e da Lei no que respeita à temática da Liberdade dos povos. Pautou-se como uma das fontes privilegiadas para demonstrar a importância de um pensamento católico que se não atingiu

concedendo que a sua importância apenas foi possível num plano de comparação relativa a outros vultos da Escola Peninsular do Direito natural³⁵.

A teoria desenvolvida por Suarez mantém viva e alimenta o tema alvo das vertentes preocupações e, tal como Sto. Agostinho, Locke, Montesquieu ou Kant permanece imortal, porque o tema do homem, dos seus direitos e da sua Liberdade assim se patenteiam³⁶. E se Suarez é incondicionalmente fiel a S. Tomás, parece ser chegada a hora de proceder a mais algumas desmistificações que dele pretendem fazer um seguidor insubmisso do Anjo das Escolas, preocupado em o actualizar e clarificar, inserindo o seu Pensamento no concreto contexto

píncaros de divulgação como o seu congénere protestante e sobretudo em projecção para períodos posteriores, se manifesta como uma das mais auspiciosas realizações da emblemática Companhia de Jesus. Que é o mesmo que dizer das manifestações do contraditório em forma de tese às reivindicações de Lutero, Calvino e seus discípulos. Não vemos como poderá ser possível caracterizar o aspecto evolutivo da lei, em termos gerais, mediante o “esquecimento” de Suarez. Desde logo porque, como escreve em *La Ley*, Libro Segundo, tomo I, pág. 150, “(...) la ley natural no puede fallar ni cambiar por si misma – y eso ni en general ni en casos particulares – mientras subsista la naturaleza racional con uso de la razón e de la libertad.”

³⁵ Deve ser recordada a actividade doutros grandes Doutores, que pretendem recuperar as fontes antigas, assumindo a sua integração no plano teológico independentemente de se tratar de matérias científicas ou parcelas das ciências humanas. Com isto se pretenderia resolver os problemas colocados pelo Pensamento da Reforma, no plano da Liberdade e da Graça. Em qualquer caso, num primeiro momento de contacto com a renovada filosofia certamente seria difícil, apesar da sua ortodoxia, fugir por completo aos apelos que o nominalismo preconizava, pelo que pelo menos em fase inicial há algumas hesitações a este respeito, tornado ainda mais frágil a ideia de retorno à pureza das origens. Não temos intenção desenvolver este ponto, até porque se não justifica, mas apenas alertar a que a reacção da ortodoxia católica-apostólica-romana foi, primitivamente, eivada de sérias indefinições mesmo nos mentores da Escola, como é possível detectar numa leitura dos conhecidos trabalhos de Francisco de Vitória. Para eles se remete desde já.

³⁶ Dele escreve Luis Vela Sánchez, S. I., na “Introducción” a *Las Leys*, pág. X: “El gran teólogo y filósofo granadino no sólo influye en Leibnitz, Espinosa, Vico, Kant y en Heidegger, para sólo citar los principales, sino que desde el principio y con todo o vigor se implanta en el tema central del hombre, del que maravillosamente salva y destaca su individualidad, su personalidad y su libertad. Son estos los eternos temas que desde Platón y San Agustín constituyen la auténtica modernidad, y son a la vez los temas fundamentales de la filosofía y Teología jurídicas.”

renascentista, mas cujos desvios acentuados ao Pensamento do Mestre são mínimos.

O que aqui se pode apreciar é uma tentativa de conciliar os inconciliáveis, vejam-se tomismo e franciscanismo, entendimento e vontade que se pretendem sobrevalorizados entre si. Mais, fica claro que em Suarez, muito ao contrário do seu mestre S. Tomás, a vontade é prioritária em presença do entendimento³⁷.

O pensador começa por tentar uma conciliação entre tomismo - ou racionalismo sagrado - e voluntarismo³⁸, já que o Direito Natural não seria apenas um indicador do Bem e do Mal, mas também um comando e uma proibição³⁹. Daí a suade-finição de lei: “Ley es un precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado”⁴⁰, na conciliação entre vontade e razão⁴¹ e mantendo o pressuposto da intrínseca ligação teológi-

³⁷ Francisco Suarez, *La Ley*, Libro Primero, tomo I, pág. 30: Resulta más fácil entender y defender que la ley es un acto de la voluntad.” E maisadiante, “Ley, según el origen histórico del nombre, significa, antes que nada, el mandato externos y la señal del que manda.”

³⁸ Michel Bastit, pág. 308: “C’est sous le signe de l’expansion triomphante du nominalisme et de ses conséquences qu’il faut placer les siècles que séparent Occam de Suarez.” O autor não se refere, naturalmente, a Portugal quando refere o “nominalismo triunfante”.

³⁹ José Adelino Maltez, *Princípios ...*, II, pág. 297.

⁴⁰ Francisco Suarez, *La Ley*, Libro Primero, tomo I, pág. 65. Para a definição da lei em S. Tomás, ver a definição que o mesmo Suarez apresenta no Libro Primero, I, pág. 7: “Ley es una determinada regla y medida según le cual es uno inducido a obrar o apartado de obrar”.

⁴¹ Idem, *ibidem*, pág. 65: “Al desentrañar la naturaleza de la ley, hemos explicado casi todas sus causas. En primer lugar, la eficiente, ya que debe darla quien tenga poder y jurisdicción. En segundo lugar, la material – como quien dice – subjetiva, porque debe residir en el entendimiento o en la voluntad, o en cualquier cosa que pueda recibir en sí la señal de la voluntad; y la material – como quien dice – objetiva, porque debe tratar de una cosa honesta y referirse a los súbditos.” A este respeito escreve Luis Vela Sánchez, S. I., na “Introducción” às *Las Leyes*, págs. XXXIV e XXV: “la ley, que en sentido estricto corresponde sólo a las sociedades perfectas, es algo propio de la naturaleza intelectual, que es a la vez e inseparablemente entendimiento y voluntad. Suarez aparece netamente agustiniano. No lo convence el intelectualismo trascendente de santo Tomás, ni el intelectualismo rígido de Valencia y Vázquez, percusores de la célebre hipótesis grociana, ni tampoco el voluntarismo de

ca: “(...) la ley natural propiamente dicha – que es la que tratan la moral y la teología – es la que reside en la mente humana para discernir lo bueno de lo malo (...)”⁴². Depois de Suarez, a lei natural é uma verdadeira lei divina prescritiva, na medida em que “la materia de esta ley son el bien honesto de suyo o necesario para la honestidad, y el mal contrario a ese bien: aquél como materia de precepto, éste como materia de prohibición”⁴³.

Esta questão revela-se sobremaneira importante para a abordagem da temática da Liberdade quer no tempo em que o jesuíta escreveu, quer em períodos posteriores. Sufragamos a ideia de que é pela ligação entre uma vontade soberana que é a da autoridade pública, com a dos súbditos ou vassalos, ou, porque não dizê-lo, com a dos próprios cidadãos, que a concretização da Liberdade encontra maior acolhimento. A maior Liberdade possível implica a maior responsabilidade possível, que deve ser compartilhada por poder público e entidades privadas, na medida em que o Direito assegura as garantias jurídicas que,

Ockham.” O mesmo tipo de interpretação pode ser sufragado em Luís de Molina, *De justicia et jure*, com várias edições, sendo a primeira completa de Veneza, 1614, de que temos a tradução castelhana *Los Seis Libros de la Justicia y el Derecho* e “Discurso Preliminar” de Manuel Fraga Iribarne, Madrid, 1941, Edição que utilizamos para citar e onde podem ser encontrados no prómio bastas informações de utilidade para a sua biografia. Segundo este escolástico, a lei é também entendida como conjugação entre a vontade e a razão na sua gênese. É aquilo que Truyol y Serra, II, pág. 155, designa por “lei [como] ‘*imperium seu praeceptio*’ de quem exerce o poder supremo na república, é ‘*actus prudentiae politicae*’ que se reveste de permanência.” E aqui temos presente uma observação que também já encontráramos em Suarez: a de que “a exigência do bem comum como fim da lei exprime-se, em Molina, na condição de ser ela promulgada com caráter geral.”

⁴² Francisco Suarez, *La Ley*, Libro Primero, I, pág. 16. Na interpretação de José Adelino Maltez, *Princípios...*, II, pág. 298, “a *recta vontade* (princípio volitivo) e a *boa vontade* (princípio intelectual) são os fundamentos da lei. Por outras palavras, a vontade complementa a razão. Até porque a *lei eterna* é também o resultado da vontade divina, surgida na sequência da inteligência divina. Nestes termos, a lei natural não é apenas *indicativa* do bem e do mal, como apontaria a sua dimensão racional. Ela também *proíbe* o mal e *manda* que se faça o bem, isto é, também tem uma dimensão volitiva.”

⁴³ Idem, *ibidem*, Libro Segundo, I, pág. 129.

no passado como agora, ainda que com pressupostos diversos, tendem assegurar a convivência são entre todos os membros da sociedade. Assegurar, portanto, a Liberdade plena de uns no respeito pela dos demais.

Esta especificidade do homem implica que tenha a capacidade de descortinar na Liberdade a potência directora do seu comportamento, ainda que seja uma Liberdade imperfeita mas que pode associar-se com a Liberdade divina criadora. Trata-se de ponto da maior importância e que permite estabelecer a contraposição entre o Pensamento saído da Reforma com a reflexão da Contra-Reforma, teorizado maioritariamente pelos homens da Segunda Escolástica.

Quanto à concretização imanente à lei natural e que o direito preceitua, assiste-se a uma espécie de casuísmo moral, que implica a participação do indivíduo tendo em vista o aspecto prático da norma, questão em que não é acompanhado por Molina, entre outros⁴⁴.

Não parece, assim, poder Suarez ser considerado apenas como um fiel discípulo que apenas pretende aclarar o Pensamento do mestre; indo muito mais longe contribuiu para os fundamentos dum Pensamento de sinal contrário ao da Reforma, ainda que por vezes pudessem vislumbrar-se alguns pontos de contacto, como se verá no decurso da exposição.

Já no plano do Direito Positivo a tese geral aponta para a necessária coercibilidade do direito⁴⁵, cuja imposição às con-

⁴⁴ Neste aspecto há divergências entre os autores da Segunda Escolástica, já que Molina, *Los Seis Libros de la Justicia ...*, págs. 143 e 144, defende na sequência de Aristóteles que “el derecho natural (...) tiene la misma fuerza de obligar en todas partes, y no de que se le quiera o no reconocer depende de su fuerza de obligar, sino de la misma naturaleza de la cosa que se ordena; y como la cosa tiene la misma naturaleza en todas las partes y ante todos los hombres, el Derecho Natural tiene siempre la misma fuerza de obligar.”

⁴⁵ Molina, *Los Seis Libros de la Justicia...*, págs. 362 e 363, entende que o Poder do governo não envolve necessariamente a coacção. Contudo, no estado de natureza afectada pela Queda, os Poderes espiritual e temporal têm força coactiva. O autor entende que os súbditos têm de ser coactivamente obrigados a dirigir-se aos seus fins.

dutas humanas resulta da previsibilidade do incumprimento das normas, cuja execução espontânea é desejável. Este o plano que mais nos importa em função da Liberdade dos povos, porque é nele que a mesma se poderá ou não expandir. Donde o seu sistemático tratamento ser reservado na perspectiva duma análise individual dos “nomes” em correlação com a “ideia”, uma manifestação mais prática, da eterna questão que teoricamente agora necessariamente se aflora.

2.2. APRESENTAÇÃO DAS LINHAS DE FORÇA DAS TEMÁTICAS MORAL E CULTURAL

Regressando ao pano de fundo que envolvia todas estas mutações e que, de certo modo, poderia ter constituído o pólo de unificação entre Pensamento da Reforma e da Contra-Reforma, o que basicamente se discute é a inversão do dualismo medieval.

Ao pretender introduzir-se na cultura uma cadência de cariz essencialmente secular, isso poderá sem apelo nem agravo perder os valores medievais. Se em Portugal este influxo apenas foi moderadamente sentido, na generalidade da Europa é profissão de Fé para a generalidade dos países que plenamente assumem a ideia de Modernidade. Construir e interpretar o homem no mundo e na sociedade, na história, a partir da sua própria imanência, fazendo dele um Ser “divino”, capaz duma experiência totalizadora do Ser, eis o objectivo.

A experiência religiosa vem de “dentro do mundo”, o que não pode deixar de implicar a autonomia do homem. Detentor duma autonomia específica para se interpretar a si mesmo perante a sua subjectividade individual poderá, pela sua Liberdade, reivindicar soberania e autoridade. Tradução doutrínaria de tudo isto será o Humanismo, como depois a Ilustração.

Se sobre estas questões que se patenteiam no plano teó-

rico e são geralmente aceites pelos escritores actuais, importa verificar a forma como se apresentaram e foram trabalhadas em termos de efectividade prática e, concretamente, em Portugal. A percepção nacional continuará a ser algo desfasada deste circunstancialismo, apenas encontrando eco na produção conjunta da Escola de Direito Peninsular.

Mantém-se a visualização da racionalidade humana na dependência da racionalidade divina e nela a encontrar a plena manifestação da Liberdade. Continua a não se pretender admitir que razão e Fé são autónomas mas colaborantes, estando sempre a primeira na dependência da segunda. A submissão de toda e qualquer manifestação humana “à abertura” manifesta e condescendente da mão divina foi evidência sonante.

Será que isso implicou que em Portugal a ideia de Liberdade, nos diversos contornos que ela pode assumir, foi desprezada, esquecida em nome de valores mais altos, desinteressadamente enquadrada no plano doutras tarefas mais ingentes para a Nação, quais fosse a expansão marítima ou a ideia medieval de conquista?

A resposta pode deixar aqui e desde já entrever-se. Uma vez mais, deixemos o mestre⁴⁶ traduzir, que “no grande conflito de ideias que agitou a Europa quinhentista podemos dizer que o princípio da Liberdade foi infinitamente mais defendido pelos nossos teóricos, com o seu comum horror à tirania, do que por Maquiavel, para quem o Príncipe não tem limitações e pode praticar contra os súbditos as desumanidades que reputar convenientes. O mesmo é possível afirmar em relação aos pensadores da Reforma. E, enquanto os nossos Autores, no plano da individualidade humana, fiéis aos princípios católicos do livre *arbítrio*, defendiam, implicitamente, a concepção básica de toda a Liberdade, os autores protestantes esmagaram o homem debaixo do poder de Deus.”

E, no que respeita ao livre arbítrio, existe unanimidade

⁴⁶Martim de Albuquerque, *O Poder Político ...*, pág. 167.

em toda a doutrinação católica deste período, pelo que não se justificaria estar a individualizar as personalidades que ao mesmo se referiram nos seus escritos; a interpretação medieval é válida para todo este período histórico.

Deixando já aqui plasmada uma ideia que à frente retomaremos para lhe dar o adequado desenvolvimento, pode dizer-se que a consagração da fisionomia pactícia da sociedade é levada a ponto extremo, sendo o contrato o princípio construtivo que permite entender a sociedade.

O Humanismo apresentou manifestações culturais de diversa índole, como já se disse. Por um lado, a sua inserção num determinado quadro geográfico, o da Europa cristã, propiciou uma amplitude na reflexão que não se confinava a limites meramente nacionalísticos e propiciava a ultrapassagem das fronteiras estaduais; nesse sentido, Erasmo terá sido o seu mais emblemático representante.

De igual modo, os contributos que poderia dar ao desenvolvimento da política e da actividade cultural europeia, certamente deveriam ser elogiados, já pela sua aplicação prática à revolução que foram os Descobrimentos, já pela sedimentação filosófica do “*jus gentium*”, já pela premonição da futura teorização do estado de natureza e do mito do bom selvagem, já pela proliferação dos escritos utópicos⁴⁷.

Neste domínio, o período humanista foi extremamente profícuo⁴⁸, sendo embora certa a relutância na adesão ao “*mos gallicus*” protagonizada pelos juristas portugueses, que se mantiveram, em regra, fiéis à tradição e ensinamentos preconizados

⁴⁷ Idem, *Primeiro Ensaio sobre a História da “Ideia de Europa” no Pensamento Português*, Lisboa, INCM, 1980.

⁴⁸ Idem, *ibidem*, págs. 29 e 30: “Dans une constat négatif, les auteurs que entendent promouvoir cette culture vont encourager toute attitude visant à rechercher la généralité des connaissances. (...) Les juristes (Alciat, Cujas, Doneau, Oldendorp ...) comprennent le grief d’absence de culture générale dans la perspective d’une nouvelle spécialisation étroite (...). Le mythe d’un mos gallicus qui doit vaincre la manière d’envisager le droit traditionnel propre au *mos italicus*, lequel s’identifie aux réglés de l’école des Postglossateurs, des bartolistes.”

por Glosadores e Comentadores. Essa é mesmo a versão oficial, traduzida nos ensinamentos expostos na Universidade de Coimbra e os respectivos métodos utilizados.

Neste particular, seria falta indesculpável não atribuir à nascente imprensa papel de destaque na recuperação dos ensinamentos dos Clássicos, não só evitando que se perdessem irremediavelmente, mas promovendo a sua divulgação e abrindo a uma “*inteligentzia*” os cofres do saber Antigo⁴⁹.

Somos portugueses; somos uma Nação⁵⁰, mas uma Nação inserida num determinado contexto, que, por muito que nos queiramos, voluntária ou involuntariamente, manter alheados face a condicionalismo estranhos à nossa cultura, teremos de ter sempre presentes, assumindo as interações de quadrantes distintos.

Assim, “coube na verdade ao Renascimento lançar sobre a tradição grega e Patrística os últimos alicerces da noção de Europa, para o que contribuiu não tanto a laicização do pensamento e o declínio da ideia de *crístandade ou Respublica Christiana* (...), resultante daquela laicização e da fragmentação da *communitas fidelium* provocada pelo movimento da Reforma, como o *humanismo* e os *descobrimientos geográficos*”⁵¹. Nesta base dá-se a superação das nacionalidades mas também a necessária afirmação da cristandade, originando duas linhas de raciocínio bem demarcadas, quais sejam a do *cosmopolitismo* e a da *tradição patriótica*. É nesta dupla via de refle-

⁴⁹ Pedro Calmon, pág. 128; Jacqueline Russ, pág. 84.

⁵⁰ Sobre a questão da “ideia de Europa”, Martim de Albuquerque, *Primeiro Ensaio*, págs. 19-24.

⁵¹ Martim de Albuquerque, *Primeiro Ensaio*, pág. 18. Contudo, Portugal sempre admitiu que a sua inserção geográfica multicontinental não deveria fazer esquecer a vocação tipicamente europeia, da qual os escritores da época não só demonstram orgulhar-se, como assumem como contornos muito bem definidos, como bem demonstra, citando exemplos e bibliografia a pág. 28 e ss.: “Se em Portugal, ao contrário do que aconteceu noutros países, os descobrimientos não produziram uma linha insurreccional, anticivilizadora e antieuropeia, nem por isso, todavia, deixaram de contribuir para formar a nossa consciência continental através do contraste ou oposição com as raças exóticas.”

xão que o pensamento português se irá desenvolver, sendo embora dado adquirido que se votou bem mais ao segundo que ao primeiro.

Como diria Paulo Merêa, “o século dos descobrimentos, da Renascença e da Reforma é um século decisivo para a evolução das concepções políticas; é, com efeito, a época em que se definem as três grandes ideias dominantes do mundo moderno: a ideia de Estado, a ideia de soberania e a ideia de comunidade internacional”⁵².

Em síntese, apresentam-se factores de ordem vária a considerar neste plano: culturais, no plano do desenvolvimento do Humanismo; científicos, a que se associam as descobertas marítimas; religiosos, plasmados na Reforma; político-sociais, no plano da consolidação das monarquias nacionais e no desenvolvimento do absolutismo na Europa⁵³.

Nestes termos, a questão complica-se mais; em vez duma confrontação dupla, temos uma espécie de “terceira via”, donde resulta o fechar do círculo renascentista europeu: o “primado pontifício”, a “descentralização gótica” e a “soberania moderna”. Donde resultavam três acentuações: difusão do “*jus gentium*” católico e pacificador; incremento do voluntarismo nacional e da emancipação dos reinos e, ligado estreitamente a este último, manifestações da Liberdade dos povos ou sua repressão por força da interpretação dada à assunção do

⁵² Paulo Merêa, *Suarez – Grócio – Hobbes*, Coimbra, Arménio Amado, 1941, pág. 7.

⁵³ A estes aspectos adita Philippe Braud, pág. 23, a importância do desenvolvimento do mercantilismo, que a breve trecho originará as primeiras reivindicações de um estatuto económico eficaz face às transições que se prevêm entre os vários países europeus e entre a Europa e as suas Conquistas. Por essa via também as ideias de valorização do indivíduo tenderão a desenvolver-se, fomentando a ligação entre o capitalismo mercantilista e a noção de direitos individuais. Vejam-se Germano Tüchle e C. A. Bouman, *Reforma e Contra-Reforma*, Colecção Nova História da Igreja, tradução portuguesa, Petrópolis, Vozes, 1971, págs. 16 e ss.; Paulo Merêa, *Suarez – Grócio – Hobbes*, pág. 15: “O efeito imediato destes estrondosos sucessos fora, dentro da lógica do espírito da Reforma, o incremento da monarquia absoluta como tipo de governo.”

Poder político em concreto.

Não foi apenas a determinante filosófico-política que se assinalou na laicização da sociedade e correspondente afirmação da ideia de soberania, sobretudo na versão que Bodin lhe dará mas Maquiavel já anunciava, mas também na sua conjugação com a Liberdade dos povos. O facto de em Portugal Maquiavel ter tido uma recepção negativa e Bodin, sendo conhecido e utilizado, não encontrar uma abertura sistemática às suas teses, são sintomáticos da versão autónoma do Pensamento nacional⁵⁴.

A razão de Estado, que preconizava a separação entre governantes e governados não ocupou todo o espectro político devendo, ao lado dela, posicionar-se um jusnaturalismo católico renascentista, que Erasmo tinha anunciado e em que a neoescolástica peninsular encontrará terreno ideal para as suas construções⁵⁵. Acabará esta posição por ser vencida, ingloriamente, não por protestantes mas por católicos, pela razão de Estado católica mas absoluta, que Richelieu e Bossuet haveriam de teorizar em França e que Alvarenga nem descarta nem

⁵⁴ Sobre a importância de Maquiavel e de Bodin, foram utilizados os dois trabalhos nacionais emblemáticos na equação dos problemas suscitados pelo seu Pensamento em Portugal, ambos de Martim de Albuquerque. Referimo-nos a *Sombra de Maquiavel e a Ética Tradicional Portuguesa. Ensaio de História de Ideias Políticas*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Instituto Histórico Infante D. Henrique, 1974; *Jean Bodin na Península Ibérica. Ensaio de História das Ideias Políticas e de Direito Público*, Paris, FCG, Centro Cultural Português, 1978. Embora o seu campo privilegiado sejam as Ideias Políticas, nunca poderiam deixar de ser mencionados num artigo como o que presentemente se redige em função do ângulo de incidência pelo qual o Autor opta e que serve à perfeição para ilustrar pontos de vista que também defendemos. Para além destes dois trabalhos, também o já conhecido *Poder Político no Renascimento Português*, do mesmo Autor, bem como um conjunto de obras de conteúdo geral que serão assinalados em momento oportuno e onde é justo destacar o trabalho de Manuel Fraga Iribarne, em “Apendice” aos *Los Seis Libros de la Justicia y el Derecho*, “La Doctrina de la soberania en el P. Luis de Molina, S. J.”, págs. 583 e ss.

⁵⁵ Julius Evola, *apud* José Adelino Maltez, *Os Princípios ...I*, pág. 234, diz mesmo que “essa faceta do Renascimento é uma revolta contra o mundo moderno, mas uma revolta moderna.

crítica, antes assume, em Portugal. E, claro pela protestante, que Filmer levará a extremos tais que Locke não conseguiu calar-se.

O que existiu em Portugal foi uma incessante conciliação do Medieval com o Moderno, procurando sintetizar a tradição com a evolução, justapondo a abertura a uma renovada valoração do mundo e do indivíduo, com a sedimentação do espírito religioso. O cosmopolitismo teria de se conciliar com o popularismo e a cultura europeia com a cultura lusitana.

O séc. XVI ficou conhecido como século de lutas religiosas entre católicos e protestantes, por uma vez de acordo na perseguição de todos que não lhes fossem partidários fiéis e submissos, pelo que a confusão entre teologia e política é permanente.

De facto, parece curial defender que os países são o que são e cada país recebe e usa os contributos políticos e culturais, no plano social, económico e doutrinário, conforme melhor entende e mais adequado acha à sua tradição e à sua história. Não há “um Renascimento”, há um Renascimento francês, um holandês, um espanhol e um português. Não há “um Humanismo”; há Humanismos adaptados às condições de cada país e aos seus modos de estar e sentir. Não é uma grelha comparativa que possa servir a todos, sem mais; é um conjunto de ideias que cada um adequa e utiliza face às suas específicas necessidades, à sua cultura, ao seu credo, às suas ambições⁵⁶.

E, segundo afirma José Mattoso⁵⁷, “este humanismo dos

⁵⁶ Segundo Maria Luísa Ribeiro Ferreira, “Álvaro Gomes”, *História do Pensamento Filosófico...*, II, pág. 126, “tanto no Renascimento italiano, onde predominam as vertentes estética e literária, como no Renascimento nórdico, mais atento às reformas morais e sociais, encontramos a crítica à Escolástica como denominador comum. E, quer a visão optimista própria do Humanismo inicial, onde os problemas antropológicos dominam, quer, já no período da Reforma, o moralismo crítico e o apelo à problemática religiosa, permitem o desenho de traços comuns (...). Entre outros, a curiosidade insaciável e o espírito de independência.”

⁵⁷ José Mattoso, *História de Portugal*, III, pág. 391. E, a págs. 379 e 380, “a atitude mental que ditou este e outros passos revela uma profunda mudança na relação do

Descobrimientos⁵⁸ não repousa contemplativamente em verdade estáveis e fixas, legadas pela Antiguidade; é um humanismo que apelando à razão e à experiência, aspira a alcançar a posse empírica do cosmos”⁵⁹, assim se acentuando, por um

homem com o Mundo, e ao afectar radicalmente a concepção da pessoa, a consciência da individualidade, abre caminho para a teorização antropocêntrica que caracteriza o individualismo.”

⁵⁸ Portugueses que se posicionaram nesta área foram Duarte Pacheco Pereira, Francisco Sanches, Pedro Nunes, D. João de Castro, Gomes Pereira e outros que deram o seu contributo na nascente área do experimentalismo. Gomes Lisboa foi adepto do nominalismo, assim como Francisco Sanches, podendo em certa medida ser considerados como precursores de Descartes. A este respeito, Pinharanda Gomes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, pág. 84; José Sebastião Silva Dias, “Portugal e a Cultura Europeia (séculos XV a XVIII)”, *Biblos*, 28, Coimbra, 1953, pág. 84; Lothar Thomaz, págs. 182 e ss., dedicando especial atenção a Francisco Sanches e a Gomes Pereira e referindo os outros de passagem e em termos comparativos. Correspondendo a uma espécie de segundo Renascimento europeu, baseado mais no experimentalismo e no empirismo que no retorno aos Clássicos, entendem, José V. de Pina Martins e Eugénio Ascênsio, *Luis de Camões. I. El Humanismo en su obra poética. II. Los Lusíadas y las Rimas en la poesia Española (1580-1640)*, FCG, Centro Cultural Português, Paris, 1982, I. *El Humanismo en la Obra de Camões*, pág. 6, que “toda esta actividad, llevada por el Infante D. Henrique su percursor, puede ser entendido como el Renacimiento portugués.” E mais à frente, “un poco apartado de los centros culturales europeos en que florecía el influjo del Humanismo italiano, Portugal, antes de pensar el Hombre y en sus problemas, alza la vista sobre el Mundo y trata de encontrar, con nuevas dimensiones universales, otros modos de vida, otros mundos, otras civilizaciones.” Refere a este propósito Jose Antonio Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, CEC, 1999, pág. 31, e a respeito de Espanha, que “desde los prodigios hechos personales de la colonización de la América hasta las manifestaciones del misticismo como experiencia vivida de un hombre concreto, en todos estos hechos y en otros alimenta una misma fuerza individual.” Mais à frente acrescenta mesmo, reportando-se a Luis Vives, que “por obra de portugueses y españoles, nos dice, ‘generi humano suus est orbis patefactus’. Ahora, con su potente razón, puede ‘nova maria novas terras, nova atque incognita sidera scrutaria’.”

⁵⁹ Pinharanda Gomes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, pág. 55, menciona que “a ciência empírica que gera e é gerada pela revolução dos Descobrimentos tem, apesar da sua estrutura quadrivial (cosmografia, astronomia, matemática, harmonia) o carácter saporativo e experiencial preconizado pela ciência Escolástica.” Estas ideias são sobretudo nítidas em autores como Álvaro Gomes, *Tractado da Perfeição da Alma*, com prefácio de Joaquim de Carvalho e introdução e notas de Artur Moreira de Sá, Coimbra, 1947, pág. 10, Edição onde se encontra a história da “vida” do manuscrito que depois deu origem ao texto ora impresso. Também em João de Barros, reprodução fac-similada da Edição de 1532, leitura modernizada, notas e

lado “a sua vincada originalidade” e, por outro, “a marginalidade no contexto das estruturas mentais da época, da sua primordial vertente técnico-naturalista.”

Na medida em que nos confrontamos com um mundo de problemas a relacionar, optamos, neste particular, pela posição assumida por Pedro Calafate⁶⁰.

Segundo ele mesmo escreve, “sendo o Renascimento um ‘processo total social’ que abarca todos os domínios da existência do homem, exaltando a dignidade individual na vida e na cultura⁶¹, utilizamos aqui o termo humanismo para expres-

estudo de I. S. Révah, Lisboa, 2 vols., Instituto de Alta Cultura, 1955. Igualmente a temática da experiência está presente em Luís de Camões, *Os Lusíadas*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1982, pág. 354; em frei Tomé de Jesus, *Trabalhos de Jesus*, Lisboa, Lello, 1951, vol. I, pág. 37.

⁶⁰ Pedro Calafate, *História do Pensamento Filosófico ...*, II, pág. 14.

⁶¹ Nas disputas entre latinos e germânicos, merece destaque a actividade da Universidade de Paris, já célebre por motivos conhecidos, mas onde coexistiram, uma vez mais, ambas as correntes, tentando-se uma terceira via de abordagem. Na sua característica linguagem, escreve Pedro Calmon a págs. 130 e 131, que “certo, entre romanos e germânicos (seja, a *unidade* católica e a *dissidência* luterana) mediava ainda um terceiro poder, que por seu entranhado latinismo, nada tinha de gótico nem, por sua expressão humanista, podia ser romano: o poder ideal da cultura, cujo centro ilustre era aquele “*studium*” parisiense aberto a todas as tempestades de inteligência.” Opinião um pouco diversa em termos de conteúdo, porque lhe assinala a feição de último reduto da Escolástica europeia, é a que vem transcrita em Joaquim de Carvalho, I, pág. 27 nota, onde dá sumária conta da organização da Universidade de Paris ao tempo de António de Gouveia. E no mesmo sentido milita José Sebastião Silva Dias, “Portugal e a Cultura Europeia...”, pág. 226, onde taxativamente escreve: “a Faculdade de Teologia de Paris constituiu, por assim dizer, a cidadela de reacção anti-humanista e anti-luterana. Os Doutores sorbónicos, dirigidos ou incitados por Natal Beda, chamaram a si em 1511, o comando da ofensiva contra o Humanismo e não mais o largaram até 1550 aproximadamente. Posição algo distinta é a de José Vitorino Pina Martins, “Introduction” *Au Portugal dans le Sillage d’Erasmus. Exposition Bibliographique en l’Honneur de Marcel Bataillon*, Paris, FCG, 1977, cap. IV, 143 [12], onde escreve que “les citations d’Erasmus (indiquées dans l’index, pág. 818) ne sont pas nombreuses, mais dans tous ces textes notre auteur reste fidèle à l’esprit erasminien et à l’humanisme” sendo mesmo seus mentores Budeo e Melancton, este para nós uma enorme novidade. Para a questão do relacionamento entre Humanismo e Escolástica, Enrique González Gonzáles, “La crítica de los humanistas a las Universidades. El caso de Vives”, *Luis Vives e el Humanismo europeo*, Universidad de València, 1998, págs. 13 e ss. Desenvolvimentos importantes encontram-se em *Uma História da Universidade na Europa*, págs. 458 e ss.,

sar um conceito mais restrito, tradicionalmente orientado para o ideal da restauração das letras humanas, à luz do modelo clássico, mas no qual cabe a permanente exaltação da dignidade do homem e das suas capacidades de realização, tantas vezes veiculada pela tema da superioridade das letras sobre as armas, bem como pela importância da filosofia⁶² moral.” O Humanismo considera o homem no plano da vida activa e não da vida contemplativa. Exprime o primado da acção, da vontade, do trabalho⁶³ e da vida em sociedade⁶⁴.

especialmente pág. 460.

⁶² Jerónimo Cardoso, *Oração de Sapiência proferida em Louvor de todas as disciplinas*, reprodução da Edição fac-similada de 1550, introdução de Justino Mendes de Almeida, tradução de Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1965, pág. 125, citando Séneca e as suas *cartas a Lucilo*: “(...) É mister que sirvas a filosofia, se queres ter a sorte de alcançar a verdadeira Liberdade. De facto, muito instigados pelos seus preceitos mataram os tiranos, para se libertarem a sai e aos seus concidadãos do peso da escravidão. Por minha fé que não empregará melhor medicina para as dores da tua alma.”

⁶³ A Liberdade, enquanto nuclear ao indivíduo, será o fundamento da faculdade criadora na maior parte dos escritos deste período em oposição aos dos reformadores enquanto autónoma e individual, produto do trabalho de cada um. O trabalho é o esteio que permite estabelecer a Liberdade, apoiando em todas as ordens a autonomia da pessoa, na medida em que se considerava tudo o que poderia servir de fundamento à existência autónoma do indivíduo. Para desenvolvimentos, Jose Antonio Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, págs. 34 e ss.

⁶⁴ Pese embora e nos termos que ficarão anotados mais à frente, a recuperação das ideias platónicas implicar a definição de Marsílio Ficino e seus discípulos do “*summum bonum*” platónico como a contemplação do divino, por identificação da humanidade como o laço ontológico entre os mundos sensível e inteligível, que é processado por via da filosofia moral. Esta foi a regra geral, que até mesmo Erasmo e os homens da Reforma seguiram enaltecendo Platão face a Aristóteles e que também marca a diferença entre este período da história cultural europeia e o caso português, em que Aristóteles se manteve incólume a todos os ataques. Para um resumo sintético e muito conseguido da temática, António José Saraiva e Óscar Lopes, *História da Literatura Portuguesa*, Porto, 9ª. Edição, 1976, págs. 174 e ss. As questões sociais são sobretudo prementes neste domínio na medida em que como aí se escreve, a pág. 178, “os Humanistas advogam a escolha dos dirigentes segundo o saber a capacidade, condenam a guerra e abeiram-se por vezes do ideal moderno da tolerância, preconizando, nomeadamente, uma solução pacífica (irenismo) dos dissídios entre cristãos: o Cristianismo consistiria numa fé íntima e vivida, mais do que em teorias ou ritos, então fanaticamente discutidos.” Sobre o desenvolvimento renascentista do relacionamento entre partidários de Platão e Aristóteles, ver a “Intro-

Fazendo uma síntese algo apressada, mas que em sentido lato auxilia o raciocínio, escreve Wilhem Dilthey⁶⁵ que “Lorenzo Valla, Erasmo, Maquiavelo, Montaigne, Justo Lúpsio, Giordano Bruno, representam actitudes del hombre ante la vida. Del rostro de los tiranos italianos irradia una luz diabólica, seductora, de ateísmo y epicureísmo, y también los príncipes de las viejas monarquías representan un nuevo tipo de educación espiritual libre, empapada de renacimiento, con una libertad que sólo Federico II llegó a encarar en la Edad Media entre los Príncipes.”

Uma das vertentes onde mais directamente se costumam assinalar as alterações promovidas pelo Renascimento e pelo Humanismo⁶⁶ - sem que neste deixe de se ver um aspecto essencial do Renascimento – foi a Reforma protestante, a que irá corresponder a resposta da Contra-Reforma católica. Mesmo assim este entendimento não é totalmente pacífico e disso mesmo nos dá conta Jose Antonio Maravall, quando reportando-se a Troeltsch, observa que⁶⁷ actualmente parece ponto assente, desde as investigações do citado autor, se caminha no sentido de aproximar o Humanismo renascentista do catolicismo romano, frente à linha protestante da Reforma”.

Se a isto for somado o Pensamento sobre a arte da política na sua vertente da Liberdade dos povos, encontra-se o fio condutor que servirá de orientação artigo.

2.3. O HOMEM COMO SER DE LIBERDADE: MENSAGENS CULTURAIS ATÉ 1640 NA EUROPA E PORTUGAL

dução” de Artur Moreira de Sá ao *Tractado da Perfeiçao* ..., págs. XXVII e ss.

⁶⁵ Wilhem Dilthey, *Hombre y Mundo en los siglos XVI e XVII*, tradução castelhana, México, FCE, 1947, pág. 27. O autor dá um tratamento unitário às questões deste período, de muito interessante leitura, se bem que não acrescente dados particularmente inovadores.

⁶⁶ Germano Tüchle e C. A. Bouman, págs. 35 e ss.

⁶⁷ Jose Antonio Maravall, *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, II, pág. 42.

Vejamos pois os termos em que os problemas relacionados com a doutrinação moral do Ser humano se posicionaram por esta época, alertando desde já que utilizaremos todo o tipo de fontes ao nosso dispor. Não haverá limitação pelos trabalhos de feição política e/ou jurídica, mas avanço para as fontes literárias e nomeadamente considerando poetas, prosadores, historiadores ou representantes doutras actividades, vista a sua importância e colaboração no delinear da investigação. Idêntico propósito será seguido face à bibliografia propriamente dita, como daremos nota à medida que o trabalho vá avançando.

A atitude pedagógica⁶⁸ que é a do Humanismo italiano encontra-se um pouco por toda a Europa do séc. XVI, como bem anotou Eugénio Garin⁶⁹, que circunscrevendo-se aos vários Reinos europeus faz apelo aos principais pedagogos⁷⁰ e educadores, sejam eles reformistas ou defensores da Igreja de Roma.

⁶⁸ Uma ideia que importa reter é a que se liga ao facto das realizações renascentistas, fosse qual fosse a forma por que se plasmassem em termos pedagógicos, nada tinham que as ligasse ao homem comum, ao povo, que na sua maioria lhes era totalmente alheio. Na verdade, estavam guardadas para um núcleo restrito de homens que se destacavam da mediania em termos de conhecimentos intelectuais. Acresce a isto o enorme respeito e devoção à religião católica que mesmo se não tivesse sido, a dada altura, alvo de imposição legal demolidora de qualquer aspecto menos ortodoxo, estava imbricada na crença popular. A isto mesmo se referiram muitos humanistas, procurando alterar a situação, como bem explica José Sebastião Silva Dias, “Portugal e a Cultura Europeia ...”, págs. 206 e 207: “O outro tópico do Humanismo Quinhentista é a flagelação de certos usos e abusos que se supunham existir na vida religiosa (...)” Certo é que as suas obras, por força dessa crítica, foram mal interpretadas numa época em que a Reforma protestante já se posicionava, levando a infundadas confusões entre Humanismo e Reforma, e propiciando que muita gente de bem e valores sérios e irrepreensíveis da cultura nacional, como da vizinha Espanha, tivessem apenas uma de duas alternativas: o exílio ou a abjuração.

⁶⁹ Eugénio Garin, *L’umanesimo italiano*, Roma/Bari, Laterza, 1990, *L’Education de l’Homme Moderne, 1400-1600*, tradução francesa, Paris, Fayard, 1968.

⁷⁰ Acerca das concepções pedagógicas de algumas das figuras de topo europeias deste período, veja-se Joaquim de Carvalho, VI, págs. 473 e ss. onde vêm mencionados, dentre muitos outros, os nomes de Erasmo, Luis Vives, Rabelais e Montaigne.

A literatura da Renascença⁷¹, procura elucidar o homem segundo a melhor forma de se comportar nas diversas situações em que se encontrando em conta a sua própria situação e o inultrapassável traço das regras de jogo que deve assumir nas relações sociais.

O Humanismo⁷² e o Renascimento são, no que respeita

⁷¹ A Idade Média ligou-se mais ao estoicismo para combater o epicurismo por especial simpatia por Séneca e porque isso era o substracto do Pensamento cristão, sobretudo nas suas formas mais rigorosas e místicas. Naturalmente que o Renascimento irá enveredar pelo epicurismo, muito embora não na sua versão mais conhecida do “prazer pelo prazer”, antes pela zona da *ataraxia*, tranquilidade e paz da alma, de que Marsílio Ficino e Erasmo se mostrarão particulares adeptos. O próprio Aristóteles e contrariamente ao que sucedia com a maioria dos humanistas, é recuperado, por força duma ideia de compromisso entre um estoicismo pouco realista e um epicurismo demasiado materialista. Antes mesmo de todos os autores já citados do Humanismo e do Renascimento terem assumido posições, já Leonardo Bruni, um dos primeiros humanistas europeus, autor da primeira metade do séc. XV, tinha editado uma série de traduções de obras de Aristóteles, segundo o esquema por este proposto na divisão da filosofia moral em três grandes grupos: privada, doméstica e política. Esta divisão foi seguida até meados do séc. XVII por boa parte dos humanistas e dos homens da Renascença.

⁷² Desde logo e no plano da filologia e da gramática, uma repulsa pelo factor autoridade em presença dos textos antigos e uma defesa pela Liberdade de interpretação dos mesmos, que encontrou em Lourenço Valla, no plano da crítica ao Direito Romano justinianeu, um dos seus maiores lutadores, com influências - vindas donde menos se esperava - em Espanha e Portugal, como anotaremos em breve. Por força da reabilitação do homem, noção agora de forma superior da humanidade, o Humanismo trabalha no séc. XV, mas sobretudo desde o séc. XVI, em prol da promoção da ideia de homem. Logo, da ideia de Liberdade. Na *Uma História da Universidade na Europa*, pág. 458, dão-se indicações importantes sobre a vida e actividade de Lourenço Valla, a ele se devendo a controvérsia surgida em torno da autenticidade da doação de Constantino, que havia sido utilizada para legitimar o poder terreno do papado. A sua atribulada vida contou com a protecção do papa Nicolau V, tendo sido secretário de Afonso de Aragão, em Nápoles até 1447. Sobre a importância da literatura espanhola em Portugal nos séc. XVI e XVII, Sousa Viterbo, págs. 152 e ss. A literatura portuguesa pode considerar-se emancipada desde o advento da dinastia de Avis. Inicia-se então a prosa doutrinal portuguesa, o que não significa que as relações entre a literatura portuguesa e castelhana não sejam de íntima continuidade, escrevendo alguns dos mais notáveis portugueses em português e castelhano e tanto em matérias exclusivamente literárias mas também em matérias jurídicas e políticas, com prolongamento até ao séc. XVII. Por outro lado, os escritores não apenas escrevem e falam as duas línguas, como pelas suas obras se projectam dos dois lados da fronteira. No séc. XVI a palavra “Espanha”, termo usado por Camões e Sá de Mi-

ao ponto de interesse da História das Ideias, complementares, sendo o primeiro uma explicitação de aspectos do segundo. No plano do Pensamento, acompanhou-se a deslocação para os interesses exteriores do mundo, consubstanciado sobretudo num apelo ao empirismo e aos contributos da ciência⁷³.

Assim sendo, a ideia de Liberdade⁷⁴ tem de estar forçosamente aliada a este circunstancialismo⁷⁵.

randa, serve para ilustrar o conjunto peninsular em que os portugueses se consideravam incluídos e essa aceção mantém-se, apesar da crise de 1640, até próximo do séc. XVIII. Provas disto no plano literário são Camões, Gil Vicente, Sá de Miranda, mas também Cervantes e Calderón de la Barca; prova no plano que mais nos importa é o núcleo dos autores da Segunda Escolástica ou Escola Histórica do Direito Peninsular, bem como todos os juristas e teóricos do poder político saídos de 1580 e suas decorrências e para cujos factos, por todos, Martim de Albuquerque, *O Poder Político no Renascimento...* A este respeito e para considerando genéricos, Ruy de Albuquerque e Martim de Albuquerque, I, 2, Lisboa, 1983, págs. 116-120; Jacqueline Russ, págs. 93 e 94; Pedro Calmon, págs. 127 e ss.

⁷³ São obviamente muito grandes as dificuldades em inserir os pensadores deste período em limites forçados de correntes ou teses eleitas. Se isso implica distorções involuntárias, mais acontece neste período em que a especulação epistemológica por um lado, e a própria análise da ética e da política, por outro, dificilmente podem promover barreiras estanques. Se uns estão mais apegados à tradição Escolástica, outros apresentam-se como decididamente renovadores do Pensamento, não faltando ainda os cépticos que sempre surgem nestes momentos. Dentro do primeiro grupo destaca-se a tarefa da Escolástica Peninsular, que se dedicou a promover nova síntese tomista, actualizando-a a para a época e com o brilho que daremos conta. Para desenvolvimentos, Lothar Thomaz, *Contribuição para a História da Filosofia em Portugal*, págs. 169 e ss.

⁷⁴ Da leitura dos trabalhos levados a cabo pelos escritores deste período, podemos facilmente concluir que a ideia de Liberdade, expressa ou implicitamente, como apanágio do Ser humano, nem era descartada, nem referência fugaz. Isto tanto mais acontecia quando as fontes em que se baseavam, quais fossem os italianos renascentistas e a patriarcal figura de Erasmo não podiam deixar declinar uma tal situação. Mas é sem dúvida verdades que a partir de finais do séc. XV e de forma progressiva a crítica dos textos – uma espécie de primeiro ensaio do livre exame – vão minando a Teologia um pouco por toda a Europa. Paulatinamente esta ideia irá sendo sedimentada.

⁷⁵ No âmbito dos “*studia humanitatis*” cultivados e ensinados pelos humanistas figurava, ao lado da Gramática, da Retórica, da Poesia e da História, a “Filosofia moral”, único ramo a fazer parte dos estudos humanísticos. A distinção entre a Filosofia moral dos filósofos e a dos humanistas é mínima, sendo os traços de sobreposição maiores que as dissemelhanças. Ainda assim, é possível estabelecer uma diferença, na medida em que uns se preocuparam mais com as questões ligadas às

Também já se assinalou a lentidão para o trânsito dos valores humanistas no nosso país⁷⁶, pouco propício em regra

grandes doutrinas que desde a Antiguidade se perfilavam no plano ético, a virtude e as virtudes, os verdadeiros e falsos bens, etc.; enquanto outros se dedicavam à temática do homem em termos familiares, sociais, políticos e no inter-relacionamento dos próprios indivíduos. Em ambos os casos sobrelevava o carácter acentuadamente pedagógico. Como escreve Jacqueline Russ, a pág. 95 “Se o Humanismo se define por uma visão optimista do homem, não será necessário instruí-lo ? A perfectibilidade do homem, a sua situação de Criatura privilegiada dotada de Liberdade pelo seu Criador, trazem para o centro da reflexão a ideia de educação, infinitamente superior à de instrução, que significa simplesmente o amontoado de conhecimento.” Uma ideia que não anda longe da de Francisco da Gama Caeiro, “O Pensamento Filosófico do séc. XVI ao séc. XVIII em Portugal e no Brasil”, págs. 55 e 56, sendo de destacar a produção escolar, de feição eminentemente Escolástica e um vasto leque de produções independentes e menos enfeudadas a orgânicas académicas. Assinala ainda este autor a existência de um grupo de escritores que se preocupa essencialmente com a dimensão do homem e do agir humano, com óbvias ligações ao campo da Teologia e do Direito. A reter, Lothar Thomaz, págs. 165 e ss. e para os estudos sobre a filosofia renascentista, Augusto Messer, *La Filosofia Moderna*, págs. 12 e ss. No que se refere a Espanha, cujo tratamento simultâneo a Portugal deve ser feito, desde inícios do séc. XVI que se manifestou uma corrente oposta à Escolástica, iniciada com um catedrático de Alcalá e Salamanca, Hernando Alonso de Herrera e de quem Marcial Solana, *Historia de la Filosofia Española*, Madrid, 1941, I, págs. 30 e ss., especialmente 30-32, redige claramente a propósito da sua magna *Disputatio adversus Aristoteles Aristotelicosque sequaces*: “Representa a tendência à insurreição contra a autoridade do Estagirita (...)”, nela se detectando uma acesa crítica “feita com Liberdade castelhana aos vícios dos escolásticos e dialécticos decadentes, sobretudo de Paris.” De resto, Alcalá era um repositório bastante completo das diversas tendências que então se patenteavam em Espanha e, segundo, Germano Tüchle e C. A. Bouman, pág. 7, “Ximénez [Cisneros] não criara apenas uma cátedra para filosofia tomista, mas também para a Teologia escotística e até para a Teologia nominalista, e organizou concomitantemente cátedras de grego e hebraico (...). Com espantosa liberalidade, convidou em 1516 até Erasmo para colaborar em Espanha.”

⁷⁶ José Mattoso, III, págs. 375 e ss. Apenas se pode interpretar esta sua afirmação reconduzindo-a ao atraso com que o Humanismo foi introduzido em Portugal, cerca de cinquenta anos depois de ter começado a vivificar em Itália. O Humanismo desenvolveu-se por fases e apenas chegou ao campo do Pensamento e das Ideias depois de se ter afirmado nas Artes e nas Letras. Isso mesmo conduziu a uma revisão da Escolástica, plano esse em que o nosso país se mostrou muito mais reticente que noutros domínios de actividade. Isto mesmo é reconhecido pelo citado autor que a págs. 380 e 381, escreve “é indiscutível que sob D. João III ganhou vulto um fenómeno de ‘investimento na cultura’, que tanto quantitativa como qualitativamente, não teve precedentes na nossa história”, ainda que sendo evidência que isso apenas

produziria efeitos e médio prazo. “De 1527 – data do impulso no envio dos bolseiros para França – a 1548 – ano da fundação do Colégio das Artes de Coimbra, expoente dos propósitos da cultura renovada, o eixo da vida cultural portuguesa deslocou-se decisivamente para o campo do Humanismo.” Reforçando a nossa ideia vai Américo da Costa Ramalho, “Humanismo”, *Dicionário da História Religiosa de Portugal, C-I*, págs. 375 e ss, onde escreve que “o Humanismo ou estudo da cultura greco-latina e sua assimilação no mundo espiritual do Renascimento não é um fenómeno cultural tardio, entre nós, como durante muito tempo se pensou”, identificando-o com a transferência da Universidade para Coimbra, em 1537, ou com a fundação do Colégio das Artes, no mesmo local, em 1548. Realmente, segundo escreve a pág. 114, “o primeiro documento impresso em latim, da autoria dum português, com carácter verdadeiramente renascentista, podemos vê-lo num discurso que pronunciou em Roma perante o Papa Sisto IV, em 31 de Agosto de 1481, o Bispo de Évora, D. Garcia de Meneses”, na qualidade de embaixador do Rei de Portugal, anos portanto antes da vinda para Portugal do já mencionado. Quanto à personalidade de D. Garcia de Meneses, podem igualmente encontrar-se contributos em Américo da Costa Ramalho, “Os Humanistas e a Divulgação dos Descobrimentos”, *Actas do Congresso Internacional Humanismo Português e Descobrimentos*, Coimbra, 9 a 12 de Outubro de 1991, Coimbra, Faculdade de Letras, 1993, págs. 17 e 18. No mesmo tom Mário Júlio de Almeida e Costa, “Debate jurídico e solução pombalina”, pág. 12, aponta que “À docência destes [dos juristas nacionais mais sensibilizados para o Humanismo jurídico] se deve, aliás, um período prestigioso do nosso ensino jurídico, após a fixação da Universidade em Coimbra. Nas instruções expedidas pelo monarca pode encontrar-se alguma daquela inspiração humanista que apontava para a independência interpretativa e que sobrepunha a razão à autoridade da opinião comum na descoberta da verdade jurídica. (...) Só que as sugestões oficiais nunca lograram empolgar a efectiva orientação pedagógica.” Já Coelho da Rocha, *Ensaio sobre a História do Governo e da Legislação em Portugal*, Coimbra, 1843, 2ª. Edição, pág. 144, escreve que “o reinado deste rei [D. João III] é o século das Luzes em Portugal”, atribuindo o facto mais ao pontificado de Leão X que “à capacidade do Príncipe.” O reconhecimento meritório da actividade desenvolvida em prol da cultura durante a primeira parte do seu reinado, é também manifestada pelos próprios Mestres de Coimbra. A título meramente exemplificativo do que se diz manifestamos um autor ainda não tratado e que não desenvolveremos por tal não se justificar, mas que aqui chamamos à colação: Hilário Moreira. Trata-se da sua *Oração de Sapiência de 1552*, introdução de Albino de Almeida Matos, Lisboa, INIC, 1990, pág. 87: Foi ele [D. João III] que, de algum modo fez sair das profundezas, onde estava quase sepultado, o estudo da filosofia, expulsou e destruiu a ignorância e abriu as portas a toda a cultura, pedida como que ao céu, quando cuidou de instruir a inculta Lusitânia em todas as disciplinas e artes liberais.” Além do que, enquanto Erasmo lhe dedicava as *Chrysostomi Lucubraciones*, Luis Vives dedica-lhe o *De disciplinis*, acerca do mesmo tema – os Descobrimentos – e pouco mais ou menos pela mesma época. Sobre este aspecto de hipotético relacionamento entre Erasmo e D. João III, Manuel Cadafaz de Matos, págs. 16 e 17 e respectiva nota. Tal forma de aproximação indirecta levou mesmo a que “D. João III pensasse chamá-lo para

para a aceitação das ideias da Modernidade e cuja vertente especulativa fora quase sempre relegada para segundo plano, em prol de considerações de ordem ética e política. De facto existiu lentidão, mas isso não se deve confundir com a tese da menoridade intelectual portuguesa, que está longe de se provar pelos factos⁷⁷.

A produção cultural portuguesa quinhentista foi agradável constatação sobre a qual a generalidade dos autores concorda, tendo sido os trabalhos de boa parte dos pensadores nacionais alvo de profícuos estudos⁷⁸ Modernos, alertando-se para a actividade dos bolseiros d' El-Rei.

Desde logo e na sequência do que já ficou referido, numa abordagem geral do problema, podemos decididamente

leccionar na Universidade de Coimbra”, o que não chegou a acontecer. Para além de todos os demais motivos, a sua morte em Basileia em 12 de Julho de 1536 viria a frustrar todas as expectativas. Sobre a história das *Chrysostomi Lucubraciones*, bem como da carta que as acompanha, Artur Moreira de Sá, *De Re Erasminiana. Aspectos do Erasmismo na Cultura Portuguesa do séc. XVI*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1976, págs. 147 e ss.

⁷⁷Esta tese encontra alguns apoiantes. Duma rápida leitura de Edward Glaser, *Estudios Hispano-Portugueses. Relaciones Literarias del Siglo de Oro*, tradução castelhana, Valencia, Edição Castalia, 1957, pág. 241 e respectivas notas, parece-nos que afina pelo diapasão da falta de “golpe de asa” em D. João III, pese embora os muitos e repetidos encômios de que desde sempre foi alvo. Escreve mesmo a este respeito que quanto aos autores “enaltecen sobre todo la figura de João III, Rey de pocas luces, cuyo elogio requiere un verdadero esfuerzo de buena voluntad (...) el vuelvo de su fantasía no-los leva tan lejos como al ferviente nacionalista Francisco Soares Toscano, quien para rendir justicia al Rey portugués lo compara con una figura tan venerable de la antigüedad clásica como lo es Augusto”, reportando-se neste último caso a uma célebre Obra do século XVII português, mais precisamente de 1623, os *Paralelos de principes, e varões illustres antigos, a que muitos da nossa naçam portuguesa se assemelharão em suas obras, ditos, & feitos*, fls. 138 v.-139.

⁷⁸Fidelino de Figueiredo, *História da Literatura Clássica 1ª. Época (1502-1580)*, 2ª. Época (1580-1756), Lisboa, 1917; Hernâni Cidade, *Lições de Cultura e Literatura Portuguesas, 1ª. Volume, (séculos XV, XVI e XVII)*, Coimbra, Coimbra Editora, 1959; Francisco da Gama Caeiro, “O Pensamento Filosófico do séc. XVI ao séc. XVIII em Portugal e no Brasil”, e bibliografia que cita, Mariana Amélia Machado dos Santos, “Ensaio de Síntese Panorâmica da Filosofia dos Portugueses no século XVI”, separata del *Repertório de História de las Ciências Eclesiásticas en España*, 4º. Siglos I – XVI, Salamanca, 1972; Pedro Calafate, *História do Pensamento Filosófico...*, II e bibliografia que cita.

falar num muito salutar intercâmbio de mestres e alunos, estrangeiros e nacionais⁷⁹, de e para Portugal, onde aprendiam e ensinavam exactamente nos mesmos termos da restante Europa culta⁸⁰.

⁷⁹ Segundo Luis de Matos, *Les portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550*, Coimbra, 1950, durante este período terão existido cerca de trezentos bolseiros, enquanto J. F. Silva Terra, "Nouveaux Documents sur les portugais à l'Université de Paris", *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, V, 1972, adita ao anterior uma resenha de portugueses, divididos pelos reinados de D. João II a D. João III. No mesmo sentido militam estudos de que nos iremos servindo à medida que se mostre útil e desde já deixamos notados: Mariana Amélia M. Santos, págs. 266 e 267, J. Veríssimo Serrão, *Portugueses no Estudo de Toulouse*, Coimbra, 1954; *Les Portugais à l'Université de Toulouse*, Paris, 1970; "Portugueses no Estudo de Salamanca", *Revista da Faculdade de Letras*, III série, n.º 5, Lisboa, 1962; *Les Portugais à l'Université de Montpellier, XII-XVII^{ème} siècles*, Paris, 1971; "Contribuição para o estudo dos portugueses na Universidade de Alcalá (1509-1640)", *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, 17, 1978 e, para Salamanca, todos os escritos de Armando de Jesus Marques *apud* Francisco da Gama Caeiro, "O Pensamento Filosófico do séc. XVI ao séc. XVIII em Portugal e no Brasil", pág. 77. No mesmo sentido importa reter os considerando que a este respeito estabelece Hernâni Cidade, *Lições de Cultura e Literatura...*, I, págs. 122 e ss.; Joaquim de Carvalho, II, págs. 1 e ss.; III, págs. 185 e ss.

⁸⁰ Escreve José Mattoso, III, pág. 377, que sob o signo da desvalorização das Letras em Portugal, "em 1525-1526 [se notou] relutância universitária em admitir o Doutor Martinho de Figueiredo [à] regência de um curso de Retórica. Era aquele juriconsulto, entre mais alguns como Luís Teixeira, João Rodrigues de Sá e, antes deles Aires Barbosa, um dos poucos portugueses, que no final do século anterior e inícios do vigente, demandaram a Itália e aí fizeram estudos, sob a direcção de Angelo Poliziano. Todos foram afeiçoados pela Escola florentina (...)" Sobre Martinho de Figueiredo, veja-se Américo da Costa Ramalho, "Humanismo", *Dicionário da História Religiosa de Portugal, C-I*, págs. 376 e 377. Por outro lado, Joaquim de Carvalho, III, pág. 185, não apenas menciona a actividade em prol da revivificação do Estudo Geral, por força da política de emigração e intercâmbio de estudantes e Mestres, como destaca a atracção que Salamanca exercia sobre o rei para prover Lisboa com professores daí originários. No mesmo sentido quão cara lhe era a situação de Florença, onde vários portugueses ilustres ouviam e liam Angelo Poliziano e estabeleciam relações de amizade com Erasmo. Outros portugueses que serão alvo de referência oportunamente são Pedro de Margalho e Heitor Pinto, que disputaram junto a Francisco Suarez e a frei Luís de Leão mas onde se salienta uma cooperação superior no plano das Leis e da Medicina, como bem escreve Raul de Almeida Rolo, O. P., "A Universidade de Salamanca e a Renovação Teológica e Tomista em Portugal no séc. XVI", separata de *Escritos del Vedat*, IX, 1981, págs. 379 e ss. Também Sá de Miranda - o amigo de António Pereira - e Francisco de Holanda estiveram em Itália e Henrique Caiado, em Pádua, fez parte do círculo das amizades de Copérnico.

Eram estimados, tanto quanto se pode apurar das leituras feitas, tanto mais que “a Itália (...) correspondia ao enlevo que exaltava aos nossos compatriotas enaltecendo Portugal e prezando alguns portugueses como se seus naturais fossem (...). As gratulações e louvores pessoais quase não têm conto, tão numerosas são”⁸¹, posto que a cátedra, a convivência e as amizades raras vezes foram para muitos destes estudantes o prémio da sua ilustração e talento.

Por força desta actividade⁸² foi possível “haver” a efé-

Idênticas referências se encontram em José Sebastião Silva Dias, “Portugal e a Cultura Europeia ...”, pág. 204, que alerta para a emigração portuguesa destinada a outros pontos da Europa, nomeadamente para França, em Paris, Bordéus, Toulouse e Lovaina, com confirmação em Hernâni Cidade, *Lições de Cultura e Literatura ...*, I, pág. 123.

⁸¹ Joaquim de Carvalho, II, págs. 13 e 14; IV, págs. 26 e ss.

⁸² Assinale-se que também na Corte se encontravam idênticos pólos de cultura. Desde logo e no círculo literário da Infanta D. Maria, filha de D. Manuel e irmã de D. João III, falava-se em grego ou latim como na época clássica. Deste grupo da Infanta, “que a sua mãe se dirigia em latim”, faziam parte Luísa Sigêa e sua irmã Angela, Joana Vaz, D. Leonor de Noronha e D. Helena da Silva. Sobre este ponto ver especialmente Carolina Michäelis de Vasconcelos, *A Infanta D. Maria de Portugal (1521-1577), e as suas damas*, Porto, 1902. Mariana Amélia Machado Santos, pág. 268, apresenta também o seu contributo nesta matéria, mencionando os nomes de Paula Vicente, filha de Gil Vicente e dois interessantíssimos casos que aqui devem ser assinalados, por à época constituírem marcos históricos, que pessoalmente muito nos apraz registar: Públia Hortênsia de Castro, dama da Infanta, “que estudou humanidades e filosofia na Universidade de Coimbra, na companhia do irmão, envergando trajos de homem, e que sustentou, em Elvas, Conclusões de Teologia perante Filipe II”, também escritora de diálogos sobre filosofia e Teologia e, para além desta, Isabel de Castro e Andrade, filha do morgado da Anunciada, “que defendeu Conclusões Públicas de filosofia e Teologia no Colégio do Varatojo”. Sem dúvida notável para meados de Quinhentos... Este surto de interesse feminino pelo Humanismo e pelo latim era muito anterior, pelo menos em cerca de 50 anos. Segundo escreve Américo da Costa Ramalho, *Estudos sobre a época do Renascimento*, págs. 97 e 98 e a propósito da influência de Cataldo em Portugal como introdutor do Humanismo, “é a ele que devemos uma floração de latinidade na Cortes de D. João II e primeira vintena do reinado de D. Manuel I, que nos seria quase desconhecida, se não fossem as suas obras, tanto impressas como manuscritas. Mestres de Príncipes, de D. Jorge, do infante D. Afonso, de D. Dinis, irmão do Duque de Bragança, também as senhoras da Corte lhe devem ensinamentos e incentivo. Além da Princesa santa Joana, enviou cartas e poesias às Rainhas D. Leonor, esposa de D. João II, e D. Maria, segunda esposa de D. Manuel I, à marquesa de Vila Real, D. Maria Freire

mera equiparação entre o nível cultural português quinhentista e o seu congénere europeu. E foi possível ao dominicano André de Resende, na sua *Oratio* de 1534 assumir a evolução que o estudo das humanidades sofria em toda a Europa⁸³, incitando às vantagens de iguais medidas serem tomadas em Portugal⁸⁴ e referindo algumas das luminárias portuguesas da época. Provavelmente apercebendo-se do que, a muito breve trecho, viria a resultar da Companhia de Jesus⁸⁵.

2.4. INTÉRPRETES ESTRANGEIROS NA RENOVAÇÃO DO PENSAMENTO NACIONAL

e foi professor de D. Leonor de Noronha, filha da marquesa e irmã do Conde de Alcoutim, D. Pedro de Meneses [também seu afamado discípulo]. Estas quase ignoradas latinistas corresponderam-se com Cataldo, cinquenta anos antes do círculo letrado da infanta D. Maria.”

⁸³ Sobre a difusão do ensino das humanidades nos países ocidentais, Joaquim de Carvalho, VI, págs. 461 e ss. Será curioso comparar o que escreve com as palavras de André de Resende, que podemos encontrar no mesmo local e Obra, IV, pág. 36: “No *De vita aulica*, em 1535, debuxa para Damião de Góis o quadro da vida palatina, censurando-a e criticando com a mesma amargura de Petrarca e de Lourenço de Valla a soberba e o conservantismo dos jurisconsultos, que aconselhavam D. João III a preferir os medievos Bártolo, Baldo e Acúrsio, dissuadindo-o, por considerações práticas, dos poetas, dos oradores e dos filósofos da modernidade (...). Dialécticos, sumulistas e jurisconsultos Glosadores pertenciam à mesma estirpe de medíocres, de tal sorte que o desterro de uns implicava também o desterro de outros.” Esta *Oratio* não deve ser confundida com a que pronunciou em 1551 no Colégio das Artes, e que Luís de Matos, *Quatro Orações Latinas proferidas na Universidade e Colégio das Artes, séc. XVI*, Coimbra, 1937, publicano original latino e que foi alvo de tradução posterior, em 1945, da autoria de Gabriel Paiva Domingues.

⁸⁴ A transferência do Estudo Geral de Lisboa para Coimbra, sob forma de Universidade, acentuou esta ideia, que mais se firmou com a instalação do Colégio das Artes em 1548, com um corpo de professores escolhido e do melhor que havia na Europa, sob a direcção de André de Gouveia.

⁸⁵ Constituída em 1539, com aprovação papal dos Estatutos em 1540 como ordem regular clerical, cuja finalidade era a promoção da vida cristã, a propagação da Fé por pregação, exercícios espirituais, catequese cristã, atendimento de confissões e outras matérias de ordem espiritual. Deviam fazer voto de pobreza e castidade. Posteriormente, em 1558, já depois da morte do fundador, foram aditadas novas determinações ditadas por santo Inácio, em que se destacava a preferência de membros com especial formação teológica e filosófica. Para desenvolvimentos, A. G. Dickens, *A Contra-Reforma*, Lisboa, Verbo, 1972, págs. 79 e ss.

A transferência do Estudo Geral de Lisboa⁸⁶ para Coimbra⁸⁷, sob forma de Universidade⁸⁸, acentuou esta ideia, que

⁸⁶ Retomando frei Manuel do Cenáculo na apreciação dos *Cuidados Literários* mencionados por Joaquim de Carvalho, III, pág. 205; VI, págs. 39 e ss., no que respeita ao Estudo Geral de Lisboa no momento em que se preparava a sua transferência para Coimbra, para além de André de Resende, “desta Escola felicíssima saiu o trabalho no Estudo Geográfico dos Teixeira em tempo d’el-rei D. João II, que serviu à curiosidade de Ortelio; aí se alimentaram os sagazes descobridores dos novos Climas: João de Castro para escrever a *Navegação a Suez* e o *Roteiro da Índia*: Fernando Vaz Doirado, Garcia da Horta, Cristóvão Africano e outros sobre a História Natural.” “Na ordem dos Matemáticos estão o sábio Pedro Nunes, Diogo de Sá, Francisco de Melo e frei Lucas...e dos Teólogos nomeados por muitos a Osório, Álvaro Gomes, frei António da Fonseca, frei Gaspar do Casal, frei. Jerónimo da Azambuja, frei Baltazar Limpo, nomes de grande acatamento.” Com interesse para a vida interna do Estudo lisboeta até à sua transferência para Coimbra, Mário Brandão, *Actas dos Conselhos da Universidade de 1505 a 1537*, Coimbra, Arquivo da Universidade, 1968.

⁸⁷ Acerca dos motivos inerentes a esta transferência, Joaquim de Carvalho, III, págs. 185 e ss., especialmente 202 e ss. escreve a este respeito: “(...)em nosso juízo não pode invocar-se a decadência científica do Estudo de Lisboa, nem o intento duma nova orgânica do ensino superior.” E, de novo invocando Manuel do Cenáculo e os seus *Cuidados Literários*, a que oportunamente daremos o desenvolvimento merecido, “não é de consentir que fosse a falta, não dizemos só de sábios ordinários, ou reduzidos a retiro e desconhecimento, mas ainda os de sujeitos egrégios, pois certamente os houve.” Neste sentido, Joaquim Ferreira Gomes, “Universidade de Coimbra”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, P-V, págs. 314 e ss. Por outro lado, e no que toca à sua organização interna, o Rei D. João III teve presente o exemplo salamanticense com a sua coroa de Colégios universitários, bem como o Pensamento pedagógico e critérios organizativos de Luis Vives, e os conselhos de Martim de Azpiculeta Navarro – que teve direito a Carta de Lei de D. João III, como bem refere Mário Brandão, *Documentos de D. João III*, I, Coimbra, 1937, documento CLXIII. No tocante à designação de professores, foram seguidos os termos já chamados à colação por José Sebastião Silva Dias, *A Política Cultural na época de D. João III*, Coimbra, 1969, I, pág. 582. De resto, diga-se que um dos maiores aliciantes seria a generosidade nos vencimentos de que o rei dava mostras, ideia que o próprio Clenardo assinala com raias de satisfação, como assinala Manuel Gonçalves Cerejeira, *O Renascimento em Portugal. I – Clenardo e a sociedade portuguesa*, Coimbra, 1974, pág. 114. A este respeito, Raul de Almeida Rolo, pág. 386; Artur Moreira de Sá, *De Re Erasmiana*. págs. 180 e ss.

⁸⁸ Depois de em 1503 D. Manuel I ter dado novos Estatutos à Universidade, em 1537 D. João III irá transferi-la para Coimbra. Segundo José Mattoso, pág. 315, “D. João III transfere-a de Lisboa para Coimbra, de Corinto para Atenas”, sob auspícios de dois jerónimos e antigos colegas em Lovaina, que se crê tenham frequentado o

mais se firmou com a instalação do Colégio das Artes em 1548⁸⁹, escola essencialmente virada para a difusão de filosofia

Colégio de Montaigu – antecedente para os bolsheiros nacionais do de Santa Bárbara. Diogo de Murça e Brás de Barros, íntimos amigos de Aquiles Estaço. Na primitiva Reforma Universitária – cujos Estatutos Manuelinos estão publicados no *Anuário da Universidade de Coimbra* de 1892-1893 - D. Manuel não ouviu ninguém reservando-se, inclusivamente, o direito de para futuro apenas o Rei ou o Protector da Universidade poderem reformar. Os Estatutos Joaninos em pouco modificaram os seus antecedentes, sendo a reformação essencialmente feita no plano do pessoal, sendo contratados muitos Mestres estrangeiros. Em 1 de Março de 1537, D. Garcia de Almeida é nomeado reitor e dos professores nacionais quase todos tinham sido bolsheiros no estrangeiro, “desterrando-se toda a barbaridade deste reino para a cultura de homens doutíssimos.” Dirigida por homens de cultura como frei Diogo de Murça, naturalmente que terá renascido em Coimbra segundo os melhores auspícios; infelizmente a muito breve trecho a chamada Liberdade de ensino – de ensinar e de ser ensinado – acabou por desaparecer, sob auspícios da Contra-Reforma - sendo depois de 1554 todos os lentes obrigados a jurar acreditarem nas deliberações do Concílio de Trento. Mesmo no liberalismo, Coimbra continuará a ser uma Universidade da Contra-Reforma. A este respeito, Mário Brandão, *Documentos de D. João III*, I, documentos XVI, “Alvará de Nomeação de D. Garcia de Almeida para reitor da Universidade”; II, documento CCLXXIII, de 5 de Novembro de 1543, “Carta para a Universidade anunciando a nomeação de fr. Diogo de Murça para o cargo de reitor.” A exclusividade no exercício da docência universitária era obrigatória, sob pena do lente perder o seu posto, mas os Mestres poderiam jubilar-se com metade do vencimento desde que tivessem 20 anos de exercício na função. Quanto ao aspecto monástico da Universidade irá perdurar até 1834, em pleno liberalismo, já que as lições eram dadas muitas vezes em estabelecimentos eclesiásticos e os estudantes hospedados em colégios religiosos. Estes foram, mesmo, alvos de regulação anterior à própria Universidade de Coimbra. Relativamente aos Mestres espanhóis com relevo neste domínio para Portugal e consoante os postos docentes que ocuparam nas várias Faculdades e ao Colégio das Artes, Sousa Viterbo, págs. 153 e 154.

⁸⁹ Teve antecedentes que foram trazidos a lume pela generalidade dos autores do século passado, nomeadamente no Colégio de Sta. Cruz sob auspícios do agostinho frei Brás de Barros e de D. João III, segundo informa Mário Brandão, *Documentos de D. João III*, I, documentos IV, V, VIII-X, série de “Cartas” para frei Brás de Braga, acerca dos Colégios do Mosteiro de Sta. Cruz”, de 20 de Fevereiro de 1535, de 17 de Abril de 1535, de 10 de Fevereiro de 1536, de 11 de Março de 1536 e de 27 de Maio de 1536. Na mesma colectânea podem ser encontrados outros exemplos do mesmo teor, especialmente os documentos XXVI e XVII, atinentes à instalação da Universidade de Coimbra e mais que nos dispensamos de enumerar. Fundado sobre o modelo que o seu reitor aprendera em Bordéus, no Collège de Guyenne, era independente da Universidade, visando preparar um escol de Mestres que representassem a nata dos “*studia humanitas*” nacionais e à altura de competir com o estrangeiro. Tinha também uma função preventiva, qual fosse evitar a saída dos mesmos para

e humanidades⁹⁰, com um corpo de professores escolhido e do melhor que havia na Europa, sob a direcção de André de Gouveia. Face aos nomes dos mestres e à forma como o ensino se processava, temos todas as razões para admitir que o ensino se

o exterior, especialmente para países onde fossem aliciados pela heterodoxia protestante. Conjuntamente com a Universidade, foi pólo donde erradicou a cultura nacional também por intermédio de muitos e consagrados estrangeiros, provenientes de França, Espanha, Itália, etc. A respeito do Colégio das Artes e da sua actividade, Joaquim de Carvalho, III, págs. 216 e ss., onde se afirma a dado passo que era “verdadeiro Colégio real, de ensino gratuito (...) a sua fundação representou como que a réplica portuguesa do Collège de France. Os Estatutos de Paris e o Colégio coimbrão ‘quase todos são uns’ dizia-se e para além da semelhança do Regimento, André de Gouveia como que transplantara em Coimbra um Colégio francês. Com ele vieram de Bordéus Nicolau Grouchy, (...), Guilherme Gurent, Arnaldo Fabrício, Elias Vinet, Jorge Buchanan (...) e seu irmão Patrício, e os portugueses Diogo de Teive, João da Costa e António Mendes, aos quais agregou, dos Mestres estantes em Portugal, seu irmão Marcial e Mestre Eusebio.” De “existência atribulada”, escreve José Mattoso, III, págs. 388-390, as dissidências internas e externas na sua formação brevemente contribuíram para o transformar em “cidadela sitiada”. Espécie de “reduo e guarda avançada da modernização intelectual portuguesa, a sua precária existência correspondeu, na realidade, a uma transitória situação de compromisso”, que em tudo apontava no sentido “do integrismo contra-reformista, não do Humanismo progressista.” Domingos Maurício Gomes dos Santos, “Jorge Buchanan e o ambiente coimbrão do séc. XVI”, separata de *Humanitas*, XV, Coimbra, 1962, págs. 2-8, reflecte sobre o problema e Mário Brandão, *Estudos Vários*, I, Coimbra, 1972, págs. 123 e ss., apresenta uma relação circunstanciada acerca dos “Professores dos Cursos de Artes nas escolas do Convento de Santa Cruz, na Universidade e no Colégio das Artes de 1535 a 1555.” Ainda a este respeito, Mestre João Fernandes, *A Oração sobre a Fama da Universidade (1548)*, prefácio, introdução e tradução de Jorge Alves Osório, Coimbra, 1968. Para informações de carácter geral, Sousa Viterbo, págs. 154 e ss.

⁹⁰ António José Teixeira, *Documentos para a História dos Jesuítas em Portugal*, Coimbra, 1899, págs. 4 e ss. Informa que constava do seu Regimento, a obrigação do ensino do Latim, Grego, Hebraico, Matemáticas, Lógica e Filosofia. Pedro Calafate, “André de Resende”, *História do Pensamento Filosófico ...*, II, págs. 62 e 63, define a questão do seguinte modo: “o ataque do Humanismo cristão à Escolástica medieval assentava essencialmente no seu carácter disputativo, nomeadamente na explanação dos conteúdos e das verdades religiosas, bem como no logicismo exagerado, considerado decadente, dos seus esquemas expositivos, ao qual se contrapõe um ideal de simplicidade e elegância, alicerçado nos padrões éticos do gosto, mas também no anseio do acesso directo aos textos, mediante o método histórico-filológico, e o correspondente conhecimento do grego, do latim e do hebraico.” Sobre os vários campos de incidência literária do Humanismo em Portugal, António José Saraiva e Óscar Lopes, págs. 184 e 185.

processava com razoável medida de Liberdade e sem admoestações no plano do pensamento a professores e alunos, que a breve trecho se iram verificar.

A tudo isto somem-se as já citadas fontes de influência estrangeiras em Portugal – hoje bastante exploradas⁹¹ - que não estiveram exclusivamente ligadas à via dos “*studia humanitates*” e teremos um quadro aproximado do ambiente cultural em que o pensamento português renascentista e as ideias associadas à Liberdade se desenvolveram.

E que dizia a lição externa?

Começando pelo primeiro grupo, o dos professores a merecerem apresentação, merecidamente cumpre destacar e desenvolver alguns nomes, além de Cataldo Sículo⁹², sejam,

⁹¹ José Vitorino Pina Martins, “Introduction” *Au Portugal dans le Sillage d’Erasmus*, reportando-se à actividade propedêutica que na investigação histórica a este propósito se fica a dever a Marcel Bataillon: “(...) il est impossible, nous ne laisserons jamais de le répéter, de mener à bien une recherche scientifique sur les lettres et les idées au Portugal, aux XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles, si ce n’est dans une perspective internationale: l’Italie et l’Espagne entrent, d’abord en jeu, puis la France et même d’autres pays. Comment comprendre le pétrarquisme portugais, illustré par Sá de Miranda, António Ferreira, Diogo Bernardes et Camões, si l’on ne connaît Dante, Guinizelli, Cavalcanti, Pétrarque, Benivieni, Bembo, Bernardo Tasso, etc., et encore Garcilase, Bóscán, Luis de Leon, Ronsard, Du Bellay et toute la Pléiade ? (...) Hispanisait et lusitanisait, spécialiste des littératures hispano-américaines et attentif à la culture Brésilienne, historien des idées et très soucieux de la forme, si Français et en même temps si universel, Marcel Bataillon est la preuve vivante que la culture est une création où tous les pays ont leur part (...)”

⁹² Cataldo Sículo foi Doutor “*in utroque*” em 1481 pela Universidade de Ferrara. Será importante atentar nalgumas obras de referência: Américo da Costa Ramalho, *Estudos sobre a época do Renascimento*, Coimbra, 1969, págs. 33 e ss.; “Os Humanistas e a Divulgação dos Descobrimentos”, *Actas do Congresso Internacional Humanismo Português e Descobrimentos*, págs. 20 e ss.; Luís de Matos, “Nótulas sobre o Humanista Cataldo Parisio Sículo”, *A Cidade de Évora*, 35-36 (1964), págs. 2-13. A epopeia de Cataldo antes de vir para Portugal, errando de cidade em cidade italiana em busca de mecenas culturais, assim como as referências aos seus amigos italianos, bem como os aspectos psicológicos da personalidade do humanista, podem ser encontrados nas suas *Cartas (Epistolae et Orationes)*, que Américo Costa Ramalho, *Estudos...*, refere criticamente a págs. 37 e ss., como uma de pejas materialísticas (sofísticas (?)) de que a generalidade dos humanistas sofria. As mesmas *Epistolae et Orationes*, estão hoje publicadas em Edição fac-similada, com introdução de Américo da Costa Ramalho, Coimbra, 1988. José Sebastião Silva Dias, reportando-

destarte, presentes Nicolau Clenardo⁹³, Arnaldo Fabrício⁹⁴ e Vicente Fabrício⁹⁵, frei Angelo Paduano⁹⁶, George Buchanan⁹⁷,

se à vinda de humanistas para Portugal ainda no séc. XV, escreve, a pág. 203 do “Portugal e Cultura Europeia ...”, que “Cataldo [que D. João II tinha chamado para prover a educação do seu filho com ele intimamente, mantendo-se fiel ao seu erasmismo e Humanismo cristão, e arcando com diatribes tanto ortodoxas quanto reformistas.

⁹³ Nicolau Clenardo, um dos mais notáveis humanistas italianos, veio para Portugal em 1533, onde fez carreira em Évora e em Coimbra, que recorda na sua *Epístola aos cristãos*, reflectindo essa passagem no ano de 1537, conforme Joaquim de Carvalho, III, págs. 207 e ss. Ao chegar a Portugal de imediato começou a privar com a Corte, desde logo manifestando a sua admiração pelo grau de cultura a que se assistia no nosso país. Antes tinha sido preceptor do infante D. Henrique, futuro Cardeal-Rei e, por força dessa situação, esteve também em Évora desde fins de 1533, disso sendo responsável André de Resende que a desejos do seu Rei o “sonegara” a Salamanca, onde contactou com as mais altas personalidades do Humanismo nacional da época. Contudo, a sua vinda para a Península Ibérica era anterior, disso dando conta com mestria o autor a que nos vimos reportando bibliograficamente, Joaquim de Carvalho, III, pág. 29 e, num rasgo de fascinante prosa, “todos os leitores das cartas do humanista diestense, das quais pelo que Portugal respeita, possuímos hoje uma tradução [reportando-se a Manuel Gonçalves Cerejeira, *O Humanismo em Portugal. Clenardo*. Com a tradução das suas principais cartas, vol. II, Coimbra, 1918 e 1930 e de que faz parte a *Epístola* antes mencionada], ou os conhecedores da sua biografia de cavaleiro andante das humanidades e de mártir ‘da cruzada pacífica’ contra o Alcorão, que a morte lhe não consentiu desenvolver e dilatar, não ignoram que Clenardo em 1531, trocou Lovaina por Espanha, numa altura em que alguns humanistas alemães questionavam, no seu próprio tugúrio, a ideia luterana.” Sobre a importância e o conhecimento dos escritos de Clenardo em Portugal, Joaquim de Carvalho, III, págs. 576 e ss. Foi Mestre de André de Resende em Paris, que o cita na sua *Oratio* de 1534, porventura motivado pelo desejo de aprender “as línguas sábias”, conforme confirma Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, (Estudios sobre la História Espiritual del siglo XVI), México, FCE, s.d., pág. 414.

⁹⁴ Sobre Arnaldo Fabrício e o seu *De Liberaliumartiumstudiis Oratio*, veja-se Maria José de F. Sousa Pacheco, Dissertação de Licenciatura apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1959. Trata-se de discurso citado enquanto Oração Académica na abertura do Colégio das Artes em 1548, hoje possível de encontrar em Luís de Matos nas *Quatro Orações ...*, pág. 79, e que Francisco da Gama Caeiro, “O Pensamento Filosófico do séc. XVI ao séc. XVIII em Portugal e no Brasil”, considera um género importantíssimo para a compreensão dos aspectos basilares da filosofia do Renascimento, “e sobretudo subsídio valiosíssimo para uma História da Educação em Portugal (...).”

⁹⁵ Relativamente a Vicente Fabrício as indicações não são muitas. Sabe-se que chegou a Portugal cerca de 1549 e que Clenardo a ele se refere na *Epístola aos cristãos* de 1537, assim se pautando como o talvez mais famoso helenista estrangeiro no

Nicolau Grouchy⁹⁸, Elias Vinet⁹⁹...

plano da estética que durante algum tempo permaneceu em Portugal. Como escreve o Cardeal Cerejeira, *O Humanismo em Portugal ...*, pág. 266: “Vicente Fabricio comentava Homero, não traduzindo-o de grego para latim, mas como se o fizesse na própria Atenas. Nunca até então eu vira tal em parte alguma (...)”, sendo a sua actividade completada por António Luis e Nicolau Grouchy, um na Filosofia e outro na Medicina, como escreve José Sebastião Silva Dias, “Portugal e a Cultura Europeia ...”, pág. 214. Foi indiciado perante a Inquisição, segundo consta dos “Documentos Vários”, publicados em apenso ao processo de Mestre João da Costa, nos termos referidos em Mário Brandão, *O Processo na Inquisição de Mestre João da Costa*, págs. 342 e ss.

⁹⁶ Angelo Paduano, chamado por D. João III para a Universidade de Coimbra, pouco se sabendo dele, salvo que terá morrido em 1572

⁹⁷ Nasceu cerca de Fevereiro de 1506, na Escócia e foi para Paris por volta dos 14 anos. Depois de ter servido três anos de criado ao teólogo Mandestry, em Sta. Bárbara, em 1528 obteve o grau de Mestre, como informa Mário Brandão, *A Inquisição e os professores do Colégio das Artes*, I, Coimbra, 1948, pág. 133 e nota respectiva. Formado em Paris e em St. Andrews, na Escócia, veio para Portugal, depois de ter estado durante algum tempo com Diogo de Gouveia – irmão do futuro reitor do Colégio das Artes e que à altura diria o Colégio de Guyenneem Bordéus. Dentro de Sta. Bárbara se cruzou com o futuro fundador da Companhia de Jesus, o jovem Inácio de Loyola e, fora do Colégio, em Paris, conheceu Calvino...Buchanan fez parte do primeiro corpo docente do Colégio das Artes em Coimbra, conjuntamente com os que temos vindo a mencionar e mais alguns Mestres de reputada fama. Sobre a sua nomeação como lente de Retórica, Mário Brandão, *Documentos de D. João III*, II, documento CCXXIV, de 4 de Maio de 1542. Considerado como o melhor poeta latino da época, acabou por ser submerso na teia de desconfianças e acusações que levaram a Inquisição a intervir em Coimbra, pouco depois da morte de André de Gouveia, em Junho de 1548. Preso juntamente com Diogo de Teive e João da Costa, disso se ressentiu o clima de Liberdade no ensino que até vigorava nesse centro cultural. Sobre a sua vida, será importante reter a sua autobiografia *Vita ab ipso scripta biennio ante mortem Opera Omnia*, Edição de 1725, págs. 518 e ss., assim como Guilherme J. C. Henriques, “Buchanan na Inquisição”, *Arquivo Histórico Português*, IV, 1906; António José Teixeira, *Documentos para a História dos Jesuítas*, págs. 668 e ss.; Domingos Maurício Gomes dos Santos, “Jorge Buchanan e o ambiente coimbrão do séc. XVI”, dá uma panorâmica geral da sua vida e obra, traçando os atribulados caminhos que trilhou ao longo da sua aziaga vida.

⁹⁸ Comentador de Aristóteles e futuro tradutor da *História dos Descobrimentos e Conquista da Índia* de Fernão Lopes de Cantanhede - cujo exemplar de 1553 se encontrava na livreria de D. Manuel I, como informa Joaquim de Carvalho, IV, pág. 523 - acompanhou André de Gouveia na docência no Colégio das Artes. Segundo Pinharanda Gomes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, pág. 31, em 1550 “explicou o próprio texto de Aristóteles, mandando imprimir uma versão da *Logica Aristotélica*”, cerca de 1549. Ensinou alguns escolares portugueses no estrangeiro e, nomeadamente, em Guyenne, onde é justo destacar António de Gouveia, mediante Lições

2.4.1. CATALDO SÍCULO

Cataldo Sículo teve influência determinante na Corte de D. João II¹⁰⁰, pese embora ainda hoje a sua Obra seja alvo de imerecido desconhecimento em Portugal e isto apesar dos esforços encetados nesse sentido por vários estudiosos¹⁰¹. Percur-

de Dialéctica, que depois aproveitou quando exerceu o seu magistério em Coimbra. As referências mais detalhadas que encontramos sobre Grouchy constam de Grouchy e Travers, *Étude sur Nicolas de Grouchy (Nicolaus Greuchius Rothomagensis) et son fils Thimotée de Grouchy, Sieur de la Rivière*, Caen, 1878.

⁹⁹ Trata-se de figura que se move em terrenos diversos dos anteriores. Matemático, também ele veio para Portugal com André de Gouveia, aqui tendo chegado cerca de 1540. Fez parte do círculo de amizades de Pedro Nunes, estabelecendo a ponte entre este e o célebre matemático francês Charles Peletier, que vêm retratadas com a habitual clareza em Joaquim de Carvalho, V, págs. 599 e ss., a propósito de *Pedro Nunes [e o Ideal Moderno da Ciência]*, págs. 295 e ss. A amizade entre os dois sábios perdurou no tempo, mesmo depois de Vinet ter abandonado Portugal e encontra-se dela eco a tradução deste para latim e uso dos seus alunos franceses da “*Anotação sobre as derradeiras palavras do Capítulo dos Climax* que Pedro Nunes fizera seguir à versão do *Tratado da Esfera* de Sacrobosco, aditando-a à Edição da *Sphaera Ioannis Sacro Bosco emendata*, que deu ao prelo em 1552.” Posto que a sua veia de sábio o conduzisse a matérias estranhas ao nosso tema, por aqui nos ficamos na merecida anotação que entendemos fazer a mais um ilustre participante estrangeiro na cultura Quinhentista portuguesa.

¹⁰⁰ Note-se que Cataldo não era eclesiástico, muito ao contrário da maioria dos humanistas que se lhe seguirão, tendo tido especial influência em D. Pedro de Meneses e na sua *Oratio* pronunciada em 1504 e apenas com 17 anos perante D. Manuel I e a que José F. Silva Terra, “Nouveaux Documents sur les portugais à l’Université de Paris”, págs. 207 e ss. também se refere, tal como Américo da Costa Ramalho, “Os Humanistas e a Divulgação dos Descobrimentos”, *Actas do Congresso Internacional Humanismo Português e Descobrimentos*, págs. 23 e ss. e Américo da Costa Ramalho, “Introdução” às *Epistolae et Orationes*, pág. 13. Sobre a influência de Cataldo em Portugal, frei Manuel do Cenáculo, *Memorias Historicas do Ministerio do Pulpito*, Lisboa, 1776, de que temos Edição e usamos para citar, pág. 112.

¹⁰¹ Américo da Costa Ramalho, *Estudos sobre a época do Renascimento*, págs. 34 e ss. este mesmo autor apresenta uma perspectiva muito crítica da personalidade de Cataldo, a quem não poupa elogios, quando merecidos, mas acintosamente invectiva sempre que se justifique. Depois de lermos o seu trabalho, e porque não temos razões para duvidar da objectividade do mesmo, parece-nos que o dito introdutor do Humanismo em Portugal, nem sempre estaria isento de reparos nas suas actuações. Na obra citada escreve a pág. 63 o referido historiador: “Cataldo nascera com bossa

sor do Humanismo, segundo rezam as fontes mais abalizadas¹⁰², foi particular amigo de D. Diogo de Sousa, futuro Arcebispo de Braga, com quem frequentemente desabafa sobre as múltiplas incompreensões de que se sente alvo em Portugal, e mesmo de alguns problemas económicos surgidos com a falta de cumprimento dos seus honorários, menos por culpa régia, que por dislate de régios oficiais.

Não é possível detectar da leitura das suas *Epistolae* grandes conclusões acerca do seu Pensamento no plano da Liberdade de consciência. Deve contudo perceber-se que, sendo por via de regra um indivíduo algo rebelde, apreciador do emérito Lourenço Valla, que em muitas circunstâncias cita e defende, bem como de um tipo de comportamento que prefacia em vários anos o que será seguido posteriormente no florescimento do Humanismo em Portugal, não terá andado muito longe daquilo que, em tese geral, todos defendiam: a Liberdade no estudo e na criação na plena assunção dos valores cristãos.

2.4.2. CLENARDO

Íntimo de alguns escritores espanhóis em Salamanca – precisamente onde estudava árabe –, Clenardo era aí figura justamente reverenciada, de todos conhecido como acessível e conciliadora, que tanto se relacionava com erasmisnianos como com os seus opositores, como ele mesmo escreve nas suas *Epistolarium libri duo*¹⁰³.

No plano da Liberdade de consciência, Clenardo fazia parte, tanto quanto nos pudemos aperceber, de um círculo lite-

para corrigir os outros e grande tendência para querer endireitar o mundo. A franqueza com que dá opiniões na sua correspondência há-de ter chocado mais de uma vez a nobreza de Portugal.”

¹⁰² Idem, *ibidem*, pág. 93: “O Humanismo estava de facto introduzido entre nós em fins do séc. XV e o seu introdutor fora Cataldo Parisio Sículo.”

¹⁰³ *Epistolarium libri duo*, apud Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, pág. 592; Mário Brandão, *Estudos Vários*, I, págs. 161 e ss. para informações complementares sobre Clenardo.

rário de sábios na *Pax Julia*, onde se não confundia a Liberdade reflexiva do pensamento com a ausência da religiosidade cristã, inerente ao correspondente humanismo que professavam.

Em qualquer caso, sempre se poderão vislumbrar no seu pensamento laivos duma certa e embrionária Liberdade de consciência, manifestada eventualmente num sentimento de particular desagrado pelas perseguições hodiernamente feitas aos judeus. Isto em tudo os distinguia dos exageros reformistas, mesmo daqueles que, com alguma reverência à mistura, se procuravam demarcar de Erasmo, das suas ideias e dos seus discípulos¹⁰⁴.

2.4.3. BUCHANAN

O problema de Buchanan¹⁰⁵ nesta área é mais melindroso. A sua importância para nós ultrapassa manifestamente o plano da Liberdade crítica no ensino e na cultura, vindo a manifestar-se com superior interesse no plano político e, nomeadamente, ao nível dos poderes da comunidade e do tiranicídio. Quanto aos aspectos a que nos dedicamos neste ponto, é fora de dúvida que as suas posições – aliás semelhantes à maioria dos Mestres que à época ensinava no Colégio das Artes – é de abertura humanística cristã à teologia, questão pela qual não poderia passar impune ao crivo da Inquisição e seus zeladores e cujos traços mais dramáticos irão sendo, em sequência, apresentados. A boa relação que mantinha com confrades reconhecidamente erasmisnianos em Portugal e no estrangeiro, a tanto obrigou.

Dentre todos os seus colegas mantinha relação de cumplicidade especialmente com Diogo de Teive, com quem parti-

¹⁰⁴ José Sebastião da Silva Dias, “Portugal e a Cultura Europeia...”, págs. 208 e 209.

¹⁰⁵ Idem, *ibidem*, pág. 214, afirma que ele “raiva pela heresia luterana e pertencia, sem dúvida, à corrente mais avançada do Humanismo.”

lhava muitas refeições, algumas vezes sem grandes preocupações de guarda de Dias Santos na alimentação e rememorava dias passados em Paris.

Vão mesmo mais longe; segundo Domingos Maurício¹⁰⁶ “relembavam antigos tempos de Paris; discutem temas religiosos, algo delicados para o meio português, com uma Liberdade que maravilhava, por vezes, os colegas parisienses, os criados e os alunos, sem grande receio, por certo dos interlocutores (...). Nos dias de chuva ou quando a canícula apertava, ficavam-se em casa, entretidos no jogo ou comentando leituras de livros perigosos, quando alguém recém-vindo de França chegava a Portugal, desprezado do policiamento mais rigoroso que se ia fazendo desde 1537, e com a publicação do *Índice Expurgatório* de 1547.” Desta intimidade partilhavam apenas dois amigos, André de Gouveia e Belchior Beleago¹⁰⁷,

¹⁰⁶ Domingos Maurício Gomes dos Santos, “Jorge Buchanan e o ambiente coimbrão do séc. XVI”, pág. 40.

¹⁰⁷ Belchior Beleago – Melchior lhe chama Joaquim de Carvalho, IV, pág. 36 – era natural do Porto, onde nasceu em 1526, tendo falecido em 1569. Estudou em Paris, sob auspícios de D. João III, desde 1539, tendo por Principal Diogo de Gouveia, o Moço. Teólogo, aceitou ir para o Colégio das Artes por convite de André de Gouveia, mantendo, contrariamente ao habitual, boas relações com os bordaleses. Foi de sua autoria a *Oratio* de 1548, onde recorda de passagem André de Gouveia. Viria a ser posteriormente cónego da Sé de Lisboa e Bispo de Fez e coadjutor do Arcebispo de Lisboa, D. Fernando de Vasconcelos e Meneses. Só escreveu em latim. Para a sua biografia, Diogo Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana*, I, págs. 477 e 478; Inocêncio Francisco da Silva e Brito Aranha, não lhe fazem referência. Nunca foi figura muito grata à disciplina coimbrã; seria o que os estudantes hoje chamariam “um castiço” mas, segundo relata Domingos Maurício Gomes dos Santos, “Jorge Buchanan e o ambiente coimbrão do séc. XVI”, págs. 44-45: “negociava virtualhas e panos de linho para os estudantes seus comensais e até cavalos com outros fregueses (...)”. Para além de recomendar aos estudantes que comprassem as *Lições* que ele próprio elaborava, coisa que ao que parece indignava os estudantes e enfadava os Principais, tinha a irritante mania de “propalar boatos, às vezes perigosos, por abolirem com a reputação ortodoxa de alguns Mestres bordaleses, agravada com certa facilidade de proporcionar saídas aos estudantes seus comensais, o que era defeso fazer sem licença do Principal.” Beleago seria, para todos os efeitos, “um *cigano!*”, nas palavras do dito biógrafo. Contraponto era a sua veia de amigo do seu amigo: chamado a depor nos processos inquisitórios dos Mestres bordaleses seus amigos, nem os denunciou nem nada de malévolo afirmou em seu desfavor. Tinha “modos bonacheirões...”

antigo Mestre em Sta. Bárbara, e que fez parte dos poucos parisienses convidados para se juntarem aos bordaleses por André de Gouveia.

2.4.4. OS DOIS “FABRÍCIOS” E ANGELO PADUANO

Os dois “Fabrícios” e Angelo Paduano são personagens menos acessíveis, podendo ainda assim destacar-se neste plano de preocupações Elias Vinet, de quem José Sebastião da Silva Dias¹⁰⁸ diz ter sido “da reputação e amigo de Gélida (a quem Luis Vives chamava *altri nostri temporis Aristoteles*) não só combatia os abusos escolásticos, mas pensava já numa articulação da Matemática com a Filosofia, orientando-se no sentido da Liberdade crítica e de investigação.”

Além dos citados temos os estrangeiros que não vieram a Portugal mas foram amigos ou mestres de portugueses a estudarem ou a exercerem funções no estrangeiro¹⁰⁹, em número impossível de aqui mencionar na totalidade. De imediato saltam à ribalta os nomes de Leonardo da Vinci, Miguel Angelo, Pico della Mirandola, Lefèvre d’Étaples¹¹⁰, Budeo¹¹¹, Luis Vi-

¹⁰⁸ José Sebastião da Silva Dias, “Portugal e a Cultura Europeia...”, pág. 214.

¹⁰⁹ As *Epistolae* de Cataldo apresentam, conforme refere Américo da Costa Ramalho, *Estudos sobre a época do Renascimento*, pág. 41, “os nomes dos portugueses que viajavam ou estudavam em Itália. Delas se conclui a existência de um intercâmbio com a fonte primeira do Humanismo, nos finais do séc. XV: intercâmbio de pessoas e mercadorias e – o que é mais notável – importação de livros da Itália.”

¹¹⁰ Humanista francês de quem frei Diogo de Murça possuía uma considerável coleção de exemplares de obras na sua livraria pessoal, conforme Joaquim de Carvalho, III, págs. 594 e ss. Figura especialmente ligada ao evangelismo e amigo de Erasmo, em 1525 estava em plena ruptura com Beda e a maioria dos professores ultra-ortodoxos da Universidade de Paris. Foi mesmo mandado prender por quatro juízes inquisidores, nomeados pelo parlamento de Paris, tendo de se refugiar em Estrasburgo, onde a Reforma ia ganhando contornos de decisiva firmeza. Por motivos mais ou menos inexplicáveis, d’Étaples nunca se converteu ao protestantismo, embora tenha convivido com ele intimamente, mantendo-se fiel ao seu erasmismo e Humanismo cristão, e arcando com diatribes tanto ortodoxas quanto reformistas. Escreve José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960, págs. 16 e ss., que

ves¹¹², Erasmo, Pedro Ramo, Angelo Poliziano e Marsílio Ficino...

Muito brevemente e para recordar apenas os mais marcantes, e abrindo um reduzido parêntesis que nos permita ter mais presentes as suas ideias¹¹³, enquanto Pico della Mirandola¹¹⁴ se preocupava essencialmente com a Liberdade, Erasmo

se tratava de um dos chefes de fila do Humanismo, sem qualquer sombra de heterodoxia e que primava pela reforma moral da sociedade religiosa e suas instituições, e a “deslocação do eixo da piedade cristã das cerimónias e observâncias canónicas para a vivência interior e pelo interior.”

¹¹¹ E de que José V. de Pina Martins, I. *El Humanismo en la Obra de Camões*, pág. 32, escreve: “en su prefacio a la *Utopia* de Tomas Moro (Paris, 1517), llegó a afirmar que las leyes civiles y canónicas solamente servían para despojar a los más desvalidos.” Em nota a este passo cita uma comunicação apresentada à Academia de Ciências de Lisboa, publicada nas suas *Memórias*, classe de Letras, Tomo XXI, Lisboa, 1980, págs. 7-48, em que a pág. 26 escreve: “Budé no vacila en afirmar, a propósito de la *Utopía*, que las leyes que regulan la vida asociada son injustas, hieran gravemente la equidad, traicionan al espíritu cristiano.”

¹¹² Luis Vives viveu entre os últimos anos do séc. XIV e os primeiros quarenta do séc. XV. Valenciano de origem judaica, emigrou para França em 1509, tendo vivido em Paris e Bruges e, esporadicamente em Inglaterra. Ensinou em Lovaina juntamente com Erasmo, tendo-se também cruzado com D. Francisco Manuel de Melo, entre muitos dos eruditos portugueses da época. A sua pátria só de modo fugidivo o teve entre os seus. Nas obras mais representativas podemos apontar os *Diálogos*, obra do séc. XVI, em que os estudiosos encontram semelhanças com o trabalho do judeu português Leão Hebreu, muito embora se reconheça a dificuldade em o afirmar pela positiva. Neste sentido, Bonilla y San Martín, *Luis Vives e la Filosofía del Renacimiento*, apud Joaquim de Carvalho, I, págs. 11n e 284. Outros escritos importantes foram o *De concordia et Discordia*, 1529, o *De disciplinis*, de 1531, magno escrito de Vives sobre a educação; o *De racione dicendi*, de 1534 e, posteriormente, o *De anima et vita*, de 1538. Sobre Luis Vives, veja-se Truyló y Serra, II, págs. 24-28.

¹¹³ A abordagem é necessariamente bastante compactada já que apesar da sua importância, boa parte destes autores apenas tocaram Portugal de “raspão”. Não significa que não houvesse material disponível para aprofundar o seu tratamento; julgamos que será preferível reservá-lo para outra oportunidade tanto mais que não pensamos esgotar neste trabalho tudo o que se pode dizer sobre a ideia de Liberdade no Renascimento.

¹¹⁴ Pico della Mirandola, *De Dignitate hominis*, de 1486, de que dispomos da Edição bilingue, *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, Lisboa, Edições 70, 1989, que utilizamos. Sobre o ponto, Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, págs. 49-51, 319 e ss.; Jacqueline Russ, pág. 97. Terá sido um dos autores preferidos de frei António de Beja, discutindo-se o conhecimento pessoal que dele teria tido Leão Hebreu. No

foi um dos expoentes – senão mesmo o expoente máximo – na consideração da ideia de Liberdade.

2.4.5. PICO DELLA MIRANDOLLA

Pico della Mirandolla, que influenciou decisivamente alguns escritores nacionais, defendia que o agir humano se consubstanciava na decisão do sujeito, num puro querer, mesmo prévio ao mecanismo volitivo, conduzindo em última análise ao antropocentrismo que lhe foi característico¹¹⁵. Por isso o seu *Discursos* e insere no horizonte da modernidade, mesmo que nele exista muito de conservador¹¹⁶, por translação de um

plano da divisão antes apresentada, o autor inclina-se ao plano dos pensadores desligados de preocupações académicas. Por isso, manifesta o seu pensamento sem qualquer obrigatoriedade de seguimento de Escolas ou correntes. Foi humanista italiano de finais do séc. XV e membro da Academia Platónica criada em 1458 na Corte de Cosme de Médicis, em Florença - e de que Marsílio Ficino foi mentor principal, empenhando-se na síntese da filosofia antiga com as ideias do Cristianismo. Segundo a tradutora do *Discurso*, Maria de Lurdes Ganho, a passagem de Pico por várias Universidades e academias foi determinação na sua opção por Platão, como se deduz de págs. 14-20 e de Truyol y Serra, I, pág. 274; II, pág. 4. E, no entender de Pinharanda Gomes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, pág. 178, “platonismo decidido vige no Renascimento, e por influência italiana (...). O Humanismo renascentista (...) regressou ao estudo da herança esquecida. O estudo de Platão trouxe a língua grega ao convívio da modernidade mediante as academias platónicas (que também acarretam um anti-aristotelismo) e a tradução dos livros de Platão por Marsílio Ficino. *O Platonismo foi na Itália Quinhentista, um modismo.*” Já para Jose Antonio Maravall, *Carlos V y el pensamiento político do Renacimiento*, pág. 26, “lo que os humanistas tratan de dar, sobre todo, es una imagen completa, en la que hay mucho aún de fórmula ideal, platonizante – más en los italianos que en alemanes y españoles -, sin descontar un sentimiento concreto de lo humano, un sentimiento nuevo de la vida del hombre, dolorosa o alegre, como en el coetáneo realismo de los cuadros de la pintura flamenca.”

¹¹⁵Pico della Mirandola, *Discurso...*, pág. 51. Sendo certo que teve antecessores em Petrarca e Manetti, que pretendiam despojar o homem de toda a animalidade que nele residia, muito embora nunca negando Deus ou Cristo. De facto o que faziam era alcandorar Cristo e Adão em desfavor de Prometeu, não esquecendo os ensinamentos medievais que afirmavam ter sido o homem criado à imagem e semelhança de Cristo.

¹¹⁶Pico della Mirandola foi “usado” por erasminianos e seus arregimentados opositores. A situação que deixamos anotada em seguida apenas procura ser uma pequena

estilo ainda em vigor no séc. XIV.

A dignidade humana encontra-se em três aspectos essenciais: na Razão, na Liberdade e no Ser. Em função da capacidade racional do homem manifesta-se plenamente a sua consciência de livre¹¹⁷, ideia que se liga forçosamente com a Liberdade e sua defesa, com óbvias interpenetrações no plano da Liberdade de consciência.

prova disso mesmo. Assim, não deixou de ser considerado como herege em função do seu trabalho, condenado em bloco por Inocêncio VIII e depois absolvido por Alexandre IV, sobretudo por razões ligadas à sua reflexão sobre os temas cabalísticos. Em qualquer caso, isso nada implicaria de nefasto para a Liberdade porque Pico nega a astrologia, na medida em que a crença na mesma implicaria uma diminuição no âmbito expansivo da Liberdade, como bem se depreende da distinção feita no *Discurso...*, págs. 89 e ss. O que se torna mais interessante no meio de toda a polémica é ter sido posteriormente - aquando da condenação das teses de Erasmo em Espanha - aproveitado Pico para a defesa que Carvajal leva a cabo na *Apologiamonasticae religionis diluens nugae Erasmi, a Ludovico Carvajalo minorita edita*, Salamanca, 1528, *apud* Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, págs. 316 e ss., especialmente 324-325. Atacado por todos os lados e a pesar disso Erasmo apreciado e lido em Espanha, entendeu o seu impugnador Carvajal apoiar-se no nosso autor para defender que o lema erasmiano do “*cedo nulli*” “que leva su sello con la efigio del dios Término, es la expresión insolente de un soberbio que no se inclina ni ante un Budé, un Reuchlin, un Clichtowe, un Pico della Mirandola, o un Policiano, ni ante un Augustin, un Ambrosio o un Jeronimo (...)”. De passagem se diga ser questão levantada a propósito de um mero símbolo que segundo explicação do próprio Erasmo mais não significava que o fim irrevogável: a morte. Entende porém Marcel Bataillon na citada obra e em nota a este passo, que “sin embargo, no es imposible que Erasmo, en su fuero interno, haya simbolizado también por el dios Término cierta fidelidad inquebrantable a si mismo, fidelidad que le hizo, hasta el fin, salvar su libertad espiritual entre ortodoxos y luteranos.” Mais à frente, nova e importante referência para ilibar por completo Pico de toda a sombra de heresia: “El gran hombre del día [Erasmo] aparece demasiado pequeño cuando se le compara con un autentico gigante como Pico della Mirandola. Éste no se contentaba con saber bien el latín, más o menos perfectamente igual al griego, y con tener conocimientos de hebreo: poseía perfectamente todas estas lenguas y a ellas agregaba el siríaco y el árabe.” Vejam-se ainda as judiciosas considerações de Pinharanda Gomes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, pág. 53, sobre as tendências cabalísticas de Pico.

¹¹⁷*Discurso...*, pág. 53: “Ó suma liberalidade de Deus pai, ó suma e admirável felicidade do homem! Ao qual é concedido obter o que deseja, ser aquilo que quer. As bestas no momento que nascem, trazem consigo do ventre materno, como diz Lucílio, tudo aquilo que depois terão. Os espíritos superiores ou desde o princípio, ou pouco depois, foram o que serão eternamente (...)”

As características acima assinaladas encontram o eco mais acabado na projecção que faz da Liberdade individual para o campo da Ética mas com óbvias ligações ao estudo do Ser enquanto Ser ou da sua ontologia. A partir daqui, todas as decorrências do indeterminismo católico que também caracteriza o Pensamento do autor, são possíveis de detectar.

O âmbito da escolha é apanágio privativo do homem, que “é condenado à Liberdade, por parte de Deus”, por não ser “constrangido por qualquer limitação”: “determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio a cujo poder te entreguei”¹¹⁸.

2.4.6. ERASMO

Segundo escrevia o pai espiritual dos humanistas, existe uma cooperação entre Deus e o Ser humano para que este atinja a salvação. Na verdade e na medida em que este se lhe abandona voluntariamente, a Graça é elemento fundamental da salvação e o livre arbítrio elemento secundário¹¹⁹.

O homem apenas faz aquilo que a sua vontade lhe dita,

¹¹⁸ *Discurso...*, págs. 51-53; 55. Neste termos, o seu neoplatonismo, bebido nas leituras de Sto. Agostinho e seus seguidores, manifesta-se plenamente, acentuando-se o predomínio da vontade, que é livre e invoca uma escolha livre, deambulando para o Bem: “Quem, pois, não admirará o homem ? Que por acaso nos sagrados textos mosaicos e cristãos é chamado ora com o nome de cada ser de carne, ora com o de cada Criatura, precisamente porque se forja, modela e transforma a si mesmo (...) ? Que a nossa alma seja invadida por uma sagrada ambição de não nos contentarmos com as coisas medíocres, mas de anelarmos às mais altas, de nos esforçarmos por atingi-las, com todas as nossas energias, desde o momento em querendo-o, isso é possível.” Séculos depois uma frase semelhante fará carreira, quando perante a aristocracia francesa derrotada na Revolução, “alguém” lhes disse que estava condenada à Liberdade, ainda que para ser livre fosse preciso obrigá-lo. O homem tem o poder de se autodeterminar, assumindo as consequências dos seus actos e, por recuperação de Sto. Agostinho, de se responsabilizar pelos mesmos.

¹¹⁹ Segundo Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, pág. 150, “es tentador considerar este debate del libre albedrío como el punto de divergencia a partir del cual el Humanismo e la Reforma, *Philosophia Christi* y justificación por la fe se separan irrevocablemente después de haberse dado la mano. Pero la realidad es mucho menos simple...”

pronunciando a autonomia do livre arbítrio humano independentemente da onnipotência, ideia que não corresponde em nada às teses defendidas desde Sto. Agostinho, nem, tão pouco, se assemelha ao entendimento luterano¹²⁰. Exaltação da dignidade do homem, antropologia de cariz optimista, esforço para tender o Ser humano à eternidade, são pedras de toque deste humanismo¹²¹, descoberta da Liberdade e da vontade humanas.

De acordo com Wilhelm Dilthey¹²², Erasmo define a Liberdade como a “fuerza de la voluntad humana en virtud de

¹²⁰ Esta ideia é reforçada pelo facto da oposição entre Erasmo e Lutero ter transformado o primeiro numa espécie de campeão de um evangelismo católico e garante da sua ortodoxia. Escreve Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, pág. 150 que “La importancia del *De libero arbitrio* en el historia del pensamiento cristiano (...), sería muy débil si no hubiera provocado la formidable réplica del *Siervo arbitero*: afirmación de un Dios que, apoderándose de Lutero – como en otro tempo de San Agustín -, le ha hecho medir para siempre su nada. De un Dios de esa índole, Erasmo, que no renuncia jamás a su puesto de hombre, no tiene experiencia personal (...). Se defensa del libre albedrio no es otra cosa que la protesta de la consciencia común contra una negación atrevida, genial si se quiere (...).” Já antes, a pág. 145 o mesmo autor tinha escrito e a respeito da simbologia católica e do cerimonial a ela associado, alvo de uma série de conferências e coloquios ocorridos cerca de 1524 que “Erasmo había escrito ya, o por lo menos esbozado, la *Diatriba sobre el libre albedrio*, que dentro de muy poco pondría de manifestó una irremediable divergencia entre Lutero y él (...). La historia del *De libero arbitrio* nos ofrece una inextricable mezcla de firme juicio y de obediencia a las coacciones externas.” A propósito desta obra veja-se a descrição feita no *Au Portugal dans le Sillage ...*, cap. II, 86 [42.]; Manuel Cadafaz de Matos, págs. 96 e ss.

¹²¹ Segundo escreve José Vitorino Pina Martins, *Au Portugal dans le Sillage...*, cap. III, as principais influências de Erasmo foram os humanistas italianos, entre os quais se contavam Angelo Poliziano e Pico della Mirandola, tal como Lourenço Valla, que editou. Em presença deste, segundo informa Manuel Cadafaz de Matos, pág. 33, recebe o contributo da imprescindibilidade do estudo da língua grega, parecendo-lhe “indispensável à realização de uma antiga sugestão de Lorenzo Valla, rever a *Vulgata* (Bíblia latina traduzida por S. Jerónimo), comparando-a com os manuscritos gregos.” Curiosamente, a referência mais importante para nós neste domínio, é a predilecção que encontra em tais autores face a outros do já entrado séc. XVI, na medida em que se os Quinhentistas eram “meilleurs stylistes sans doute mais soignants la forme au détriment des idées, qui sont des facteurs bien plus importants !” Outras influências estrangeiras vêm mencionadas de seguida, onde se devem destacar para além dos seus já conhecidos amigos franceses e espanhóis, também o inglês Thomas Morus e o contratado Mestre escocês, Buchanan.

¹²² Wilhelm Dilthey, *Hombre y Mundo en los siglos XVI e XVII*, págs. 85 e 86.

la cual el hombre puede encaminarse a aquello que conduce a la salvación eterna o bien apartarse (...). Erasmo llevó a cabo victoriosamente, frente a Lutero, la demostración de que la conexión conceptual del primitivo cristianismo, que se ofrece en los Evangelios y que se experimenta de continuo en la conciencia de los cristianos, reclama sencillamente la libertad de la voluntad.”

Católico convicto¹²³, interessava-lhe realçar a verdadeira nobreza da Fé, em conjunto com a tolerância¹²⁴ e a caridade. Eis o objectivo do seu humanismo religioso, que salienta a Liberdade concedida pelo Criador à Criatura e, por esta via, a sua clivagem com a Reforma, que assinala como fundamental a doutrina da predestinação¹²⁵. Posicionando-se como um dos

¹²³ Sobre os primeiros anos da vida de Erasmo e sua juventude, enquanto filho ilegítimo, Manuel Cadafaz de Matos, págs. 18 e ss.

¹²⁴ Guido Kisch, “Tolérance et Droit. Les grands lignes d’un problème”, *Individu et Société dans la Renaissance. Colloque international tenu en Avril 1965 sous les auspices de la Fédération Internationale des Instituts et Sociétés pour l’Étude de la Renaissance et du Ministère de l’Éducation Nationale et de la Culture de Belgique*, Presses Universitaires de Bruxelles, 1965, pág. 155, menciona que o primeiro defensor conhecido à escala europeia das ideias inerentes à tolerância religiosa terá sido Sébastien Castellio, professor de Grego na Universidade de Bâle, entre 1553 e 1563. Antes disso ensinou em Estrasburgo e Gêneve e foi tradutor da Bíblia para o latim humanista e para o francês vulgar. Segundo o referido biógrafo, “c’est dans la préface de la traduction de la traduction latine parue en 1551 que Castellio a exposé, le premier à l’époque de début des guerres de religion, sa conception de la tolérance religieuse, que s’étend également aux Juifs, mentionnés par lui à titre d’exemple. Dans l’esprit de la Bible, Castellio veut que le pécheur, même celui qu’on considère comme hérétique ne soit pas tué, comme on l’a fait de son temps encore avec Michel Servet, mais qu’il soit englobé dans l’amour du prochain, car Dieu est l’incarnation même de la justice et de la miséricorde.” Ainda segundo informa o mesmo Kisch, “l’historien français Jules Michelet affirme que ‘Sébastien Castellio a établi pour tous les temps à venir la grande loi de la tolérance. Et l’historien de l’Église Heinrich Bornkamm l’a appelé ‘le père du mouvement de tolérance moderne.’”

¹²⁵ Importará reter que o tema da predestinação surge neste período com renovada força por intermédio da chamada heresia protestante. Tratava-se de resolver o difícil problema da concórdia entre a Graça divina e a Liberdade, que já ocupava os teólogos desde o período medieval. A questão é simples; a resposta é que se manifesta difícil e divide não apenas católicos e protestantes mas os próprios Doutores da Igreja católica, como será possível detectar das querelas que surgem pela interpretação molinista do problema por via da “ciência média”, e que ao próprio Francisco

maiores defensores da Liberdade cristã, preocupa-se menos com as formas de Estado que com o coração dos governantes. Como escreve Georges Burdeau¹²⁶, “pela Liberdade, Erasmo lutou em todas as frentes.”

Particularizando um pouco mais e por via do inegável interesse que manifestamente tem a questão, diremos que tanto quanto se preocupa com a defesa da Liberdade de consciência – com a Liberdade cristã – encaminha-se no sentido do reconhecer poderes à comunidade política, da qual faz depender preferencialmente a eleição do Príncipe. Característica do seu moralismo é fundamentar a legitimidade do exercício do Poder no seu recto exercício, separando, com os ensinamentos cristãos, o bom Príncipe do tirano. Encontra nos dois governos as divergências já assinaladas pela Escolástica, na medida em que um dos governos visa homens livres sendo o outro destinado a escravos.

No seu protagonismo germânico, o Humanismo não teve, em Portugal, o mesmo impacto que na maior parte da Europa, já que as ideias de Erasmo¹²⁷ não foram particularmente

Suarez causava. Recapitulando, a questão colocava-se na possibilidade de admissão da teoria de que Deus predetermina de antemão a vontade humana a todos os homens mediante a *premonição*, que implica o consentimento e pode destruir a Liberdade. Ao contrário, poderá afirmar-se que a Graça actual não interage por sua própria natureza, nem exige a realização precisa do acto, não exige a realização actual e precisa do acto, podendo o homem aparentemente agir de forma livre e independente da acção divina. Portanto, tema naturalmente revestido de importância para o nosso trabalho, aqui temos o problema da Liberdade e do livre arbítrio bem patentes, na medida em que importa optar entre dois aspectos só aparentemente idênticos. Ou bem que o homem age em função de Deus por força da Graça suficiente para a Salvação, eficaz apenas pela manifestação da Sua vontade, ou bem que ao homem se reserva o consentimento próprio pautado pela sua humana vontade em função dessa salvação que lhe é oferecida. Como resolver este problema é o que se verá em sequência.

¹²⁶ Georges Burdeau, *O Liberalismo*, pág. 19.

¹²⁷ Segundo escreve Francisco da Gama Caeiro, “O Pensamento Filosófico do séc. XVI ao séc. XVIII em Portugal e no Brasil”, pág. 55, existe hoje um conjunto de estudos importantes que podem levar a concluir que as incidências ultramarinas do Humanismo lusitano implicaram uma diferença no seu modo de agir e de pensar, “por diferença de um Humanismo centro-europeu, inclusive num distanciamento de

bem recebidas pelos poderes instituídos e especialmente pela Igreja portuguesa¹²⁸, a partir dos anos trinta do séc. XVI. E isto pese embora as características assumidamente católicas¹²⁹ que

atitude relativamente ao Mestre espiritual destes, Erasmo (...), o qual na verdade, não compreendeu o sentido da missão histórica portuguesa no Mundo.” Contudo, é opinião de Pinharanda Gomes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, pág. 117 e a propósito das questões heterodoxas no pensamento lusitano que “o sentido da reforma católica foi muito sensível em Portugal, depois que a nação se abriu ao contacto com outros povos. O impacto das doutrinas de Erasmo de Roterdão é positivo, porque a mentalidade católica do nosso Humanismo era já reformista, por isso que não aceitou a reforma luterana nem as variantes reformistas protestantes, mas compreendeu a evidência de algum relativismo religioso (...).” A mesma ideia tem José Vitorino Pina Martins, “Erasmismo”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal, C-I*, págs. 146-149, especialmente pág. 146, que afirma ter sido “o erasmismo em Portugal um capítulo do Humanismo europeu.” No mesmo sentido outro dos seus trabalhos, *Au Portugal dans le Sillage...*, ponto 3. da “Introdução”, parte final. De Artur Moreira de Sá e igualmente com o maior interesse, *De Re Erasminiana...*, págs. 179 e ss., em que relata o *Erasmus Encomium* de André de Resende a Erasmo, como uma prova fiel de que o Pensamento de Erasmo não apenas era conhecido, mas também apreciado em Portugal, como mesmo se deduz da sua leitura, págs. 23-25. Há, contudo, algumas dúvidas que assim fosse, dúvidas que não apenas assaltavam o próprio Erasmo, mas também constam do relato feito na citada Obra de consulta bibliográfica.

¹²⁸ Houve uma série de autores portugueses que não apenas o conheceram como com ele colaboraram ou, inclusivamente, ensinaram em Portugal, na medida em que o zelo inquisitório o permitia. Uma das mais avisadas verificações que sobre isto se pode fazer baseia-se na análise das livrarias dos escritores nacionais e das quais Joaquim de Carvalho, III, págs. 598 e ss. nos dá nota, tomando como ponto de referência a livraria de frei Diogo de Murça. Sobre as edições portuguesas de textos erasminianos, de inspiração erasminiana e de algumas traduções, José Vitorino Pina Martins, *Au Portugal dans le Sillage ...*, cap. IV, onde se mencionam não apenas os originais de Erasmo, como os autores portugueses e alguns estrangeiros que, mais ou menos o seguiram e Obras representativas nesse domínio. Além disso, tem muito interesse a parte final do capítulo, onde se apresentam três dos índices condenatórios das suas obras, “car nous ne pouvions passer sous silence le role répressif joué par l’Inquisition dans la vie intellectuelle portugaise aux XVIème et XVIIème siècles.”

¹²⁹ Erasmo foi um humanista no preciso termo da palavra, um reformador, um crítico da sociedade do seu tempo e um acérrimo defensor do Cristianismo. Tanto quanto parece poder deduzir-se da sua actividade, não seria particularmente afecto a Lutero, escrevendo mesmo contra ele, ainda que a sua crítica se estendesse à Igreja de Roma, que entendia pecar por inúmeros vícios. Segundo Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, pág. 127, “venera a autoridade dos Doutores, sobretudo daqueles que uniram a santidade à ciência. Mas nega-se a colocar essa autoridade mesmo plano da Escritura e, em sua opinião, pode-se sem crime, não estar sempre de acordo com

o autor do *Elogio da Loucura* apresentava, e um período em que a divulgação da sua Obra foi evidência em Portugal¹³⁰.

Realmente, se em Espanha¹³¹ o erasmismo roçou laivos da mentalidade ibérica no período anterior à Contra-Reforma, em Portugal a relevância é menor e sente-se sobretudo por força dos humanistas portugueses no estrangeiro.

O grande problema foi a confusão a que se assistiu, deliberada ou involuntária, entre erasmismo e luteranismo, que depois viria a ser aproveitada pela Inquisição¹³².

eles.” Não condenando integralmente a Escolástica, pede que se conforme às fontes evangélicas, não convertendo em dogmas ideias que na própria Escolástica encontram divisões.

¹³⁰Parece dado adquirido a impossibilidade de tematizar a cultura renascentista sem mencionar alguns dos seus “maestros” exponenciais, tanto mais que durante algum tempo eles fizeram carreira em Portugal, discutindo-se em certos casos, a sua influência nos escritores portugueses. Desde logo mediante a influência que Erasmo exerceu no futuro reitor da Universidade de Coimbra, André de Gouveia, mas também em Damião de Góis, Diogo de Teive, João da Costa, André de Resende, João Fernandes... A respeito da influência de Erasmo neste escritores, José Vitorino Pina Martins, *Au Portugal dans le Sillage...*, cap. IV, 142 [11], para Damião de Góis; 147 [16]148 [17], 149 [18], 150 [19], 151 [20], para André de Resende; 152 [21], 153 [22], para Diogo de Teive; no mesmo sentido, José Sebastião Silva Dias, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal*, págs. 179 e ss. Sobre a matéria, José V. Pina Martins, “Erasmismo”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal, C-I*, pág. 146. É nomeadamente de salientar a afirmação feita de que “Erasmismo é a *Philosophia Christi*, religião interior, fidelidade á autenticidade evangélica, desprezando da letra no culto do espírito. Pacifismo, aversão à violência, mas também sátira à corrupção das autoridades civis e eclesiásticas, à corrupção das próprias instituições (...): sátira religiosa, social e até política em todos os seus aspectos. ‘Erasmismo em Portugal’ significa, portanto abertura da cultura portuguesa a todos estes ideais (...)” Sobre os motivos que conduziram à proibição da doutrina política, social e religiosa em Portugal e Espanha de Erasmo, também Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, antes mencionado.

¹³¹Para além de Marcel Bataillon, e do seu *Erasmus y España*, tem o maior interesse para esta matéria a leitura de Artur Moreira de Sá, *De Re Erasminiana...*, na medida em que são os dois trabalhos que parecem tratar com maior profundidade a difusão do erasmismo em Espanha – e, logo, em Portugal – causas, consequências e motivações para a sua queda, depois duma fulgurante ascensão na primeira metade do séc. XVI.

¹³²Um escritor moderno que mantém – deliberadamente (?) – esta confusão é Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, 1928, IV, págs. 14 e ss., ondea dado passo sustenta que o movimento reformista apenas gan-

2.4.7. LUIS VIVES

O Autor que se segue é outro dos marcos deste período: Luís Vives¹³³. Foi um pacifista e impugnador das teses comu-

hou adeptos nos países anti-latinos, como a Alemanha, e que “como Erasmo y todos los demás que abrieron el camino a Lutero eran también germanos y no latinos, y emplearon la mitad de sus escritos en diatribas contra el *paganismo* de la Corte de León X (...). Se me replicará que Erasmo, Ulrich de Hutten, Melanchton y Joaquin-Camerario eran humanistas; y yo respondo que antes que humanistas eran germanos, o, como en Italia se decía, *barbaros*, lo cual se conoce hasta en la pesadez de su latín y en lo plúmbeo de sus gracias (...)” Noutro plano, escreve José Mattoso, III, págs. 381 e 382, que “o inconclusivo debate que teve lugar na Assembleia de, reunida de 27 de Junho a 13 de Agosto de 1527 para examinar a ortodoxia do pensamento erasmiano, demonstra que entre os teólogos ibéricos havia quem se inclinasse para o erasmismo.” Conforme indicações de José Vitorino Pina Martins, *Au Portugal dans le Sillage ...*, cap. III, parte final, assim como de Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, págs. 226 e ss., especialmente 240, onde se escreve acerca do relacionamento entre Vives e os dois Valdés com Erasmo antes da citada conferência, e mesmo “el anciano Marqués de Villena, cuyo palacio de Escalona fue, varios años antes, una de las cunas del iluminismo, escribe a Valdés diciendo cuanto lamenta no encontrar-se allí para defender con todas sus fuerzas a Erasmo contra las calumnias de los frailes.” A lista de membros da Assembleia reunida em 27 de Junho consta de Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, pág. 242, onde as falas das duas tendências em contraposição aparecem retratadas, sendo a tese erasmista sobretudo defendida pelos Complutenses e a posição portuguesa por Pedro Margalho, à altura teólogo da Universidade de Salamanca, bem como por Estevão de Almeida e Diogo Gouveia Sênior, todos a tocarem na mesma tecla anti-erasminiana. Uma apreciação de idêntico teor mas mais circunstanciada, porque publica os “Pareceres apresentados à Assembleia de Valhadolid por Mestres portugueses (Junho – Agosto de 1527)”, deve-se a Artur Moreira de Sá, *De Re Erasmiana ...*, cap. I, onde vêm mencionadas as argumentações utilizadas pelos nossos ortodoxos na condenação de Erasmo. Quanto a José Sebastião Silva Dias, “Portugal e a Cultura Europeia ...”, págs. 227 e 228, reproduz algumas expressões do Embaixador de Portugal constantes numa carta publicada por Mário Brandão nos *Processos ... Processo de Joaquim Costa*, pág. 294, onde se escreve: “impugnaram a Erasmo largamente”, arguindo as suas obras de “mui cheias de Lutero e outras novidades na nossa Santa Fé.” Expressões semelhantes se encontram em Diogo de Gouveia Sênior, que acusava Erasmo de semear veneno com os seus escritos, e por isso terá de se resistir à sua “pérfida maldade”, assegurando numa frase que passou à história que “Erasmo pôs os ovos e Lutero tirou os pintos. Deus permita que os pintos sejam abafados e os ovos partidos.”

¹³³ Joaquim de Carvalho, VI, págs. 472 e ss. Anos antes e quase ao mesmo tempo em que Maquiavel defendia as suas teses, Luís Vives apresentava-se como um

nistas dos anabatistas, que como veremos tiveram uma enorme importância na configuração da ideia de Liberdade de consciência. Além disso, entendia ser a pacificação da sociedade um tema perene, pronunciando-se em favor da concórdia e paz terrenas e ao contrário do que preconizavam as doutrinas sobre a guerra justa provenientes do período medieval.

É neste plano que a questão é sobretudo importante, antecipando de vários anos a polémica entre Bartolomeu de las Casas e Juan Ginéz de Sepúlveda¹³⁴, em Espanha, acerca da conversão dos índios e que em Portugal encontra eco fundo nos escritos do padre António Vieira, em termos que serão oportunamente vistos. Ao contrário do que acontece com Erasmo¹³⁵, leva em alta consideração o tema do Novo Mundo, recentemente descoberto e, nomeadamente, no que concerne ao tratamento do índio como homem – “que debe ser siempre considerado como hombre, con plenos derechos tal como el hombre”.

A posição de Vives é bastante clara: os índios são homens como os outros, constituindo iniquidade pensar o contrá-

exemplo acabado no plano do Humanismo político; um dos triúmviros do Humanismo, como já foi designado. Os outros foram Erasmo e Budeo. Amigo de Erasmo, teve participação directa no seu trabalho, sobretudo nas referências feitas à *Cidade de Deus* de Sto. Agostinho, onde se salientam as ligações profundas ao Humanismo cristão. Conforme resulta do espólio dos livros de frei Diogo de Murça - de que oferece recibo frei Heitor de Monforte e em cuja lista vem em primeiro lugar a Edição de Basileia de 1528-1529 do *D. AurellihipponensisEpiscopiomnia*, cuja autoria se atribui a Erasmo - consta do tomo V a colaboração de Luis Vives na revisão da obra agustiniana antes citada. Para além desta, outras obras de Vives existiam na livraria de frei Diogo de Murça, de que Joaquim de Carvalho, III, págs. 607, 613, 616 e ss, 626, 629 e 635, dá competente nota. José Sebastião da Silva Dias, “Portugal e a Cultura Europeia...”, pág. 220, afirma que “foi ele quem mais contribuiu para a renovação da filosofia na Península”, especialmente no que se refere ao combate a Aristóteles e às deturpações da Escolástica, posicionando-se ao nível de Pedro Ramo e de Bacon.

¹³⁴ *Apologia de J. G. de Sepúlveda contra Fr. B. de las Casas y de Fr. B. de las Casa contra J. G. de Sepúlveda*, tradução castelhana, Madrid, Editora Nacional, 1975.

¹³⁵ Angel Losada, “Juan Luis Vives y la polémica entre fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginéz de Sepúlveda sobre las justas causas de la guerra contra los índios”, *Luis Vives y el Humanismo europeo*, València, 1998, pág. 42.

rio¹³⁶. Seguindo as pisadas de John Mair¹³⁷, Vives defenderia a Liberdade de culto para os índios, que por isso não poderiam ser incomodados, pese embora fosse aconselhável que todos se convertessem à Fé.

O mais interessante na posição de Mair, reside na negação do poder temporal que nem o Papa¹³⁸ nem os Príncipes cristãos teriam sobre os Príncipes infiéis¹³⁹, pese embora estes devessem zelar pelo bem do seu povo. E o bem do seu povo era a conversão ao catolicismo pelo que, agindo em desconformidade com essa regra, poderiam vir a ser destituídos dos seus cargos¹⁴⁰.

2.4.8. MICHEL MONTAIGNE

¹³⁶ Posição idêntica, em alguma medida, à do nosso Damião de Góis, de quem era amigo pessoal e que veremos em breve tinha um fio de pensamento orientado em idêntica linha.

¹³⁷ E, fazendo fé na informação Angel Losada, pág. 47, boa parte da actividade que neste sentido o autor irá desenvolver, fica a dever-se ao teólogo escocês, John Mair, “el primer tratadista – anterior a Vitoria, Sepúlveda e las Casas – interesado en la conquista de América por los españoles.”

¹³⁸ Francisco Suarez, *Las Leyes*, Libro Tercero, tomo II, págs. 233 e 234, pronuncia-se pela negativa mas apresenta uma reserva na consideração duma dupla hipótese. Em primeiro lugar os não baptizados e não apóstatas da Fé; o segundo caso é o dos hereges. Na primeira situação a Igreja não tem qualquer jurisdição directa, apenas podendo e devendo proteger os eventuais súbditos católicos desses reinos, se necessário pela guerra justa. Na segunda situação a Igreja tem poder directo em razão do baptismo, podendo privá-los dos reinos em razão da sua infidelidade e precedendo sentença de apostasia eclesiástica. Quanto a Luis de Molina, *Los seis libros de la justicia...*, pág.435, pronuncia-se pela negativa, sem mais.

¹³⁹ Luís de Molina, *Los seis libros de la justicia...*, pág. 408, escreve: “(...) no hay nada que se oponga en las naciones infieles a la existencia de verdaderos Reyes que las dominen, así como los demás poderes populares legítimos. Dígase lo mismo de la lícitud del dominio de los infieles sobre sus cosas que poseen como propias encanto personas particulares. Por lo tanto, tanto el dominio de jurisdicción como el de propiedad son comunes a todo él género humano, y su fundamento no es la fe ni la caridad, sino que nacen mediata o inmediatamente de la misma naturaleza de las cosas, y por su primera constitución al corromperse la naturaleza por el pecado; ésta fue la causa de la división de las cosas, según la hemos indicado.”

¹⁴⁰ Mais à frente ver-se-á o significado no plano da relação entre Poder político, ordem jurídica e Liberdade desta proposição.

Uma tradição antiga, perpetuada pelos filósofos do Renascimento, apontava Sócrates como o fundador da Filosofia moral. No plano da Filosofia jurídica e do Humanismo cristão, o nome de Michel Montaigne¹⁴¹ não pode ser esquecido, um pouco no sentido que Luis Vives, cerca de quarenta anos antes e num plano um pouco diverso já preconizara. Admirador de Diógenes de Laércio, como Camões em Portugal, é figura de proa do Pensamento europeu da época, merecendo por isso alguma reflexão suplementar¹⁴².

A condenação da crueldade e luta pela tolerância e pelo prazer, formam os traços essenciais do humanismo e Montaigne¹⁴³ - cuja ascendência judaica por parte da Mãe parece ser

¹⁴¹ Existem várias edições dos seus *Essais*, publicados em 3 volumes entre 1580 e 1588. Nós utilizámos a Edição de P. Michel, Paris, Gallimard, 1965. Dizia sobre o Colégio da Guyenne, em Bordéus e do das Artes, em Coimbra, serem modelos de organização pedagógica e sobre o seu reitor, André de Gouveia, ser “le plus grand et plus noble principal de France”, como escreve num dos textos dessa obra, “De l’institution des enfants”. Sobre a importância de Montaigne neste domínio, Joaquim de Carvalho, VI, págs. 489 e ss., especialmente pág. 492, onde se diz que Montaigne, contrariamente à generalidade do Pensamento renascentista, quis que o educando “apreendesse a pensar pela própria cabeça (...)” devendo a educação ter por finalidade “ensinar aos jovens o que eles devem fazer quando forem homens”, com uma educação virada para a *utilidade* e não para a erudição.

¹⁴² Joaquim de Carvalho, I, págs. 403 e 404: “foi esta descoberta do humano através de si próprio, ou, por outras palavras, da integração da consciência psicológica na consciência moral, que, a meu ver, impediu Montaigne de se submergir na anedota e no pitoresco do diário íntimo (...). É da incoerência humana, da instabilidade dos costumes e das opiniões, o sal e o pão que Montaigne lhes oferece.”

¹⁴³ Se bem que seja um pensador de extrema importância, não é fácil atingir a totalidade do seu pensamento, até por que a sua obra fundamental acima mencionada foi escrita ao longo de vários anos. Por aí se percebem as flutuações decorrentes nas suas ideias. Mas não só; a própria escrita nos causou algumas perplexidades esperando, sinceramente, ter “lido e interpretado correctamente” o seu pensamento. Tanto mais que reconhecidamente Montaigne criticou tudo ou quase tudo o que era susceptível de crítica aos homens ilustrados do seu tempo, estando as suas ideias presentes em Bacon e Shakespeare, em Locke e Montesquieu, em Pascal e em Rousseau. Para desenvolvimentos, Charles Larmore, “Une Théorie do moi, de son instabilité, et de la liberté d’esprit”, Grivois, H. & Dupuy J.-P., *Mécanismes mentaux, mécanismes sociaux*, Paris, La Découverte, 1995; Augusto Messer, II, págs. 21 e ss.; Francisco Sanches, *Opera Philosophica*, Biblioteca da Universidade de Coim-

hoje absolutamente fora de dúvida - manifestando uma opinião negativa sobre os detentores do Poder, que mais não fazem que pôr em prática uma actividade rotineira, sendo o povo facilmente manobrável¹⁴⁴. Por estes motivos, se instala uma ordem política, necessária para se viver bem e que deve ser aceite por um povo inculto e supersticioso, que nela acredita e acredita que pode, mesmo, participar¹⁴⁵.

Seja como for, só nessa ordem o indivíduo tem Liberdade de pensar como quer, ideia a que anda associada uma ética da doçura e da tolerância. A livre consciência não pode ser intrujada pela “raison d’État” ou pela “justice spéciale, nationale, contrainte aux besoins de nos polices”; a livre consciência apenas é convocada e aprovada em função do que ela é: uma prática de ordem, uma prática útil na manutenção da vida em comunidade.

O conformismo não se estende à Liberdade de pensar e numa sociedade justa esta Liberdade tem de ser evidência a salvaguardar. Em matérias que ultrapassem a religião, o autor preconiza a distinção entre Liberdade exterior e Liberdade interior, ou melhor, entre obediência exterior e Liberdade interior.

Acima de tudo, libertar o indivíduo interiormente da pressão dos Poderes dominantes e ajudá-lo a conseguir a felici-

bra, Coimbra, 1955.

¹⁴⁴ O autor discorda de qualquer revolução, já que a contestação a uma ordem por via da desordem é mais nociva que benfazeja. Por isso há que manter essa ordem, na medida em que “si le Bien public requiert qu’on trahisse et qu’on mente et qu’on massacre”, requer igualmente que isso se justifique pelos europeus ideológicos, reconhecidos e legítimos. Montaigne é um céptico que privilegia a dúvida manifestada nos costumes, nas instituições políticas e nos usos, variáveis com o tempo. Desiludido com os homens e a vida procurou, por isso mesmo e duma forma tortuosa, descobrir os vícios da realidade que o cercava. Conjuntamente com Francisco Sanches e Charron, todos a estudarem em Toulouse e com apetência para a recuperação dos Antigos. Mesmo assim, uma conclusão permanente: o homem está no centro das preocupações do filósofo.

¹⁴⁵ E aqui se faz a ligação entre os dois campos em observação: a Liberdade de consciência e a Liberdade dos povos, cuja dificuldade de separação em Montaigne é por demais evidente.

dade pessoal da sua vida. Montaigne é assumidamente um católico, como ele mesmo escreve¹⁴⁶, mesmo que não se tenha apercebido da sua feição de livre-pensador e sendo, por isso mesmo, considerado como um fideísta.

Quanto às questões mais ligadas à Filosofia do Direito, o autor manifesta o seu desagrado contra uma jurisprudência que afoga a própria lei, debaixo de falaciosas subtilezas. De facto, a sequência de interpretações, acima do que importa esclarecer, implica que “nous ne faisons que nos entregloser”¹⁴⁷.

2.4.9.LA BOÉTIE

Amigo do precedente foi Étienne de La Boétie, prematuramente falecido em 1563 com apenas trinta e três anos. O escrito que o celebrou foi o *Discours de la servitude volontaire* ou *Le contr'un*, cuja importância para o tema não pode ser olvidada¹⁴⁸.

La Boétie defende a igualdade natural entre os homens, que não podem nem devem, por essa via, ser sujeitos a uma tirania viciadora da sua Liberdade natural. A questão da igualdade social, naturalmente, não é aflorada, nem poderia ser.

Contrariamente às ideias medievais do Príncipe virtuoso e da sociedade ordenada ao Bem, La Boétie encontra vícios em todas as sociedades, interrogando-se sobre a dominação em todos os regimes. A ideia de servidão voluntária é o núcleo do problema discutido na sua magna Obra, que contribui para a autonomizar das teorias tradicionais sobre a organização do Poder e da Liberdade em sociedade. Não é o medo da morte

¹⁴⁶ Michel Montaigne, *Essais*, II, cap. 12, pág. 146.

¹⁴⁷ Truyol y Serra, II, pág. 33.

¹⁴⁸ A servidão humana é o produto da decisão tomada pelos servos que se submetem e podem, por isso, quando entenderem, retomar os seus direitos iniciais, mediante uma oposição passiva. E é em presença destes motivos que o *Discours* foi aproveitado circunstancialmente para fundamentar reivindicações libertárias, ou tão só como símbolo de moderação face a um maquiavelismo perigosos para a Europa. Facto indiscutível, é a assunção que faz de verdadeiro inimigo da tirania.

que mantém a servidão, mas o facto de os homens nem sequer se aperceberem da importância essencial que detêm na sociedade e os faz endeusar o Príncipe ou o tirano¹⁴⁹. Ou, talvez, um certo comodismo e conformismo característico a muitos seres racionais.

Finalmente e pronunciando-se – ou não se pronunciando sobre a origem do Poder em concreto – entende que ele tem origem natural e não divina, apenas relevando a vontade, sem recurso a qualquer pacto estabelecido entre monarca e súbditos. O Poder não reflecte nenhum acordo de vontades estabelecido por pactos de associação ou sujeição; é um irresistível desejo a que cedem os homens e ao qual se acomodam¹⁵⁰.

2.4.10. AS UTOPIAS

Quanto às várias utopias que se foram perfilando por esta época, sem qualquer reflexo em presença dos autores portugueses¹⁵¹, mas em que se preconiza quase sempre a ideia da

¹⁴⁹ No que respeita ao paternalismo régio, tão caro aos autores portugueses, desde-nha do mesmo. Não se preocupa sequer em desenvolver o problema, uma vez que considera indistintamente o bom e o mau Príncipe, numa via de republicanismo até então nunca atingido.

¹⁵⁰ Os homens devem libertar-se mas para isso precisam de compreender que a servidão é má e não boa; para querer a Liberdade é preciso desejá-la, deixando de ser servo seja de quem for e não agindo activamente em função desse desejo de Liberdade. Ou seja, o autor entende que as rebeliões são más e que a luta pela Liberdade deve ser uma luta interna, cultural e só mediatamente e em casos limite mediante convulsões externas. Naturalmente que esta posição de La Boétie, sendo dirigida aos homens em geral e aos políticos em particular e tendo reflexo no plano da Liberdade individual e dos povos, pouco poderia fazer carreira, patenteando-se muito mais como um rol de enigmáticos conselhos aos detentores do Poder político, já quem relação ao povo “somaladie est mortelle”.

¹⁵¹ Muito embora existam algumas referências às mesmas em trabalhos de escritores nacionais. A título meramente exemplificativo, João de Barros, *Décadas da Ásia. Década III*, Prólogo, local onde Tomás Moro é citado com simpatia. De resto esta ideia de João de Barros nem sequer é estranha, se levarmos em linha de conta as afirmações de Georges Burdeau, *O Liberalismo*, pág. 20, ao dizer que “Erasmus e Tomás Moro encontram-se nesta mesma preocupação de colocar o homem, como único valor respeitável, no centro do pensamento político e da organização econó-

Liberdade de consciência numa comunidade organizada sob formas electivas e representativas, o interesse prático para o presente tema é reduzido.

Sirvam de exemplo a *Utopia* de Tomás Moro, bem como a *Cidade do Sol*, de Campanella. Inserem-se no contexto renascentista e humanístico da crença nas faculdades do Ser humano e implicam por via de regra um esforço na sedimentação dos poderes da comunidade, chegando mesmo a preconizar uma comunidade de bens como resposta às flagrantes desigualdades sociais. No limite a luta pela Liberdade pode conduzir à guerra com possíveis estrangeiros, pelo que a via do pacifismo de Erasmo e Vives é posta de lado em abono de uma Liberdade que não pode perigar em caso algum. Esta a ideia de More, que também é interessante para nós na medida em que na sua utopia uma das personagens chave é um português, Raphaelis Hytlodeu, como que representando uma homenagem do futuro chanceler de Henrique VIII à epopeia dos navegadores portugueses, de que falavam então todos os europeus cultos. Por um lado, encima-se a vocação evangélica da Igreja; por outro, era clara para todos a importância científica dos Descobrimentos.

3. CONCLUSÃO

Em síntese, o Renascimento foi um dos períodos mais profícuos para a história do Pensamento católico, no que se refere a uma elaboração comparativa com o resto da Europa.

Procedeu-se à defesa da Liberdade individual cristã, alertando para a especial dignidade do homem, enquanto Ser privilegiado em presença do seu Criador, tendo-se sucedido um conjunto de trabalhos bem elucidativos na área do desenvolvimento desses pressupostos. Os humanistas europeus, bem ancorados ao Pensamento cristão, foram verdadeiros defensores da Liberdade individual, muito embora as nítidas dificuldades

em encarar o Ser humano como entidade autónoma face ao Criador continuassem omnipresentes e determinassem todo e qualquer tipo de raciocínio.

Esta defesa foi muitas vezes mal compreendida, sobretudo no plano da Liberdade de consciência, zona onde a Liberdade individual encontra melhor terrenos para se espriar. As frequentes ocasiões em que à sobra da intransigente defesa de dogmas que a própria reforma católica via como necessário alterar, se confundiu Liberdade cristã com luteranismo, são não só de lamentar, como objectivamente de acentuar.

Fará pouco sentido falar em Portugal por este período em tolerância religiosa, ideia de certo modo comum a outros países europeus adeptos da Reforma; a tolerância mal se compreende num caso e no outro no plano religioso, embora seja inegável o desenvolvimento das questões inerentes à expansão do Pensamento e sua modelação pela específica conformação que o sujeito lhe pretende dar.

Corolário desta situação é a parte integrante que faz, quer no plano ético, quer ao nível político, da Segunda Escolástica Peninsular, onde um escolhido conjunto de Autores se bateu intransigentemente por essa mesma Liberdade, adequando aristotelismo e tomismo aos condicionalismos do Renascimento. Nalguns casos, deu-se a confusões menos lícitas entre uma produção literária originária de boa parte de eclesiásticos, homens dotados de espírito aberto às inovações mas que não descartavam a sua formação católica, com heterodoxia que, de todo, repudiavam.

O Pensamento português, no plano ético, mas também no político, reflecte as tendências patrocinadas desde a fundação da nacionalidade na defesa do homem, enquanto Ser de Liberdade. Por contraposição aos ribombos da Reforma, que quiseram apagar a individualidade humana – mesmo quando se propagandeavam como defensores da mesma – foi um Pensamento sistematizado e organizado que se bateu, até ao fim, na

defesa da Liberdade do homem, face à sua responsabilidade. E é acerca do mesmo que sequelemente e a breve trecho nos haveremos de debruçar.

