

## EDUCANDO PRÍNCIPES NO ESPELHO <sup>1</sup>

João Adolfo Hansen

*{...} rex illiteratus est quasi asinus coronatus.*  
(John of Salisbury. *Policraticus*, 1159, 1, IV, VI).

*Llamamos generoso al mejor caballo, igual que llamamos generoso al mejor perro.  
Y lo mismo ocurre con los demás animales y las demás razas. Así, el hombre noble es el  
mejor, y el mejor hombre es el virtuoso.*

(Juan Luis Vives. *Tratado de la Escolta del Alma*, 1524, n. 53).

Com Foucault, aprendemos a pensar sem teleologia o que provavelmente já sabíamos com Marx: a infância não é um objeto natural, mas instituição social<sup>2</sup> produzida em práticas familiares e institucionais datadas. Na “política católica” ibérica dos séculos XVI e XVII, um dos núcleos principais dessa instituição foi a educação de crianças dos “melhores”, crianças aristocratas, príncipes, delfins, infantes,<sup>3</sup> por aios e mestres que as preparavam virtuosamente para a vida futura em que realizariam a “razão de Estado” absolutista como reis bons, fortes e eficazes.

<sup>1</sup> Publicado em FREITAS, Marcos Cezar de; KUHLMANN Jr., Moysés (Org.). *Os Intelectuais na História da Infância*. São Paulo: Cortez Editora, 2002, v. 1, p. 61-97.

<sup>2</sup> Em *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* (1973), Philippe Ariès demonstrou essa particularidade histórica da infância, quando reconstituiu as mudanças na figuração de crianças na iconografia sagrada e profana de vários países da Europa entre os séculos XV e XVI. As mudanças correspondem a transformações das técnicas e estilos das artes plásticas para dar conta de uma tópica nova, a instituição social da infância.

<sup>3</sup> Etimologicamente, o termo *infante* deriva do verbo latino *fari*, “falar”. O participio presente desse verbo é *fans*, significando “o que fala” ou “falante”; com o prefixo negativo *in*, forma-se *infans*, com o significado de “o que não fala” ou “o não-falante”. Assim, quando o espelho de príncipe constitui o infante como seu principal destinatário, pressupõe duas coisas também *principais* ou próprias do príncipe: o infante é o que ainda está sendo criado – “criança – por

Neste texto, trato do *a priori* doutrinário de algumas categorias institucionais que ordenam o modelo ético-político do “príncipe prudente” em um gênero didático muito ativo nessa educação, o “espelho de príncipe”.<sup>4</sup> A característica principal desse gênero, conhecido na Idade Média como *speculum* ou *specula Principum*, é apresentar o elenco completo das virtudes cristãs que permitem o bom governo.<sup>5</sup> As categorias especificam as práticas simbólicas de uma racionalidade teológico-política que é irreduzível aos modos iluministas e pós-iluministas de definição da experiência da história, do corpo infantil e da sua educação como progresso da razão ou crítica, pois fundamentam-se na metafísica cristã, escolástica e neoescolástica,<sup>6</sup>

---

isso ainda não fala, por razões próprias da idade; ao mesmo tempo, e essa é a diferença que distingue a criança real das outras, o infante é aquele que um dia estará autorizado a falar o direito, que é atribuição do rei, ditando-o para toda a sociedade. O verbete *Infante*, do *Elucidário* de Frei Joaquim de Santa Rosa de Viterbo, informa que, em Portugal, o rei D. Afonso Henriques deu o nome e o tratamento de *rei* e *rainha* a todos os seus filhos e filhas legítimos. Até 1205, o rei D. Sancho I manteve o uso; já em 1207, alterou-se. Em documento da doação de Vila Meã, perto de Viseu, que Sancho I fez a Martinho Salvador e a sua mulher Sancha Pires, todos os filhos do rei assinam, mas somente o sucessor, D. Afonso, se intitula *rei*; os outros, D. Pedro e D. Fernando, são *infantes*. Em Castela, segundo o mesmo Viterbo, foi o rei D. Fernando II, cujo reinado começou em 1157, o primeiro a chamar o primogênito de *infante*. Segundo o autor, a mulher do rei, D. Leonor, filha dos reis de Inglaterra, tinha chegado a Castela com o nome de *infanta* e foi por respeito a ela que o nome passou a ser dado aos primogênitos e demais filhos dos reis castelhanos. (VITERBO, 1983, p. 331-332).

<sup>4</sup> O texto de Maria Angeles Galino Carrillo (1948), *Los Tratados sobre Educación de Príncipes (Siglos XVI y XVII)*, tem informações muito úteis, ainda que muitas vezes comprometidas pela interpretação ultramontana.

<sup>5</sup> “Acostando-me à autoridade do doutíssimo Aristóteles, reputo máximas qualidades as que têm por escopo a boa ordenação do Estado e o bem estar dos homens, e mercê das quais a sociedade humana se mantém naquela harmonia que compete a um organismo biológico. Com razão é de uso conceituar-se bom o varão a quem uma educação doméstica industriou no saber e costumes excelentes; contudo, tais artes não serão bastantes para alcançar-lhe o merecimento duma nobreza egrégia, se lhes não der emprego no maneiço da vida comunitária” (OSÓRIO, 1996, p. 115).

<sup>6</sup> As tópicas cristãs relativas a uma “criatura” frágil e maleável, “*infans*”, que será dominada pelas deformações morais decorrentes do pecado original se for deixada à própria sorte, aparecem no século XV, por exemplo, no tratado de Alberti, *Della famiglia* (1438/41). No primeiro livro do diálogo, os personagens Lorenzo, Adovardo e Leonardo conversam, discutindo os deveres dos adultos para com os jovens e a educação de filhos. Alberti propõe que a religião e a geometria devem ser ensinadas desde cedo às crianças, para evitar a natural anarquia infantil. E afirma a importância das letras, no caso de gentis homens, pois sem elas, mesmo sendo nobres, serão reputados como rústicos (ALBERTI, 1918). No início do século XVI, grandes humanistas dedicam-se à “infância”. O tratado de Erasmo, *De pueris statim ac liberaliter instituendis* (1529), prescreve que a alma infantil é dominada pela natural anarquia que poderá ser contida, no entanto, por meio do exemplo e da correção da família cristã e de mestres qualificados. Em outro tratado, *Institutio principis*, Erasmo propõe preceitos ético-políticos para a educação virtuosa de uma criança especial, o infante, *delfim* ou príncipe (BECCHI, 1998). Outro humanista, contemporâneo de Erasmo, Juan Luis de Vives, escreveu cartas para a rainha de Inglaterra tratando da educação das meninas e dos adolescentes. No tratado *Escolta del Alma*, dedicado em 1524 à princesa Maria Tudor, filha de Henrique VIII,

pressupondo a repetição do costume tradicional. Representando-as em formulações éticas ordenadas pela retórica, seus autores reciclam padrões antigos, gregos, latinos, patrísticos e medievais, adaptando-os à centralização monárquica dos séculos XVI e XVII. O que caracteriza nuclearmente essa centralização é a transformação da antiga nobreza de armas, orgulhosa do sangue, da força guerreira e da ignorância, em uma nobreza de letras civilizada e erudita, subordinada mais e mais ao rei em uma corte. Como escreve Julia Varela (1983, p. 120), o poder guerreiro dá lugar ao império da escrita e da lei que por sua vez recebem sua força do monopólio da violência legítima do soberano. A educação, ministrada principalmente nos colégios jesuíticos, mas também no lar, em academias, em ordens religiosas e instituições variadas (FERNANDES, 1992), então é um dispositivo que naturaliza a desigualdade social. Ela constitui a infância, *grosso modo*, por meio de uma instrução e formação em que duas classes intelectuais e políticas partilhadas coletivamente, a *discrição* e a *vulgaridade*, distinguem o corpo alto ou sublime do príncipe dos corpos baixos e vulgares das crianças do povo. As classes nem sempre coincidem, no entanto, com as categorias sociológicas *dominante/dominado*,<sup>7</sup> na medida em que são classes

---

e em *Tratado do Ensino*, dedicado em 1531 a D. João III de Portugal, Vives propõe uma “pedagogia do exemplo” a ser aplicada pelo mestre ou preceptor. O mestre modela eticamente os hábitos infantis, com exemplos virtuosos acompanhados da erudição das disciplinas do *trivium*, gramática, retórica, dialética; e, quando a criança é adolescente, do *quadrivium*, música, aritmética, astronomia e geometria (VIVES, 1984). Tais cuidados visam a resfriar e canalizar a natural abundância de calor do caráter irrequieto da infância para o fim superior do autocontrole.

<sup>7</sup> Na monarquia portuguesa dos séculos XVI e XVII, a discrição foi um padrão intelectual ensinado, imitado e deformado que definia o “privado”, o cortesão, que tinha as boas graças do príncipe como um valido cujo comportamento passou a ser proposto para todo o corpo político como modelo do *uomo universale*, o homem universal, como se dizia na Itália do XVI. Nas práticas de representação desse tempo, a discrição classificava e especificava a distinção e a superioridade sociais de ações e palavras, aparecendo figurada no *discreto*, um tipo ou uma personagem do processo de interlocução das representações. Etimologicamente, o substantivo *discreto*, como em “o discreto”, vem do particípio passado do verbo “discernir”. O termo significa a qualidade intelectual do juízo capaz de penetrar no mais intrincado dos assuntos, como perspicuidade ou perspicácia, para distinguir o verdadeiro do falso e estabelecer o meio-termo justo que é próprio da prudência. A discrição relacionava-se intimamente ao talento intelectual da invenção, o *engenbo*, definido nesse tempo como um talento natural onde convergem retórica e dialética, ou seja, capacidade lógico-analítica da avaliação dos assuntos, como *juízo dialético*, que se acompanha de formas sintéticas ou agudas de expressão. Como uma categoria central dos *Exercícios Espirituais*, de Ignacio de Loyola, no mundo católico dos séculos XVI e XVII a *discretio* significava a capacidade lógica e ética de discernimento do juízo aconselhado pela luz natural da Graça inata. Teologicamente, a *discretio* também é *discreta caritas*, a caridade

intelectuais apropriadas assimetricamente por toda a sociedade como modelos de representação tensa e conflitiva de posições hierárquicas. De modo geral, sendo cristãos, os autores dos espelhos de príncipes negam que só os homens nobres têm disposição para a virtude, alegando que o caminho para as coisas grandiosas foi franqueado a todos. Também afirmam, contudo, que a nobreza tem, naturalmente, os recursos para elevar-se à dignidade, cuja essência deve ser buscada na virtude. No caso específico do infante real, o aconselhamento que lhe é dirigido nos espelhos de príncipe visa a inculcar nele um conjunto de normas e práticas que o produzem e reproduzem no topo da hierarquia com a dignidade virtuosa de “discreto” ou “melhor”, tal como se lê na epígrafe deste, em que Vives faz equivaler o cavalo generoso e o homem nobre, fazendo também entrever que o vulgar é um asno.

Nos espelhos de príncipes medievais, o ofício principal dos reis era definido como o de fazer justiça.<sup>8</sup> Eles propõem a lei de modo semelhante ao da sua doutrina no direito feudal: a lei é expressão da justiça, diversamente de hoje, quando a justiça é considerada como aplicação dela. Desde o século XII, a Igreja reconhecia não a autonomia do poder civil dos reis, mas seu papel específico de “fazer justiça” no temporal. Nos *specula* medievais, a política nunca se autonomiza da fundamentação religiosa, propondo-se neles que a lei preexiste ao poder como lei natural que reflete a lei eterna de Deus. Doutrinando o poder

---

clarividente. Como escreve Calderón de la Barca em *La vida es sueño*, discreto é principalmente quem sabe morrer, pois possui a *recta ratio agibilium* escolástica, a “reta razão das coisas agíveis” que regula a ética do comportamento, sabendo discernir o que realmente importa para a salvação da alma, na medida mesma em que suas escolhas são aconselhadas pela Graça. É nessa mesma clarividência que pensam os seiscentistas italianos que se ocupam de retórica, teorizando as agudezas conceituosas do juízo iluminado pela luz natural, como Peregrini (1639), Pallavicino (1647) e Tesauro (1670), quando falam de *discrevezza giudiciosa*, significando com a expressão a perspicuidade e a versatilidade do engenho, propostas sempre como instrumentos politicamente aptos para achar as representações mais adequadas às várias ocasiões da hierarquia.

<sup>8</sup> Cf., por exemplo, a exposição do conceito de “lei” e “justiça” medievais feita por Diogo de Sá (1965) em *Dos Reis e Príncipes Seculares e do que a seus Estados Pertence*. In: \_\_\_\_\_. *Tractato dos Estados Eclesiásticos e Seculares*. Em que por muy breve e claro estilo se mostra como em cada hum delles se pode o Christã (sic) salvar (Séc. XVI). Cf. também “Como o lavrador falou a El-Rei nas cousas da Justiça”, do “espelho de príncipe” composto como narrativa didática *Prática Que Fez E Disse Um Lavrador A El-Rei Arsano de Pérsia. A Qual Foi Tirada De Latim Na Nossa Linguagem E Foi Dirigida, E Enviada A El\_rei D. Sancho Por Fr. Jerónimo de S. Bernardo. Monge de Cister (séc. XII[?]; XV[?])* (BEJA, 1965).

como sua manifestação, afirmam que o monarca é *rex justus*, se a mantém, e tirano, se não a considera (SELLENART 1989, p. 15-35).

Nos séculos XVI e XVII, o gênero mantém a estrutura retórica deliberativa e epidítica do *speculum* medieval, mas reformula o conceito escolástico de uma Causa Primeira, Deus, que é criadora do mundo e da história como seus efeitos e signos reflexos, adaptando-o à doutrina dos fundamentos do poder monárquico. Dissolvida a unidade da Cristandade, os temas laicos convergem em busca de um princípio ou uma *auctoritas* que os unifique, dotando o poder temporal dos atributos da transcendência. As grandes monarquias – a Espanha, a França, a Inglaterra – disputam com o Papa a palavra do Pai, *potentia absoluta*. O alargamento do mundo conhecido e o encontro dos povos gentios transformam a concepção tradicional de “natureza humana”. A questão da moral é debatidíssima e inclui a descrição minuciosa de costumes exóticos. Como em uma pré-história da antropologia, questiona-se se o índio é homem, doutrinando-se as respostas com uma teologia reciclada contra Lutero, Calvino, Melanchton e Maquiavel. Proliferam então os “espelhos de príncipes”, de que são exemplares **O Príncipe**, de Maquiavel, e **Da Razão de Estado**, de Botero.<sup>9</sup> O poder é artifício ou natureza? Surge da força e da astúcia, como querem maquiavélicos; de um pacto, como afirmam católicos; da vontade imediata de Deus, como pregam luteranos e anglicanos? O Príncipe está acima da força coercitiva das leis? A força coercitiva da legalidade tem sempre a força diretiva da legitimidade? A política prescinde da moral? E, se tudo se subordina à vontade absoluta de Um, o que é a vontade, o que é a liberdade, o que são os direitos dos súditos? (HANSEN, 1996b). Os conflitos de deveres e de poderes evidenciam um conceito de Estado no mínimo atormentado, como escreve Robinet (1985, I-VI), e a “razão de Estado” que os disciplina terá as cores das nuances opostas que tingem a razão. Da mesma maneira, a educação contra-reformada incorpora os temas teológico-políticos na doutrinação do infante real.

---

<sup>9</sup> A obra de Martim Albuquerque (1974), *A Sombra de Maquiavel e a Ética Tradicional Portuguesa*, é um estudo exemplar da constituição católica de Maquiavel como “político”, termo também sinônimo de “falso”, no século XVII.

A mesma oposição *justiça/tirania* dos textos medievais é o principal critério regulador da educação ético-política das três faculdades que então constituem e definem neo-escolasticamente a unidade da alma da pessoa humana, a memória, a vontade e a inteligência, dando forma e identidade social a grupos, sexos e indivíduos por meio da sua instrução e formação diferenciadas. As três faculdades fundamentam o *saber/querer/poder* das práticas cortesãs dos “melhores” ou “discretos” que então são propostas em vários dispositivos como modelos da excelência. Os espelhos ocupam-se minuciosamente das três faculdades, treinando a memória do infante com a erudição e a interpretação das autoridades antigas, sempre citadas como casos exemplares que se adaptam providencialmente à experiência política contemporânea segundo o reto direcionamento da sua vontade para as causas consideradas justas pelo conselho prudente do intelecto.<sup>10</sup> A doutrina neles exposta prescreve, genericamente, que a educação deve levar os indivíduos que a recebem a uma integração harmoniosa como súditos no corpo político do Estado. Nessa integração, a liberdade de cada indivíduo é definida como subordinação à cabeça real, como exemplarmente determina Suárez (1979, III, IV):

A liberdade cristã não consiste em estar isentos das justas leis humanas, nem em estar imunes da justa coação do castigo dos pecados quando se cometem contra a paz e a justiça; mas consiste em uma servidão livre, por amor e caridade, que não contradiz o regime humano, mas antes o ajuda, se efetivamente existe, e se não existe, a supre com a coação.

Para obter e manter tal “subordinação livre”, que interessa ao *bem comum*, a educação deve “tornar mais homem”, lema do **Ratio studiorum** usado pela Companhia de Jesus a partir de janeiro de 1599 em seus colégios. Para tanto, deve dar conta das três faculdades,

---

<sup>10</sup> “Certo, a experiência das cousas passadas, junto com a lembrança delas, é muito grande tocha da razão, acesa com a prudência, vai aluminação e quase vendo as que estão por vir” (CÁCERES, 1965, p. 562). Agradeço a Rogério Fernandes as cópias dos textos de D. Lourenço de Cáceres, D. Sancho de Noronha e Frei Jerónimo de S. Bernardo.

ensinando-lhes antes de tudo o auto-controle, que visa o meio-termo dos apetites e a amizade com o restante do corpo político do Estado. Por outras palavras, essa educação prescreve que é “mais homem” quem aprende a agir segundo a *recta ratio agibilium* e a *recta ratio factibilium* da Escolástica, a reta razão das coisas agíveis e a reta razão das coisas factíveis, visando a concórdia e a paz do *bem comum*. Obviamente, o estado sempre alegado da paz do *bem comum* é efetivamente a guerra, pois a mesma concórdia só existe imposta pelo monopólio da violência fiscal, militar, judiciária e simbólica da Coroa, fundamentando-se em dispositivos de repressão e controle muito ativos, como o Santo Ofício da Inquisição, a censura intelectual, a perseguição brutal à diferença, o escravismo, a catequese dos índios, os castigos exemplares, o degredo, a falta de educação técnica, a afirmação da naturalidade da hierarquia e da própria classificação dos indivíduos pelas classes da discricção e da vulgaridade na educação ministrada.<sup>11</sup>

A política católica é definida, nos espelhos, como uma arte que mantém a unidade e a segurança do reino contra seus inimigos internos e externos. Combatendo ferozmente a tese maquiavélica de que o poder é artifício dissociado da ética visando o triunfo nas competições da cidade, a doutrina contra-reformada caracteriza-se antes de tudo por supor Deus como fundamento *mediato* da ação política, associando o princípio transcendente à redefinição da velha ética aristocrática a ser interiorizada e aplicada ao domínio do corpo político do Estado pelos

---

<sup>11</sup> Por exemplo: “A plebe, com efeito, por ser tarda de engenho, é incapaz de pôr em execução quando determina em comum, e não sabe expor o que é de sua conveniência” (OSÓRIO, 1996, p. 111). No século XVII, Baltasar Gracián reitera a tópica, definindo “vulgar” como categoria intelectual: “[...] pensas, disse o Sábio, que por ir alguém em liteira já por isso é sábio, indo alguém bem vestido é entendido? Tão vulgares há alguns e tão ignorantes quanto os seus próprios lacaios. E repara que, embora seja um príncipe, não sabendo as coisas e querer meter-se a falar delas, a dar sua opinião no que não sabe, nem entende, imediatamente se declara homem vulgar e plebeu; porque vulgo não é outra coisa senão uma sinagoga de ignorantes presumidos que falam mais das coisas quando menos as entendem”. Gracián também fornece uma definição política da plebe, caracterizando-a como um monstro perigoso e estúpido: “Foi o caso que apareceu [...] um monstro, embora raro, muito vulgar. Não tinha cabeça e tinha língua, sem braços e com ombros para a carga, não tinha peito, tendo tantos, nem mão em coisa alguma; dedos sim, para apontar. Era seu corpo em tudo disforme, e como não tinha olhos, dava grandes quedas; era furioso em acometer, e logo se acovardava [...]. Este é – respondeu o Sábio – o filho primogênito da Ignorância, o pai da Mentira, irmão da Estupidez, casado com sua Malícia: este é o tão afamado Vulgacho”. (GRACIÁN, 1960a, II, V).

que detêm o poder. No século XVI, quem se rebela contra as leis positivas rebela-se contra as leis de Deus, dizia-se nas áreas luteranas e calvinistas, pois o rei é enviado *diretamente* por Ele para impor ordem à anarquia dos homens corrompidos pela *lex peccati*, a lei do pecado original. Quem se rebela contra as leis positivas rebela-se contra a sacralidade do pacto de sujeição, afirma-se na Espanha e em Portugal, pois o poder real nasce não imediatamente de Deus, mas de um pacto entre o rei e a população, que se alienou da soberania na sua pessoa fictícia ou mística imortal como um único “corpo místico” de vontades unificadas na alienação. A hierarquia desce, da cabeça real até os pés escravos, definindo-se liberdade como subordinação:

Tal transferência de poder da república para o príncipe não é delegação mas quase alienação ou um perfeito abandono do poder que estava na comunidade [...] assim quando um homem particular se vende e se entrega a outro como escravo, esse *dominium* é puramente e simplesmente instituído pelo homem. Com efeito, estando suposto este contrato, o escravo é obrigado, por direito divino como por direito natural, a obedecer a seu mestre. Da mesma forma, o poder (*potestas*), tendo sido transferido ao rei, este é feito por ele superior ao reino que o deu a ele, porque, dando-se a ele, o reino se submeteu como súdito (*se subjecti*) e privou-se da liberdade anterior, como se conclui, guardadas as proporções, do exemplo da escravidão (SUÁREZ, 1918, IV, 4, 11).

A obra influentíssima do jesuíta Giovanni Botero, **Della raggion di Stato** (1588), lida então nos cursos de Direito da Universidade de Coimbra e difundida pelos jesuítas nos seus colégios, reatualiza a fórmula medieval *ratio Status* para doutrinar o poder da política católica (BOTERO, 1992). Tradicionalmente, a expressão não significava o princípio de exceção constituído e combatido como “maquiavélico” por Roma, mas um princípio permanente de ação do poder que, pelo menos teoricamente, conformava-se à justiça, definida de modo cristão como a concórdia e a paz dos vários interesses do reino subordinados e unificados no *bem comum*. Na Antigüidade, Santo Agostinho escreveu, na **Cidade de Deus**, que onde não há justiça não há república. E, no século XIII, Santo Tomás de Aquino sistematizou a questão em três

textos fundamentais, sempre repetidos nos espelhos de príncipe, o **Tratado da Lei**, o **Tratado da Justiça** e o **Governo dos Príncipes**. É básica, no caso da teoria do poder da monarquia absolutista ativada na educação e nos tratados de aconselhamento de príncipes, a doutrina da *unidade de integração* das partes do “corpo” à “cabeça”, que expõe no **Comentário do Livro V da Metafísica** de Aristóteles. Aí, Santo Tomás afirma que a constituição do reino como “corpo político” se relaciona ao terceiro modo da unidade dos corpos, segundo o qual a perfeição do corpo humano resulta da integração harmônica dos seus diversos membros como instrumentos para seu princípio regente superior, a alma. A unidade do corpo pressupõe a multiplicidade dos membros e a diversidade das suas funções, de modo que a integração harmoniosa de todas as partes a um só princípio regente é *ordem*. Por analogia, o *corpus hominis naturale* (o corpo natural do homem) é termo de comparação para outros “corpos”, como a sociedade, metaforizada como “corpo político”. A comparação se faz por meio do termo *caput* (cabeça), definida como a sede da razão, segundo uma analogia de proporção: *Deus : mundo :: cabeça : corpo*. Transferindo a proporção para a sociedade, Santo Tomás deduz que *cabeça : corpo :: rei : reino*. Definindo-se “sociedade” analogicamente, como “corpo” de “membros”, “partes”, “ordens”, “estamentos” e “funções” subordinados a um princípio racional, o rei é a “cabeça” ou a “razão suprema” que dirige o reino racionalmente, como a cabeça dirige o corpo. Se a ação da cabeça tem por fim a harmonia e a ordem racionais do corpo, a ação do rei tem por fim a harmonia e a ordem racionais do corpo político do Estado. E se a função de cada parte do corpo é servir de instrumento ao todo, também cada súdito individual e cada ordem do reino devem integrar-se hierarquicamente, como obediência<sup>12</sup>, visando não o interesse particular, mas o *bem comum* do todo.

Em **De regno, II, 2**, Santo Tomás afirma que o bem de toda ação pressupõe a adequação ao fim para o qual é feita. Governar um ser é conduzi-lo como convém ao fim requerido pela sua natureza. Por

---

<sup>12</sup> “E se a cabeça he a mais nobre, e sensível parte do corpo humano, tambem o Principe he a parte mais superior, e sensível do corpo político”. (MENESES, 1650, p. 124).

exemplo, costuma-se dizer que um navio está governado quando a habilidade do piloto o conduz sem danos para o porto pelo caminho reto e seguro. Mantendo-se a analogia, assim como uma coisa está ordenada para algum fim extrínseco, como o navio que deve atingir o porto, também o ofício de quem governa consiste “[...] não só em conservar intacta a coisa nela mesma, mas, além disso, em conduzi-la a seu fim” (AQUINO, 1979, p. 449-471). A questão do fim implica que se especifique o fim de toda a multidão e o do indivíduo.

Se o fim do homem fosse um bem qualquer que existisse por si mesmo e se, do mesmo modo, o fim último da multidão a ser governada fosse o de adquirir tal bem e manter-se nele – por exemplo, se o bem consistisse na vida e na saúde – isso seria encargo de um médico. No entanto, “[...] o fim da multidão agrupada em sociedade é o de viver segundo a virtude”. Os homens se reúnem para juntos levarem uma vida boa, o que não conseguem se permanecem isolados uns dos outros. E como somente a vida segundo a virtude é boa, a vida virtuosa é o fim da sociedade humana. Não se pode esquecer, obviamente, de que o homem que vive segundo a virtude está ordenado para um fim ulterior, que é o do gozo de Deus. Logo, é preciso que a multidão humana tenha o mesmo fim que os indivíduos. O fim último da sociedade não é viver segundo a virtude mas, por meio da vida virtuosa, atingir o gozo de Deus (AQUINO, 1979, p. 449-471).

Esta concepção é o pressuposto doutrinário da representação do poder pelos espelhos de príncipe, que ensinam ao infante real as artes de bem desempenhar-se no grande teatro do mundo, guiando-se pela virtude.<sup>13</sup> Neles, uma rede intrincada de metáforas organicistas

---

<sup>13</sup> A virtude, no caso, tem definição escolástico-aristotélica em todos os espelhos de príncipe, como no *Tratado da Nobreza Cristã*, de D. Jerónimo Osório: “[...]é uma inclinação constante do ânimo, disposta pela deliberação, e que consiste em um certo meio, que é determinado pela recta razão” (OSÓRIO, 1996, p. 141). É equivocado supor que, por afirmar a ética, a política católica seja “democrática”, mais “justa” ou menos autoritária que a “maquiavélica”. A estrutura fundamental de referência da “razão de Estado” católica é, como propõe Robinet, “[...] a trilogia das primordialidades diferenciadoras da ipseidade divina”, ou seja, as três primordialidades que afetam o Ser absoluto por meio da sua própria reflexão sobre Si Mesmo, ou as virtudes da Trindade, a Potência do Pai, o Amor do Espírito e a Sabedoria do Filho. Na aliança ou na guerra com Roma, a Potência subordina as outras duas primordialidades a si alegando, por exemplo, que é por Amor que a desigualdade ou a violência do Estado são

redundantemente aplicadas figuram a sociedade política como um corpo de ordens e estamentos subordinados a um só, conforme o modelo do corpo humano definido escolasticamente. Outra alegoria corrente na representação dos espelhos de príncipe é a já referida do navio conduzido por um piloto firme através do mar tempestuoso. Enquanto enfrenta os perigos que ameaçam o barco, o bom piloto o conduz ao porto seguro. A alegoria antiga, platônico-estóica, é transparente: o bom príncipe católico atravessa as dificuldades políticas visando a finalidade superior do governo, o *bem comum*. Ortodoxamente, o desempenho do bom governo da “razão de Estado” assim definida depende da *ocasião*, um conjunto de concursos que favorecem o livre-arbítrio do príncipe empenhado em causas livres. A capacidade de aplicar medidas adequadas no momento oportuno depende de inúmeras circunstâncias, contudo, que os espelhos de príncipe especificam, como os vários caracteres das pessoas envolvidas, os meios e instrumentos objetivos, legais, mas nem sempre legítimos, que estão disponíveis. Pressupondo sempre que o príncipe será o ponto nuclear onde convergirão os conflitos de interesses disparatados do reino, os espelhos lhe ensinam técnicas de avaliação de todas as circunstâncias, propondo-lhe que só o conhecimento dos fins é inútil, quando faltam os meios. Um lugar-comum deles é a afirmação de que ministros de Estado excessivamente astutos, pródigos em inventar medidas e meios, quase nunca os aplicam para os fins honestos do *bem comum*, na medida mesma em que, sendo astutos, tendem a desdenhar o honesto, só querendo o útil quando este é o próprio. Ensinando técnicas, os espelhos também se propõem a ensinar o infante a manter-se prudente em todas as ocasiões em que venha a aplicá-las, avaliando-lhes as circunstâncias, comparando-as com modelos de ações que tiveram sucesso em casos análogos e, principalmente, mantendo a representação pública adequada a elas, como um tipo discreto, entendido ou avisado.

---

naturais, ou obrigando a Sabedoria a subordinar-se ao objetivo preestabelecido do *bem comum* (ROBINET, 1985, IV). É, por exemplo, o que se observa na perseguição aos cristãos-novos e judeus, na legislação da escravidão ou nos negócios da catequese jesuítica do índio, todos eles eticamente regulados e virtuosamente prescritos.

O espelho de príncipe, por vezes chamado “regimento de príncipes”, “aviso de príncipes” e também “suma política”, inclui-se na longa duração retórica do gênero deliberativo, que aconselha quanto ao futuro, e do epidítico ou demonstrativo, que elogia o bem e vitupera o mal.<sup>14</sup> Nos textos dos espelhos, encontra-se sempre um prólogo ou exórdio, em que o autor expõe as razões de escrever o tratado, alegando as autoridades antigas que o fizeram antes dele e o proveito que será seu conhecimento para a saúde da alma do destinatário real. A seguir, em livros divididos em capítulos que dão conta de virtudes, vícios, circunstâncias, diversões e práticas do poder, como “Da cobiça da glória e trabalho das virtudes”, “Louvores da paz e da guerra contra os infiéis”, “Da Liberalidade”, “Do Jogo”, “De como muitos Reis tiveram mestres, por que deles aprendessem sabedoria e usassem em suas governanças de seus conselhos”, “Do mexerico, lisonjaria e amizade”, “Dos trabalhos que os Reis têm em praguejarem deles” etc.,<sup>15</sup> os autores fazem definições de princípios éticos e teológico-políticos, recorrendo abundantemente a citações de *exempla*, sentenças, fábulas, apólogos, parábolas, provérbios, textos históricos e poéticos, para evidenciá-los. A interpretação das citações recicla a idéia ciceroniana de que a história é mestra da vida, pressupondo que a identidade divina, que causa o tempo, reflete-se providencialmente em todos os seus momentos. Por vezes, como no texto de Frei António de Beja (1965), cada capítulo ou livro do tratado é dedicado a uma virtude específica, como sabedoria, justiça, prudência, temperança, definidas e exemplificadas muito analiticamente. A exposição é argumentativa, feita por vezes segundo o gênero do diálogo platônico, em que os personagens expõem a parcialidade, ou seja, os vários pontos de vista polêmicos, mas sempre ortodoxamente tratados, sobre a questão debatida. Os autores pensam aristotelicamente, por isso costumam classificar as matérias dedutivamente, segundo gêneros, espécies, indivíduos, acidentes e

---

<sup>14</sup> Muitas vezes, também é escrito segundo os gêneros do diálogo, da epístola, da carta e do tratado político.

<sup>15</sup> Os exemplos são extraídos de Doutrina de Lourenço de Cáceres ao Infante D. Luís, de D. Lourenço de Cáceres (1965).

diferenças específicas. É freqüente a técnica escolástica do *distinguo*, que classifica e opõe argumentos de modo sempre mais particularizado. Como se trata de gênero didático, o estilo é médio, orientado pela utilidade persuasiva da exposição. Pressupondo o destinatário real, o estilo mantém rigorosamente o decoro retórico devido à pessoa e à circunstância do infante ou do rei, não sendo nem vulgar ou pedestre, com coisas do estilo baixo, nem excessivo, hermético ou afetado, com coisas próprias dos estilos altos. Os espelhos fazem o que prescrevem, ou seja, neles a ordem retórica da argumentação e do estilo espelha a ordem teológico-política das matérias que expõem, sendo admiravelmente bem escritos, ainda que a leitura deles, como fósseis intelectuais pré-iluministas, hoje possa ser monótona, devido principalmente ao modo invariável como repetem tópicos, autoridades e argumentos fundando o poder real na transcendência divina, morta desde o século XVIII.

Os “regimentos de príncipe”, “espelhos de príncipe”, “sumas políticas”, “avisos de príncipe” escritos segundo os preceitos deliberativos e epidíticos foram editados em Portugal desde o século XIV, como *Speculum Regum*, de Álvaro Pais, bispo de Silves, escrito entre 1341 e 1344 e dedicado a Afonso XI de Castela, até o século XIX, como *Príncipe Perfeito. Emblemas de D. João de Solórzano*, dedicado em 1790 pelo autor, o bacharel Francisco António de Novaes Campos, a D. João, Príncipe do Brasil (CAMPOS, 1985).<sup>16</sup> Antônio Alberto

---

<sup>16</sup> Ainda podem ser citados, de um elenco muito extenso, *Livro da Virtuosa Benfeitoria* (1433), de D. Pedro, e *Leal Conselheiro* (1438), de D. Duarte; *Tratado das Virtudes Pertencentes a um Príncipe*, de Vasco Fernandes de Lucena; *Liber de Republica Magna Doctrina et Eruditione*, de Diogo Lopes Rebelo; *Doutrina de Lourenço de Cáceres ao infante D. Luís, sobre as condições e partes que deve ter um bom príncipe e Sobre os Trabalhos do Rei*, de D. Lourenço de Cáceres; *Breve Doutrina e Ensinança de Príncipes* (1525), de Frei António de Beja, dedicado a D. João III, quando este se casou com a irmã de Carlos V, D. Catarina; *Espejo del Príncipe Christiano*, de Francisco de Monção; *Tratado Moral de Louvores e Perigos de Alguns Estados Seculares* (1549), de D. Sancho de Noronha; *Tractado del Consejo y de los Consejeros de los Principes* (1584), de Bartolomeu Filipe; a *Carta do Desembargador Gonçalo Dias de Carvalho ao Senhor Rei D. Sebastião sobre o Ofício e qualidades de um rei*, de Gonçalo Dias de Carvalho; *Prática que fez um lavrador a el-Rei Arsano de Pérsia tirada do latim por Fr. Jerónimo de S. Bernardo Monge de Cister*, e dedicada ao Senhor Rei D. Sancho, texto medieval publicado em Coimbra em 1560; *De Institutione Boni Principis* (1565), de Diogo de Teive; *De nobilitate civili et christiana* (1542) e *Da Instituição Real e sua Disciplina* (1572), de Jerónimo

de Andrade classificou os espelhos medievais e quinhentistas como membros do que chamou de “Ciclo Razões de Deus”, pois definem o poder monárquico e seus deveres alegando a transcendência.<sup>17</sup> Por exemplo, por meio da oposição complementar *salvação/pecado*, explicando porque o rei não deve pecar, D. Sancho de Noronha afirma que tanto maior é o pecado quanto maior é quem o faz (NORONHA, 1969, XXVI).

Os autores desses textos são letrados, geralmente eclesiásticos e aristocratas nas imediações do poder, como diplomatas, confessores reais, bispos, secretários, mestres de infantes, que costumam dedicá-los a crianças e jovens da casa real, muitas vezes ao rei já homem feito, representando-se a si mesmos como autoridades em um saber do poder. Embora sejam súditos, sempre alegam que podem atrever-se a dar conselhos a quem os domina porque a invenção de seu discurso não tem autonomia individual, pois repete o costume anônimo de autoridades bíblicas, filosóficas, jurídicas, históricas e poéticas do passado, que fundamentam e prescrevem o “dever ser” dos homens, em geral, e do príncipe, em particular. Declarando saber os preceitos desse “dever ser”<sup>18</sup> específico da ação do príncipe católico, os autores

---

Osório, bispo de Silves; Volume Primero del Espejo de Príncipes y Ministros (1598), de Martim de Carvalho Vilasboas; Primores Políticos e regalias de nosso Rei D. João IV de maravilhosa memória (1641), de António de Freitas Africano; Arte de Reinár, ao Potentíssimo Rei D. João IV, Nosso Senhor Restaurador da Liberdade Portuguesa (1644), de António Carvalho de Parada; Suma política, oferecida ao príncipe D. Theodósio nosso senhor (1649), de Sebastião César de Meneses; Braquilogia de Príncipes (1671), de Frei Jacinto de Deus; Discurso Político oferecido a El Rei D. Pedro II (1697), de Frei Manoel Chainho; Instrução Política ao Sereníssimo Príncipe D. Pedro, Nosso Senhor (s/d), do General\*\*\*. Além de textos castelhanos, como O Conde Lucanor (1335), do Infante D. Juan Manuel; Despertador de Cortesanos ó Aviso de Privados (1592), de António de Guevara; El Discreto (1646) e Oráculo Manual y Arte de Prudência (1647), de Baltasar Gracián; Empresas Políticas. Idea de un Príncipe Político Cristiano (1648), de D. Diego Saavedra Fajardo etc. Um desses textos trata especificamente da educação de meninas nobres e plebéias, O Espelho de Cristina, tradução de Le Livre des Trois Vertus (1405), de Christine de Pisan, que a rainha D. Leonor mandou imprimir em 1518.

<sup>17</sup> “Damos esta designação ao panorama constituído pelos fundamentos que certos autores evocam, ao exporem o que pensam do governo de uma nação, considerando o príncipe como lugar-tenente de Deus na terra e dando-lhe como exemplo a sabedoria, a bondade e justiça divinas” (ANDRADE, 1965, p. 543).

<sup>18</sup> Por exemplo, D. Sancho de Noronha prescreve: “[...] diz Diodoro haver sido antigo costume o cetro real não se conferir aos filhos de príncipes tanto por direito de sucessão, como por ornamento de virtudes e costumes. E com razão por que os que no regimento real hão de suceder devem de ser tão contrários a vícios como o são seus cargos e ofícios tão superiores em virtudes a todos seus súditos como são seus poderes”. (Modernização do texto minha) (NORONHA, 1969, XXX).

costumam afirmar o desejo explícito de servi-lo, declarando que são antes de tudo homens desinteressados, movidos pela amizade do *bem comum*. Como se lê, por exemplo, no prólogo de **Doutrina de Lourenço de Cáceres ao Infante D. Luís**:

E posto que alguém queira reprimir isto como atrevimento, ou estranhá-lo como cousa nova, eu faço o que muitos escritores fizeram com seus discípulos e com grandes Senhores da sua idade. E pois a glória da invenção não pode ser minha, não o deve ser a culpa da repreensão; que de Pitágoras se lê dar conselho a muitos Príncipes de Itália, e Sólon a Creso de Lídia, e Sócrates a Alcibiades, e Platão escreve a Dionísio Siracusano, e Séneca a Nero, e Isócrates a Anicocles, e Plutarco a Antíoco e outros muitos filósofos a Príncipes de seu tempo.<sup>19</sup>

Os espelhos de príncipe católicos escritos depois das teses luteranas de 1517 propõem tal “dever ser” ao infante afirmando o livre-arbítrio de sua ação e, para isso, combatem duas teses protestantes declaradas heréticas no Concílio de Trento (1543-1563), a tese da *sola scriptura* e a da *lex peccati*, que são fundamentais para se especificar o sentido político da educação ministrada. Com a tese *sola fide et sola scriptura*, “só com a fé e só com a escritura”, Martinho Lutero determina que o fiel deve ler a Bíblia individualmente, dispensando as “tradições humanas” ou os ritos visíveis da Igreja. A consequência do preceito foi, sabe-se, a alfabetização das populações reformadas feita principalmente por meio da leitura da Bíblia orientada por pastores nas comunidades de culto. Em 8 de abril de 1546, a tese foi declarada herética pelo Concílio de Trento que, em 17 de junho de 1546, publicou o decreto *Super lectione et praedicatione*, prescrevendo que a transmissão

---

<sup>19</sup> A tópica da *auctoritas* antiga encontra-se sempre citada nos exórdios, prólogos e prefácios dos tratados. Cf., por exemplo: “[...] fabriquei em meu pobre e secreto artificio um novo ajuntamento de preciosos esmaltes de virtudes, e tirei por nova composição de muitos antigos doutores esta breve doutrina e lembrança de Príncipes que, com humildade e leal vontade, a V. A. ofereço, para que dos feitos e ensinaças de muitos Reis e pessoas de Estado excelentes que nela se escrevem, que por Deus foram ajudados, tire cousas com que arme e fortaleça sua alma de dentro, contra os espíritos inimigos: Qui cotidie militant adversum nos, et qui semper, nos combatem como diz a tuba evangélica Paulo, e de fora orne e atavie por mostranças seu prezado corpo, de estimados e nobres costumes” (BEJA, 1965, p. 612).

da *Escritura* e da *tradição* seria feita pela palavra oral divulgada no púlpito por pregadores inspirados pelo Espírito Santo. Na XXIV sessão, em 1563, o Concílio aprovou o Canon IV do *Decretum de reformatione*, determinando que os sacerdotes que tinham cura das almas deviam conhecer suas ovelhas e celebrar o sacrifício com elas, alimentando-as da palavra de Deus com a administração dos sacramentos acompanhada de boas palavras e boas obras. O Concílio foi encerrado em 4 de dezembro de 1563; em maio de 1564, seus decretos e medidas foram confirmados. Em Portugal, a Coroa deu-lhes total apoio e, em 7 de setembro de 1564, os decretos foram publicados solenemente pelo rei D. Sebastião, que os declarou lei do Reino cinco dias depois.

No ensino dos colégios jesuíticos e outras instituições, a retórica antiga foi então instrumentalizada para representar o dogma católico às crianças nobres e populares, que aprendiam a expressá-la persuasivamente em vários gêneros que combatem os hereges inimigos da Igreja e suas teses, como a da *lex peccati*, a lei do pecado. Lutero afirma que o pecado original corrompe essencialmente a natureza humana, tornando os homens incapazes para conhecer o *verum Deum absconditum*, o verdadeiro Deus oculto. A consequência política da tese é, como foi dito, a doutrina do “direito divino dos reis”. Se cada homem é incapaz individualmente de distinguir o bem do mal na ação, segue-se que os homens reunidos em sociedade tendem para a anarquia. Impedindo a anomia, contudo, Deus manda o rei, que impõe a ordem no temporal e no espiritual. Obviamente, a tese da *lex peccati* abole a autoridade espiritual do Papa. Contra ela, o Concílio de Trento decretou que o pecado original não corrompe totalmente a natureza humana, pois, apesar dele, a luz natural da Graça continua aconselhando o livre-arbítrio. Deus não é *causa proxima* ou imediata do poder, mas *causa universal* ou mediata do mesmo, como criador.

A defesa intransigente do dogma implicou retomar a idéia aristotélica de que as artes corrigem a natureza, ou seja, a idéia de que a alma humana pode ser melhorada pela instrução das *humanae litterae*, as humanidades, e pela formação de costumes (*mores*) e hábitos cristãos.

As **Constituições e Regulamentos** dos colégios jesuítas referem-se constantemente a “*scientia et mores*”, “*doctrina, mores, pietas*”, “*virtus et litterae*” (GOMES, 1995, p. 53). Nos *modi* ou regras do ensino ministrado pela Companhia de Jesus em seus colégios antes da edição do **Ratio studiorum**, em 1599, que os sistematizou e incluiu (Colégio de Liège, 1538; Colégio das Artes ou Colégio Real de Coimbra, 1548; Colégio de Messina, 1548; Colégio Romano, 1560; Colégio Germânico, 1560 etc.), prescreve-se que a criança deve ser ensinada a *falar* de modo justo, pois as retas palavras demonstram externamente (*in foro externo*), a presença da luz divina na consciência (*in foro interno*) como a *sindérese* ou a centelha que aconselha o Bem nos atos livres. Como foro interno, a consciência humana é o “foro de Deus”. Francisco Suárez (1918, III, XXI, I) afirma que foro” significa o lugar onde se executa o juízo, propondo que tudo quanto o Estado solicita do súdito ou concede a ele deve ser examinado à luz da razão desse foro, que contém, permanentemente escrita nele, a lei natural de Deus. Se o juízo conclui que a ação do Estado está de acordo com a luz natural e tem validade em sua consciência ou foro de Deus, acata o que é solicitado ou concedido e obedece como se o próprio Deus o mandasse; mas se a diretiva do Estado discrepa da lei natural ou se opõe a ela, conclui que é injusto, tendo de fazer tudo quanto for necessário para corrigi-lo:

“A injustiça não pode encontrar-se senão nas leis dadas pelos homens [...]; logo, não podem ser guardadas tais leis contra a obediência de Deus” (SUÁREZ, 1918, I, IX, 6).

Assim, quando um indivíduo obedece a uma lei justa, é como se Deus a ordenasse, pois a justiça da lei positiva espelha a luz natural que reflete a Lei eterna. Dito doutra maneira, a virtude moral sempre é política, implicando a subordinação ao poder dado como justo, pois é a vontade real que, sendo legítima, expressa nas leis positivas do corpo político do Estado o que é lícito e ilícito conforme a lei natural. Escritos como dirigismo pedagógico, os espelhos orientam a educação do infante por essa concepção, afirmando que a instituição real é um ofício que implica uma instrução e uma sabedoria de governar que

podem ser adquiridas particularmente com o estudo da ciência jurídica e o convívio dos bons autores (SOARES, 1993, p. 293).

Quando tratam da instrução, os espelhos doutrinam a *recta ratio factibilium*, a reta razão das coisas factíveis, relacionadas imediatamente a técnicas protocolares e administrativas, como praxes por assim dizer “burocráticas”, que o príncipe deve conhecer não para exercê-las, obviamente, mas para ter domínio seguro sobre o bom desempenho dos que as exercem, como ministros, diplomatas, conselheiros, escrivães, magistrados, juízes etc. A reta razão das coisas factíveis dirige-se primordialmente para a educação do corpo aristocrata, feita geralmente por aios de palácio, que ensinam o infante a caçar, montar, dançar, tocar instrumentos etc., além das artes da guerra.<sup>20</sup> Nessas atividades, propõe Vives (1984, p. 315), a criança deve “[...] *guardarse de los bartazgos, de las digestiones dificiles, de la crápula, del vino immoderado, de la cerveza densa y del dormir en posición supina*”.

O ensino da sabedoria de governar é uma arte prudencial que preceitua a *recta ratio agibilium*, a reta razão das coisas agíveis. Em todos os *agibilia*, ou coisas agíveis, propõe-se ao infante o dever de manter o difícilíssimo meio-termo da prudência em todas as ocasiões de sua vida, definindo-se os excessos para mais e para menos como vícios. É notável, no caso, a remissão constante à **Ética** a Nicômaco e à **Política**, de Aristóteles, e ao texto fundante de Santo Tomás de Aquino, **De Regimine Principum**.<sup>21</sup> Propondo sempre que a justiça é a síntese

---

<sup>20</sup> Cf. a citação da obra de José M. March, Niñez y juventud de Felipe II. Documentos inéditos sobre su educación civil, literaria y religiosa y su iniciación al gobierno (1527-1547). Madri, 1941, 2 v. por Julia Varela. Aos três anos, Felipe faz seus pajens lutar usando velas acesas como lanças e anda com uma besta na mão, dizendo que vai caçar; aos nove, aprende a montar as diversas selas do pai; aos treze, caça coelhos com falcões; aos quatorze, quando lhe preparam armas na Alemanha, comunga. (VARELA, 1983, p. 59-60).

<sup>21</sup> Nos séculos XVI e XVII, a velha nobreza orgulhosa da ignorância guerreira adaptou-se à centralização estatal como nobreza cortesã. O tópico de uma educação completa em “letras” substituiu pouco a pouco o tópico antigo das “armas” e o ideal de “letras e armas” tornou-se central no ensino de aristocratas que deviam ser desasnados, pois até os sete anos cresciam como as magnólias e os gatos sob os cuidados de amas-de-leite e outras mulheres do serviço da casa. O latim e o grego, as belas letras – a poesia e a história gregas e latinas –, a filosofia aristotélica, estóica, neoplatônica e escolástica; a retórica aristotélica e ciceroniana foram os principais instrumentos adotados para constituir um estilo de vida em que a inculcação de hábitos nobres (entendendo-se “nobreza” com o duplo sentido de “estamento” e “virtude”) foram a meta principal. Mais que um fim em si, formando sábios e pedantes, lembrou

de todas as virtudes e que o príncipe antes de tudo deve ser justo, o modelo de educação exposto nos espelhos pressupõe, como foi dito, a idéia aristotélica da correção da natureza pela arte, adaptando-a, porém, aos fins da “razão de Estado” contra-reformada. Os espelhos pressupõem catolicamente, no caso, que a natureza humana é perfectível porque é mortal: é do ponto de vista da morte e dos fins últimos da alma que se domestica a besta. Para isso se alega, como faz Baltasar Gracián, quando reaplica a tópica das “letras” em *El Discreto*, de 1646, que só a substância não basta, pois também se requer a circunstância na vida de relação. O *ser* virtuoso deve ostentar as formas públicas de um *parecer* virtuoso (GRACIÁN, 1960b).

É básico lembrar que, no caso, o pressuposto e o sentido do termo “público” são outros, diferentes do pressuposto e sentido iluminista e pós-iluminista que se acham, por exemplo, na expressão “opinião pública”, entendida como representatividade democrática e iniciativa crítica específica do interesse contraditório de uma particularidade ideológica que se manifesta “publicamente”, fazendo valer seu direito constitucionalmente garantido. Na sociedade portuguesa e espanhola dos séculos XVI e XVII, a separação de *público/privado* não existia ou era indistinta. “Público” então era entendido como a totalidade mística do corpo político da sociedade, totalidade figurada nas representações reais como *bem comum* do Estado. Incluído nela, cada destinatário produzido pela representação real como subordinado devia reconhecer e reiterar sua posição de membro subordinado. Por outras palavras, a representação real que os espelhos de príncipe ensinam o infante a compor e a dar em espetáculo reproduz aquilo que cada membro do corpo místico do Império *já é*, como súdito de um estamento determinado, prescrevendo, simultaneamente, que *deve ser*,

---

Dominique Julia, as letras e a retórica foram utilizadas como meios para formar o futuro governante, propondo-lhe que era uma natureza superior e que sua educação esmerada o preparava para um tempo em que se tomaria a si mesmo como modelo das ações (JULIA, 1998, p. 333-334). Ocorrendo na circunstância histórica das reformas, essa educação não ignorou, obviamente, as questões da redefinição da natureza do poder, do príncipe mandante e da autoridade que os funda de direito, incluindo-as no núcleo mesmo das práticas de ensino como critérios definidores do seu sentido.

ou seja, persuadindo-o a *permanecer como o que já é*. Neste sentido, o espaço público figurado nas representações do infante real como totalidade mística subordinada ao *bem comum* é uma teatralização corporativista onde se revela o próprio público para os destinatários particulares como totalidade jurídico-mística de destinatários (MERLIN, 1994, p. 385-388) integrados em ordens e estamentos subordinados. Justamente por isso, impõem-se na educação do príncipe exposta nos espelhos as idéias nucleares de *ordo*, *ordem*, e de *ratio*, *razão*, formuladas segundo os vários gêneros, estilos, verossímeis e decoros da retórica aristotélica e latina, que prescreve a imitação regrada de modelos, ou seja, a repetição que sempre reproduz, em novas formas adaptadas a novas ocasiões, a totalidade mística do *bem comum*.

A indistinção de *público/privado* determina a extrema aplicação com que os autores dos espelhos de príncipe especificam as formas do *parecer algo*, como “filho de algo” ou “fidalgo”, propondo-o como tão fundamental quanto o *ser* efetivamente *algo*, uma vez que os signos da posição devem ser dados em espetáculo pelo infante real como evidência da naturalidade da desigualdade de que é senhor. Assim, o saber e o poder são intimamente associados em uma dimensão exterior e espetacular, em que se aplicam e transformam segundo as conveniências e os conflitos das circunstâncias hierárquicas (GOUVEIA, 1992, p. 414-449). Os dispositivos simbólicos ordenados pela retórica aristotélica e latina que dão forma às representações do infante nos tratados que o educam são imediatamente *práticos*. Figuram a unidade do “bem comum” do corpo político do Império corporificada em toda e qualquer particularidade das maneiras, da dicção, das eleições e das ações do príncipe e, simultaneamente, o auto-controle das partes desse corpo que, subordinadas como representações, testemunham<sup>22</sup> a legitimidade da representação do infante, interiorizando coletiva e

---

<sup>22</sup> Cf. por exemplo: “Nem o vulgo cursará com segurança sua vida se não estiver sob tutela dos melhores, nem a estes os arreios da glória darão lustre e nomeada se não houver turba e multidão, cujo patrocínio tomem a seu cuidado. Assim é, que parece que a defesa do vulgo foi atribuída à virtude dos homens nobres e, inversamente, os mesmos homens nobres hão mister o concurso da turba, não apenas para preservarem as suas riquezas, quanto para se exalçarem à glória e à dignidade” (OSÓRIO, 1996, p. 87).

individualmente a violência legal nas formas variadas dos hábitos regrados, na educação, pelas idéias de *ordo e ratio*.

Desta maneira, os espelhos empenham-se em definir minuciosamente, com muita precisão e redundância, a natureza e os estilos das formas exteriores que representam as virtudes do infante e as situações hierárquicas em que são aplicadas como efetuação da posição que mantém o mais absoluto senso do decoro, adequando-se *sempre* à ocasião. “Dos efeitos nascem os afetos”, dizia um provérbio veneziano do século XVII, indicando que também as paixões têm valor-de-uso em formas fornecidas pela retórica. Tais formas ou representações sempre constituem como seu pressuposto a totalidade mística do corpo político do Estado como *bem comum*, ou *público*, que testemunha a qualidade superior da aparência de honra, glória e fama espetaculares que efetuam. Incluído na representação como cabeça do corpo político do Estado, o príncipe produz os destinatários, *na* sua representação, como tipos subordinados *como* representação inferior, que sempre reconhecem e devem reconhecer sua posição de inferioridade como súditos. Por outras palavras, a representação do infante é uma prática material extremamente ativa na constituição da hierarquia, pois confere e nega posição. Não é “reflexo” da infraestrutura que às vezes se pressupõe como definição de “real”, pois tem realidade de *prática real*. Como diz claramente o jesuíta Mariana (1950, p. 505):

O Príncipe está colocado no cume das sociedades para que apareça como uma espécie de deidade, como um herói baixado do céu, superior à natureza dos demais mortais. Para aumentar sua majestade e conciliar-se com o respeito de seus súditos está quase sempre rodeado de luxo e aparato, contribuindo não pouco para deslumbrar os olhos do povo e contê-lo no círculo dos deveres sociais: de um lado, seus vestidos de púrpura bordados de ouro e pedraria, de outro, a soberba estrutura de seu palácio e, por outro, o grande número de seus cortesãos e de seus guardas [...] há de juntar-se o esplendor e brilho de todas as virtudes, tais como a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança, como também o que dão as letras e o cultivo do engenho, com os quais se concilia também muito a veneração dos cidadãos.

Os autores dos espelhos de príncipe imitam as *auctoritates* dos vários gêneros que constituem o campo semântico geral do gênero – metafísica platônica, aristotélica e escolástica; ética cristã; história antiga; poesia latina; direito canônico; jurisprudência. Enquanto autorizam com elas a autoridade da representação do infante, constituem os destinatários da mesma como tipos que também testemunham o desempenho eficaz da imitação contidos no “círculo dos deveres sociais”. Com as tópicas antigas, os autores propõem que tanto a representação que se lê no texto quanto a representação que o infante faz ver modelam a recepção prescritivamente, prevendo que os usos do texto e da representação real por públicos empíricos de diversas competências devam reproduzir as normas hierárquicas do *bem comum*, numa típica circularidade de código. Assim, a honra, a glória e a fama do príncipe decorrem de um testemunho formalizado como um juízo avaliativo da adequação da aparência feito pelo público. Ou seja, a composição do destinatário nos espelhos evidencia que os juízos da recepção também são normativos ou reprodutivos das normas que regulam as aparências, obedecendo a dispositivos retóricos e jurídicos que refazem os procedimentos aplicados à sua *inventio*. O infante conserva a honra, a glória e a fama que lhe são devidas produzindo as formas socialmente adequadas a elas: podia-se mesmo pensar que, paradoxalmente, não é ele, infante, que as tem, mas aqueles que, não as tendo institucionalmente, plebe vulgar, pode deixar de atribuí-las se a representação não for adequada à posição. A honra, que os espelhos insistem em propor como absolutamente fundamental, aparece constituída neles como uma relação das formas da representação real e do testemunho público que se dá ou se corporifica na opinião alheia. Esta deve ser temida, propõem os textos, enquanto insistem em que o infante procure satisfazer a toda opinião, agindo bem, isto é, mantendo a aparência adequada à sua condição como evidência de que age bem. A honra é funcional, enfim, como uma relação que sempre implica um ver e um dizer, um testemunho e uma opinião, figurados nos juízos da “murmuração” popular, que se torna sedição quando ultrapassa os

limites prescritos do “círculo dos deveres sociais”. Os espelhos ensinam o príncipe a evitá-la, mas também a puni-la com severidade. No corpo humano, seria monstruoso um pé que falasse ou uma perna que pensasse, pois é a cabeça que tem tais atribuições; da mesma maneira, é monstruoso que membros subordinados do corpo místico tenham autonomia crítica e ponham em dúvida a soberania da “razão de Estado” ostentada na representação do príncipe (HANSEN, 1996b).

Os conselhos dados por António de Guevara no prólogo de **Aviso de privados ó Despertador de Cortesanos** sintetizam o cálculo aplicado às representações como um mecanismo óptico que regula os meios-termos justos e as distâncias hierárquicas adequadas à recepção decorosa: “*Ni descubráis, señor, todo lo que pensáis, ni mostréis todo lo que tenéis, ni toméis todo lo que queréis, ni digáis todo lo que sabéis, ni aun hagáis todo lo que podeis [...]*” (GUEVARA, 1930, p. 33). No capítulo XV, Guevara (1930, p. 197) explicita a honra como relação de representação, testemunho e opinião, evidenciando o quanto é mutável:

*Ya lo habemos dicho y otra vez lo tornamos a decir, y es que todos los que son a los príncipes aceptos les conviene vivir muy avisados y andar muy recatados, porque siendo verdad, como es verdad, que todos ponen en ellos sus lenguas, de menor gana viendo la suya pornán en ellos las manos. No decimos esto tanto porque miren por su vida cuanto es porque adviertan y piensen en cuánto peligro traen su honra, porque su vida y su honra y su hacienda no está en más de al rey en alguna cosa desagradar ó que al rey se le antoje de a algún enemigo suyo creer.*

Quentin Skinner propôs que esse gênero de texto surgiu no século XIII nas cidades republicanas da Toscana em luta contra as políticas do Imperador e do Papa.<sup>23</sup> Eram livros inicialmente relacionados à *ars*

---

<sup>23</sup> Além da tradição grega da *Cirópédia*, de Xenofonte, seria útil lembrar também uma tradição especificamente ibérica do gênero, fundada principalmente em obras indianas e persas difundidas pelos árabes. Sabe-se que, no século XIII, Alfonso X ordenou a adaptação, com o nome de *Calila e Dimna*, de apólogos indianos do *Panchatantra* (Cinco séries de contos) divulgados na Península pelos árabes. Em *Calila e Dimna*, um rei e um filósofo conversam sobre questões práticas e normas de conduta. Da mesma maneira, vários outros textos orientais devem ser considerados, como *Barlaam e Josafat*, uma versão da vida de Gautama Buda do *Lalita Vistara*, e, ainda, *Sendebâr*, traduzido para o castelhano em 1253 com o belo título de *Libro de los engannos et de los asayamientos de las mujeres* (VINALET, 1984, p. 7-23).

*dictaminis*, a técnica retórica das fórmulas e modelos para a escrita de cartas oficiais. O primeiro deles teria sido escrito anonimamente em 1222, sendo seguido pelo de Giovanni de Viterbo, que tinha por tema o governo das cidades. Viterbo o completou em 1240, depois de ter ocupado o cargo de juiz para o *podestà* de Florença. Conforme Skinner, o aparecimento desse gênero marca uma dramática extensão da *ars dictaminis*. Com ele, seus autores deixaram de ser simples instrutores ou professores de retórica, passando a ser conselheiros nos negócios políticos das cidades. Na segunda metade do século XIII, explica, ocorreu na Itália uma modificação decisiva nos estudos de retórica, quando a tradição local do estudo da *ars dictaminis* foi interceptada pelo modelo francês do estudo baseado na leitura de autores latinos – os *auctores* ou as *auctoritates* – propostos então como modelos a serem imitados. Provavelmente, foi Brunetto Latini, tradutor de obras de Cícero e professor de Dante, o mais importante dos inovadores. A substituição do ensino de retórica baseado em regras epistolares pelo ensino das letras latinas propostas como modelos a serem imitados atingiu o auge no século XIV. Skinner propõe que é da fusão do modelo francês das *auctoritates* com o dos livros de aconselhamento escritos à maneira das regras da *ars dictaminis* que surgem textos em que a mistura dos registros produz uma sofisticação teórica caracterizada pelo maior cuidado com as próprias letras. Citações de Platão, Sêneca, Juvenal, Salústio e, principalmente, Cícero, juntam-se então a regras de conselho e comportamento. Por exemplo, a contínua citação de Cícero e a incorporação da ética aristotélica fazem Brunetto Latini afirmar que a principal ciência que tem relação com o governo da cidade é a retórica, como técnica da fala persuasiva. Ao mesmo tempo, a apropriação da filosofia estoica pelos autores dos textos de aconselhamento permite criticar a nobreza de sangue, propondo-se, com a referência a Horácio, que a verdadeira nobreza é a da virtude. Um lugar-comum sempre aplicado desde então, embora quase sempre desmentido pela realidade efetiva da hierarquia, é o de que a origem nobre de um homem nada significa, se leva uma vida

desonesta. A mesma opinião se acha no quarto livro do **Banquete**, de Dante: onde está a virtude, aí se encontra a nobreza. Geralmente, os vícios mais criticados nesses textos são a embriaguez, o orgulho, a ira, a venalidade e a aceitação de presentes (SKINNER, 1978, I, p. 34-40). O gênero prescreve que o governante deve temer a Deus sobre todas as coisas e honrar a Igreja, agindo segundo as quatro virtudes cardeais, prudência, magnanimidade, temperança e justiça.

Na introdução de **Summa Política**, oferecido em 1650 ao Príncipe D. Theodosio de Portugal, seu autor, Sebastião César de Meneses, Bispo Conde de Coimbra, define “razão de Estado” como uma arte virtuosa – uma técnica – de governo das “cousas públicas e comuas”. Diferenciando-a aristotelicamente da Ética e da Econômica, que se ocupam de coisas particulares e domésticas, afirma que as três se subordinam entre si, de modo que a Ética é requerida para a Econômica e esta, para a Política, que as inclui, sendo “a mais nobre” das três (MENESES, 1650). Essas três partes da ciência dos costumes sintetizam, por assim dizer, o tipo de educação dada ao infante: assim, a Ética, também chamada Monástica em alguns tratados, dá-lhe as regras e o ensino de viver que se dá a toda pessoa em particular; a Econômica dispõe e ensina-lhe a maneira que se deve seguir no regimento da família, da casa, e, por extensão, do reino; e a Política expõe-lhe leis e regras universais, úteis para o bom regimento das cidades e do Estado. Nas três ciências dos costumes, porém, o modelo medieval da nobreza como “armas” ou aristocracia guerreira e ignorante das humanidades é substituído pelo modelo das “letras”, que definem a civilidade da nobreza cortesã. A substituição redefine a educação ministrada às crianças das elites e, por extensão, da plebe, devendo-se lembrar o modo como o termo “espelho” do nome do gênero às vezes é explicado pelos tratadistas.

As explicações evidenciam, obviamente, o substancialismo da metafísica escolástica, que faz do tratado um lugar simbólico no qual, por analogia ou semelhança, os casos históricos de vidas passadas são propostos à leitura do infante como exemplos de revelações parciais

dos desígnios secretos da Providência. No prólogo de **Empresas Políticas. Idea de um Príncipe Político-Cristiano**, dedicado em 1640 ao príncipe Baltasar Carlos, D. Diego Saavedra Fajardo propõe que o príncipe deve espelhar suas ações no espelho que espelha exemplos, para observar que, nos menores detalhes de suas imagens, representa-se como se representam os princípios gerais do governo das maiores Cidades (FAJARDO, 1976). Os princípios gerais mantêm a mesma unidade básica de prudência virtuosa a ser repetida até se interiorizar como hábito ou prática.<sup>24</sup> Que é a prudência, enfim? *Recta ratio rerum a nobis agibilium*: reta razão das coisas a serem feitas por nós, propõem todos os espelhos dos séculos XVI e XVII, que representam a ação virtuosa do príncipe em uma Corte, “lugar geométrico das hierarquias” (LE ROY LADURIE, 1985; XIV), que neutraliza o poder dos nobres por meio da manipulação das disputas que os dividem e por outros artifícios, como o de empenhá-los em guerras, e que simultaneamente difunde o modelo curial como padrão universal da excelência humana para todas as ordens políticas do reino (ELIAS, 1985; SOLNON, 1987; ROMAGNOLLI, 1995; LE ROY LADURIE; FITOU, 1997).

A tríade cortesã de “discrição, prudência e paciência”, exposta por Baldassare Castiglione em **Il Libro del Cortegiano** (1528) (CASTIGLIONE, 1960), é fundamental na constituição das representações

---

<sup>24</sup> Na cultura ibérica dos séculos XVI e XVII, o tipo do *discreto* era modelado pela retórica aristotélica transformada na doutrina neo-escolástica do poder como preceito para a ordenação discursiva de uma história providencialista, segundo a qual os casos vividos por homens ilustres do passado são exemplos para a experiência política do presente. É discreto aquele que pauta as ações pela *sollertia*, a sagacidade escolástica que, dividindo-se em perspicácia e versatilidade, permite achar instantaneamente, nos exemplos passados memorizados como *eruditio* ou erudição, a imagem adequada à ocasião. Assim, é discreto o que domina os protocolos da memória dos decoros, com discernimento do que é “melhor” em cada caso. A mesma capacidade de fazer distinções implica, obviamente, a possibilidade de também se aplicar o “pior”, quando o “pior” é politicamente “melhor” – por exemplo, como fingimento de falta de discrição adaptado à circunstância. Isso ocorre, principalmente para se fazer frente à simulação maquiavélica. Por isso, nos séculos XVI e XVII, a murmuração também estava prevista como um mecanismo de integração hierárquica que constituía e mantinha a fama de honradez e justiça dos que tinham o poder dentro de certos limites, que incluíam obviamente a força e a violência. A murmuração da plebe pode ser mantida sob controle por meio da ostentação de signos verossímeis de virtude, discretamente aplicados. Diz Saavedra Fajardo (1976, I): “Com tudo isso trabalha muito o artifício e a indústria em saber governar satisfazendo o povo e a nobreza, fugindo das ocasiões que podem indigná-lo e fazendo nascer boa opinião de seu governo”.

reais da política católica ibérica do século XVII, especificando o tipo do cortesão como modelo para a educação do príncipe perfeito. Outro texto italiano fundamental é o de Giovanni Della Casa, **Galateo ovvero de' Costumi** (1558) (DELLA CASA, 1960), que os jesuítas usavam em leituras nos colégios. Tanto Castiglione quanto Della Casa foram muito imitados em Portugal, podendo-se lembrar o exemplo de Francisco Rodrigues Lobo e seu **Corte na Aldeia**, de 1619 (BURKE, 1995). No entanto, se Castiglione propõe o modelo do cortesão restritivamente, como padrão emulado por aristocratas das cidades italianas do século XVI, no século XVII Baltasar Gracián e seus tradutores franceses, como Antoine de Courtin e Amelot de La Houssaye, dilatam-lhe a proposição. Em **El Discreto** (1646) e **Oráculo Manual y Arte de Prudencia** (1647), Gracián afirma que qualquer um que aplicar suas receitas de discrição poderá tornar-se cortesão, enquanto sobe hierarquia acima buscando distinção (GRACIÁN, 1960b, 1960c).

Todos os espelhos de príncipe propõem como central na educação do infante real o conceito de *virtus* tratado por Cícero no **De Officiis** e reciclado no século XV pelos florentinos da Academia de Careggi, como Marsilio Ficino e Pico della Mirandola. Segundo o conceito, é possível obter a excelência por meio de uma educação adequada de retórica e filosofia antigas. Em tal educação, são modelos o *costume* (*consuetudo*) e a autoridade (*auctoritas*) dos exemplos a serem imitados, segundo o *topos* renascentista de que a excelência universal – o *uomo universale* – pode ser atingida por meio das *letras e armas*. Justamente porque é infante, contudo, o príncipe ainda nada pode nas “coisas públicas e comuas” de que fala Sebastião César de Meneses. Nos espelhos, as duas articulações que constituem a criança real como infante convergem, a natural-etária e a jurídico-política. Na educação dessa criança especial, o espelho expõe as normas e as práticas (JULIA, 1993) que visam a conduzir sua natureza ainda frágil, embora “gentil e generosa”, em atividades realizadas diariamente<sup>25</sup> como hábitos que

<sup>25</sup> Na Espanha, conforme o inquisidor apostólico Gerónimo Fernández Otero, o infante acorda às 8 da manhã, no inverno, e às 6 h, no verão. Usa uma hora para ouvir missa, encomendar-se a Deus, à Virgem, ao anjo da guarda e rezar o rosário. Em seguida, dedica 2 h a exercícios,

deverão ser úteis em suas ações futuras. As normas definem os saberes a serem ensinados no controle da vontade e no desenvolvimento do intelecto, além das condutas a serem inculcadas ao corpo, como a elegância das maneiras correspondentes à natural majestade do infante; ao mesmo tempo, as práticas dos mestres permitem a transmissão desses saberes e a incorporação das condutas. Enquanto cresce e, como aristocrata, não se prepara para o trabalho, mas para a Corte, o infante aprende o que deve fazer do corpo para tornar-se um bom cavaleiro, aliando à destreza militar as atividades típicas da nobreza, como foi dito, a caça, a dança e alguns jogos, como a péla. Poderá aprender um instrumento, mas nenhum de sopro, pois deformam a face comicamente. Poderá fazer poesia, não sendo inepto a ponto de não saber fazer um verso, mas não sendo louco a ponto de querer fazer dois, pois aprendeu a saber que há coisas mais importantes na vida. Simultaneamente, como será rei, desde cedo deve aprender a reta razão dos agíveis, ou seja, a ética cristã.<sup>26</sup> Com ela, o espelho de príncipe propõe-se a constituir o infante como um ser de palavra – simultaneamente, um ser da palavra dada e um ser da linguagem cortês. Para isso, os livros antigos e contemporâneos e, entre eles, outros espelhos de príncipe, são propostos pelo espelho para a sua leitura orientada pela idéia nuclear de que são modelos a serem imitados ou espelhados em ações efetuadas como semelhança. Os textos propostos à leitura do infante são moralizados, evitando-se obviamente os autores hereges e libertinos, pois pressupõe-se que na sua educação concorrem

---

antes de comer, com uma hora de intervalo para não cansar-se em demasia. Ao meio-dia, faz uma refeição e, até às 15 h, está livre de estudos para dedicar-se a coisas lícitas e honestas de sua predileção. As lições começam às 15 h e duram até às 17 h, quando faz a merenda; às 18 h, reza o rosário com o mestre ou faz caridade, dando esmolas. Das 19 h até às 20 h, ocupa-se em exercícios. Depois, até às 21 h ou 22 h, quando ceará, o mestre o diverte com a conversação de que podem participar vassalos e criados. Depois da ceia, recolhe-se na hora determinada pelo médico. Antes de dormir, faz exame de consciência, contrição de faltas e orações. (VARELA, 1983, p. 80-81).

<sup>26</sup> A ética cristã recicla, entre outros textos, a *Ética* e a *Política* de Aristóteles; os textos de Cícero, como *De amicitia*, *De officiis*, *Tusculanae*, *Rhetorica*; de Sêneca, *Epistolae morales*; de Plutarco, *Apophthegmata*, sem falar do *Antigo e Novo Testamentos* e dos Padres da Igreja e autores escolásticos, como Lactâncio Firmiano, São Jerônimo, Santo Agostinho, Santo Ambrósio, Vegécio, Gregório Magno, Santo Isidoro de Sevilha, Santo Anselmo, São Bernardo, Tolomeu de Luca, Santo Tomás de Aquino, além do *Decretum* do *Corpus Juris Canonici*.

a natureza, que é uma matéria ao mesmo tempo selvagem e dúctil a ser moldada retamente; o artifício, que a modela segundo a ordem e a razão do sentido ético-político superior; uma técnica do corpo e uma técnica do tempo, que impõem e ensinam a fortaleza e a temperança como auto-disciplina básica para governar. Obviamente, como já se sabe, a oposição e o intervalo de *ser/parecer* são equívocos, regulando, de maneira quase sempre casuística, as posições cambiáveis e adaptáveis às situações, como as de *verdade/mentira*, *honestidade/falsidade*, *simulação/dissimulação* etc. Já na primeira metade do século XVI, a doutrina política de Maquiavel concorre com a ética cristã e literalmente dissolve a oposição *ser/parecer* que a fundamenta. A principal questão posta para o governante é a de como conquistar, manter e ampliar o poder. Como é sabido, Maquiavel considera que a vida virtuosa pode ser objeto de consideração desde que a virtude seja útil para se atingir os fins do poder. A novidade radical que introduz é a separação entre vida votada à virtude e vida votada ao sucesso político. Na separação, a aparência virtuosa se autonomiza do ser virtuoso, assumindo realidade própria, que implica imediatamente a redefinição política do conceito de “virtude”.

Maquiavel não é “maquiavélico” ou “imoral”, obviamente, como os espelhos o constituem, pois seu “príncipe novo” tem outro pressuposto. Exterior ao do príncipe católico fundamentado pela religião, baseia-se imediatamente na observação da política efetiva, tal qual praticada nas cidades italianas do seu tempo. Assim, o príncipe deve *ser* virtuoso para manter o poder, reza a lição católica, e apenas *parecer* virtuoso, como se lê em **O Príncipe**, constituído nos espelhos católicos como referência negativa do modelo da virtude aristotélico-cristã que divulgam, principalmente os capítulos 16, “Sobre a liberalidade e a parcimônia”, e 17, “Sobre a crueldade e a piedade”. As formulações católicas dos espelhos do século XVII tentam dar conta do abismo existente entre a política efetiva e a idealidade ética recorrendo principalmente à obra de Tácito, **Annales**, apropriada como uma espécie de “Maquiavel de bolso para usos católicos”, por assim dizer, com distinções especiosíssimas de “simulação maquiavélica”,

técnica de produzir aparências que fingem a verdade, e “dissimulação honesta”, técnica de ocultar a verdade que aplica aparências.<sup>27</sup>

A idéia da discrição como aparência implica as refrações e tensões das práticas: o fundamento da prudência política do discreto católico deve ser a universalidade da lei divina espelhada em cada alma como luz natural. Teoricamente, o discreto católico jamais poderia mentir ou ser hipócrita. Na prática, é óbvio, as condutas adaptam-se às conveniências da ocasião, o que determina o duplo padrão de moralidade e o típico casuismo jesuítico das interpretações no ensino dominado pela repetição e pelo comentário das autoridades. O jesuíta Gracián escreve em *Oráculo Manual y Arte de Prudencia* que a discrição permite dizer o “sim” que significa “não” e “talvez”. E os conselhos do jesuíta Mariana ao príncipe são crus, indo ao que efetivamente interessa, o poder. Não confiar em ninguém é receio de tirano, mas acreditar em todos é facilidade de príncipe imprudente, escreve o diplomata Saavedra Fajardo (1976, p. 406), propondo um meio-termo de confiança e desconfiança, porque “[...] néscia seria a ingenuidade que descobrisse o coração, e perigoso o império sem recato. Dizer sempre a verdade

---

<sup>27</sup> Della dissimulazione onesta (Da dissimulação honesta) é, aliás, o nome de um tratadinho de 1624, em que Torquato Accetto escreve sobre a necessidade e as técnicas de se encobrir a verdade que caracterizam o discreto católico. Conforme Accetto (1990), a cautela que se toma contra os lobos e os leões é uma coisa óbvia, por causa do conhecimento que já se tem da sua violência. Mas as raposas também estão entre nós e nem sempre são reconhecidas; quando se conhecem, usa-se a arte contra a arte, e neste caso jogará melhor quem for mais capaz de parecer estúpido, fingindo crer em quem deseja enganá-lo com o fingimento, pois é grande inteligência que se dê a ver que não se vê quando mais se vê, num jogo no qual os olhos que aparecem fechados estão totalmente abertos. Como dissimulação, as conceituações católicas do discreto apropriam-se do texto dos *Annales*, principalmente da vida e do dito de Tibério, *Qui nescit fingere nescit vivere* (Quem não sabe fingir não sabe viver). Nos usos católicos de Tácito, o fingimento aparece como um travestimento oportuno do maquiavelismo, pois faz o jogo dos interesses da “razão de Estado” e, ao mesmo tempo, mantém a aparência da moral e virtude. Considerando-se essas possibilidades de fingir o fingimento ou de fingir a falta de fingimento, na constituição ibérica do tipo discreto pelos espelhos de príncipe é central a reciclagem da idéia aristotélica que propõe a virtude como capacidade intelectual do juízo, principalmente porque é o juízo que fundamenta o artifício das técnicas retóricas com que então se faz a diferença entre “dissimulação” e “simulação”. Ambas especificam a discrição, mas sua diferença está nos meios aplicados e nos fins visados. No mundo católico, a dissimulação é entendida como uma técnica do fingimento moralmente virtuoso que oculta o que realmente existe, enquanto a simulação é dada como a técnica maquiavélica que finge a existência do que não há. Dois fingimentos, duas aparências: um deles oculta a verdade suposta, outro produz o falso, segundo a interpretação católica. Como diferenciar a aparência da verdade da verdade da aparência?

seria perigosa simplicidade, sendo o silêncio o principal instrumento para reinar”. O modelo da discrição implica a metáfora nas formas do dizer e do agir e, por definição, é uma técnica da agudeza. E como a agudeza conceituosa fundamenta o estilo de um modelo de comportamento que é apropriado também por aqueles que institucionalmente seriam “vulgares”, o modelo torna-se objeto de polêmicas em que se discute qual é a verdadeira aparência.

De todo modo, nos espelhos de príncipe o infante é como o cavalo de raça de Vives, cuja natureza superior necessita dos melhores treinadores-mestres. Quem são eles? De modo geral, homens “limpos de sangue”, sem traço das “raças infectas de judeus, mouros, mulatos” e um enorme etcétera. Apesar da tópica que afirma ser a nobreza de espírito a mais verdadeira, quase sempre são fidalgos de nascimento. Obviamente letrados, muitas vezes padres, ou seja, filhos não-primogênitos de famílias nobres.<sup>28</sup> Eruditos, devem falar e ler latim e línguas vulgares, sendo muito recomendável o grego. Necessariamente, devem conhecer dialética, lógica, retórica, gramática, filosofia natural e moral, cosmografia, geometria e astrologia (astronomia). Devem ser virtuosos, piedosos, devotos, mas não beatos ou supersticiosos. Exige-se que tenham bom porte, pois homens pequenos ou baixos não impõem suficiente respeito e grandalhões são desajeitados. Nem muito jovens nem muito velhos, mas maduros, também devem ser joviais, sem excessos, demonstrando experiência. Não devem ser servis, mas súditos fiéis. E não devem repreender ou castigar o infante, quando este é indócil ou duro de desasnar. D. Diego Saavedra Fajardo (1976, I, p. 89) o diz com sensatez:

*La educación de los príncipes no sufre desordenada la reprehensión y el castigo, porque es especie de desacato. Se acobardan los ánimos con el rigor,*

---

<sup>28</sup> Os mestres do infante geralmente escolheram as letras condicionados pela instituição do morgado. Conforme Rodrigues Lobo (1619, Diálogo 16): “Tem as escolas, além destes, um bem, que favorece esta opinião, e é que de ordinário os que as buscam, ou são filhos segundos e terceiros da nobreza do Reino, que, por instituição dos morgados de seus avós, ficaram sem heranças e procuraram alcançar a sua pelas letras; ou são filhos dos homens honrados e ricos dele, que os podem sustentar com comodidade nos estudos; ou religiosos escolhidos nas suas províncias, por de mais habilidade e confiança para as letras”.

*y no conviene que vilmente se rinda a uno quien ha de mandar a todos {...} Es un potro la juventud, que con un cabezón duro se precipita y fácilmente se deja gobernar de un bocado blando. Fuera de que en los ánimos generosos queda siempre un oculto aborrecimiento a lo que se aprendió por temor, y un deseo y apetito de reconocer los vicios que le prohibieron en la niñez. {...} Algo se ha de permitir a la fragilidad humana, llevándola diestramente por las delicias honestas, a la virtud.*

Muito diferente é a educação das crianças plebéias tidas como “vulgares”, contudo, em que o “desacato” da repreensão e do castigo atuam para corrigir com violência o que pais e mestres constituem negativamente como fragilidade infantil. É útil, para evidenciá-lo, referir, ainda que brevemente, o prólogo de *El estudioso de la Aldea* (1568), texto escrito por um mestre-escola de Valência, Lorenzo Palmyreno (1568), para a educação de crianças aldeãs, filhas de oficiais mecânicos e camponeses.<sup>29</sup>

Como se viu, os espelhos de príncipe constituem seu destinatário como discreto capacitado a entender a lição ético-política que veiculam. Não há muitas informações imediatamente disponíveis, contudo, sobre os modos como públicos empíricos e o próprio infante os recebiam e usavam. D. Francisco Manuel de Melo dizia que, devido à repetição das tópicos da prudência de um para outro, os espelhos talvez fossem inúteis, pois ninguém os leria, uma vez que sua matéria era conhecida previamente. De maneira diversa, o texto de Palmyreno fornece informações precisas sobre usos contemporâneos do ensino ministrado por mestres domésticos e mestres-escola – por exemplo, sobre as apropriações inesperadas do latim, voltado *contra* os mestres pelos alunos.

Palmyreno também é didático, como os autores dos espelhos de príncipe, quando discorre sobre a condição dos aios e mestres a serviço de pais de família interessados na instrução e formação dos filhos. Afirma que, na Espanha de seu tempo, todos os pais que podem pagá-los demonstram grande cuidado em tomá-los em casa para que eduquem

---

<sup>29</sup> Agradeço aqui a minha amiga, Luisa López-Grigera, grande especialista em retórica antiga e letras do Siglo de Oro, que me fez cópia do texto de Palmyreno na Seção de Raros da Biblioteca Nacional de Madri.

as crianças, provavelmente emulando a educação aristocrática, mas muitos deles não tratam os mestres como devem ou como convém aos filhos. Tratando o mestre como um gato, afirma, os pais costumam usá-lo para servir à mesa, retirar os pratos, tomar conta da mula, comprar pescado, envolvendo-o tantas vezes em outras encomendas variadas que o mestre tem efetivamente pouco tempo para ensinar o que convém às crianças da casa. Escrito com certa rudeza vívida, própria da experiência de Palmyreno como mestre-escola de aldeia, o texto roça o gênero cômico quando refere as práticas de mestres, pais e alunos, lembrando imediatamente as ações dos pícaros dos romances.

É útil observar o que diz sobre a rusticidade dos mestres de aldeia, o hábito dos castigos corporais violentos que costumam infligir às crianças, a obsessão de todos com comida, a venalidade e a sexualidade mediando as relações e o engano dos pais estúpidos que contratam lacaios vistosos, mas corruptos e ignorantes, que vão para as aldeias imitando nos trajes os aios que educam o corpo do infante na Corte:

*Aunque infinitas vezes viene el mal, por ser el Maestro indigno de más honra: crióse en Aldea, estudió poco, tiene baxos pensamientos; aunque le quieran honrar, parece que no caben en él los favores. El ayre del Aldea lo destruye, y como alla no aprendió, aqui no tiene que enseñar. Entendiendo el niño, que su Maestro sabe poco, tienele en poco; y así todo va por tierra {...} El es un Camello, que nunca sus parientes le pudieron domar, y por sacarle de la patria, le vistieron de modo, que pareciesse algo; y el desdichado padre buscando el barato, topó con este, y por que la Señora dixo, que para acompañarla este era mas abultado, y mejor vestido que los otros; despidieron al que le trayan con habilidades, y tomaron la destruycion de sus hijos.<sup>30</sup>*

Propondo que os mestres devem ser tratados com respeito para bem educarem a criança na aldeia antes de que ela possa ir servir na cidade, Palmyreno aconselha os pais a também investigar a sua vida

---

<sup>30</sup> Palmyreno evidencia que lacaios que tinham servido em cidades como Sevilha e Madri previam a possibilidade de beneficiar-se nas aldeias e costumavam obter cartas de favor encaminhadas para cavaleiros delas, que lhes conseguiam colocação como mestres em casas de amigos: “Si me dezis como despidió el docto que tenia, y tomó aquel Idiota: responde, don Lays, o don Francisco me lo rogaron. O cuytado, que tiene cara para negar la mula a un Señor, quando se la pide prestada: diziendo, no puedo, que le doy verde; y para bien de su hijo no osará dezir, no me conviene esse maestro” (PALMYRENO, 1568, p. 9).

antes de contratá-los. Sabendo que serão investigados, o medo de ficar sem emprego os fará virtuosos. A razão da virtude é imediatamente prática, no caso, pouco tendo a ver com os elevadíssimos fins últimos do homem a que a virtude sempre se associa nos espelhos de príncipe. Aqui, a virtude garante-lhes a comida:

*Si veen que no los aceptan en las casas sin escudriñar su buena vida, dexarán de jugar a naypes delante del discipulo, amenazandole, si lo descubre a su padre {...} Mucho puede el premio, mucho bará en el moço forastero, vier que le escudriñan su vida, y que la virtud le ha de dar de comer (PALMYRENO, 1568, p. 10).*

A seguir, fornecendo regras aos pais para que haja algum controle das relações domésticas entre mestres e discípulos, Palmyreno (1568, p. 14) pede desculpas ao leitor pela baixeza da matéria. Mas trata de negócio importante, diz, que envolve a saúde de muitas crianças. Os pais são oficiais mecânicos, ou seja, “vulgares”, e é preciso dizer-lhes o que diz “[...] *pues son tan rudos, que en medio del dia claro, han menester candela para ver*”. As regras evidenciam que, longe da Corte onde o infante refina as paixões da carne nas aparências virtuosas do corpo discreto, permanecem os hábitos medievais em que elas correm soltas:

*Dormir el Maestre, y discipulo en una cama, no es cosa que me agrada; las causas yo os las diré a la oreja, quando nos topemos.  
Comer en un plato, no conviene; porque hazeys juez al Maestro en causa própria. Digo que comiamos juntos dos discipulos y yo: Ellos almorçavan ochenta vezes, yo ninguna: quando veniamos a la mesa, ellos no tenían cuenta en comer pan, sino carne, como Canibalos, o Carybes. Yo caminaba a espacio; lo uno por que la poca carne que me cabia y davan fuesse acompañada, como era razon, con pan, y lo otro por dar les exemplo (PALMYRENO, 1568, p. 11).*

Além de fornecer indicações sobre a sexualidade e as “maneiras de mesa” de mestres e alunos, as regras evidenciam que as relações entre eles são quase sempre tensas, quando não de declarada guerra. O mestre aplica castigos corporais violentos que chegam a deformar o

corpo infantil e a criança corcunda, abobada, agoitada, com a espinha fora do lugar, ou partida, se vinga, inventando calúnias contra ele:

*Vemos un mochacho de ricos padres giboso, otro pasmado, asi preguntamos la causa, respondennos, que su Maestro le dió de coçes, y le arrojó contra una arca, y le rompió por la espina; o le sacó fuera al campo, que sus padres no le viessen, y le ató a un Moral, y le pasmó a açotes* (PALMYRENO, 1568, p. 8-9).

Conforme o autor, as moças da casa, que não recebem educação, costumam falar mal dos mestres, fazendo mexericos. Aconselhando os pais a não crerem nelas, pois moças são inimigas de homens estudiosos, como diz, propõe-lhes que mantenham o mestre, se a rixa não for fingida; mas como muitas vezes é fingida, o mestre que ronda na cozinha ou que ensina rudimentos de latim para as moças deve ser demitido, pois, como se costuma dizer, “no moço Pedro en casa”.

As regras propõem a adequação do caráter do mestre ao caráter da criança que vai educar:

*Si su hijo es callado, y muy encogido, no le tome en casa Maestro de la misma condición, porque se lo convertirá en monstro; busquele alegre, y cortesano.*

*Si el niño es bullicioso, tome el Maestro sosegado, y hará un buen medio.* (PALMYRENO, 1568, p. 11).

Uma delas propõe que a instrução será mais rápida usando-se de prêmios. Assim, como nas feiras, quando ficam mais movimentadas e os donos das tendas dão prêmios aos rapazes auxiliares para que vendam mais rapidamente as mercadorias, também o pai deve dar um presente ao mestre, se o filho faz progressos rápidos nos estudos:

*Si a dos, o tres meses que esta en casa luze el niño en criança, y letras, estrenele de unas calças: con esto abrirá el ojo el Maestro, y lo que havia de aprender el niño en dos años, aprenderlo ha en uno. Y no pido cosa injusta, pues los oficiales quando se alegra la Feria, estrenan a sus moços, para que presto acaben la bazienda* (PALMYRENO, 1568, p. 11).

Também refere rivalidades entre os mestres domésticos e os mestres da escola, mal pagos e ressentidos com os domésticos, que têm cama e comida. As rivalidades são causadas ou estimuladas pelos meninos, que mentem para não receber açoites, quando não sabem a lição:

*Al Maestro, o Ayo de casa suplico pondere mucho, quanto importa que el, y el maestro de la Escuela tengan paz; como Medico y Boticario. Esta se conservara, si el no dexa el niño, basta entregarlo en la puerta del auditorio al maestro; y no se fatigue desto, porque pues al de la Escuela no le dan sino siete reales, ya a el de comer y posada, que son quarenta libras, a mas es obrigado. Quando el niño le repite la lición en casa, si no la sabe, por no recibir açotes, finge que el maestro no leyo, o no declaro o no dio Thesis en romance para componer. Piensa el Maestro ser verdad, con aquel buen zelo dize mal del maestro de la Escuela; el niño relata selo callando la causa; destes enojos se pierde un moçacho. Todo esto se borra tratando con el Maestro, y algunos dias que no hay grande ocupacion, entrandose un rato a oyr al maestro, teniendo al lado su discipulo, y guiandole.* (PALMYRENO, 1568, p. 15).

Geralmente, os mestres domésticos ainda são estudantes, afirma Palmyreno, e não têm experiência nem domínio das matérias que ensinam. Palmyreno, ele mesmo mestre-escola, afirma que não é possível que, por douto que seja, estando ocupado em sua Teologia, ou Medicina, ou Direito, e querendo terminar logo os estudos, o mestre doméstico tenha o engenho tão pronto nas coisas das humanidades como o da escola, que não trata de outra coisa. E dá um exemplo em que traduções de textos latinos feitas pelo mestre doméstico e pelo mestre-escola são usadas pelas crianças para vingar-se, produzindo dissensões entre eles:

*Ayer el maestro construyo: praedam militibus donat, exercitum Ligerim traducit, atque in Biturigum fines pervenit. Al repetir vino la riña, por que la interpretación del de casa era: Da el robo a los soldados, y passa el rio Ligeris con su gente, y llega a tierra de Brujas. Dixo el de la Escuela: Reparte el despojo entre sus soldados, y passa su campo de la otra parte del rio Loire, y llega a tierras de Burbes en Berri. Como el niño el Sabado tiene mas en memoria do que en casa le repetieron muchas vezes, que no lo que oyo en la Escuela, sale en publico con aquello; enojase el Maestro, dize que el de casa se lo dixo; sale la confusion y renzillas.* (PALMYRENO, 1568, p. 15-16).

Para evitar as confusões e as rixas, Palmyreno propõe que os alunos devem trazer “*arromançadas y muy bien escritas las pbrases del texto*”, ou seja, que deve escrevê-las em espanhol: “*Quitarse ha todo con mandar al mochacho que trayga arromançadas, y muy bien escritas las pbrases del texto: por que si el se ha de poner a buscar en los comentadores, o vocabularios, perderia sus estudios*” (PALMYRENO, 1568, p. 16).

Alguns mestres domésticos levam as crianças à escola muito tarde e estas se justificam declarando que os pais querem que ouçam missa todo dia. Palmyreno demonstra irritação, reclamando que as crianças deveriam madrugar ou ouvir missa depois das lições, pois, como Fray Luis de Granada afirma, os deveres espirituais não devem impedir o cumprimento das obrigações: “*Y uno de los principales fundamentos de la buena vida, ha de ser, nunca dexar las obras de justicia, por las obras de gracia*”. (PALMYRENO, 1568, p. 17).

Isso dizendo, Palmyreno (1568, p. 17) termina o prólogo bruscamente, com um último conselho:

*Quiero concluir con esto que aconseja Budeo a los padres, diciendo, que aun que en todo tiempo son obligados a mirar por sus hijos, mas de veras lo deven hazer, quando les huelen los sobacos. **Hircus foetor est alarum, quem olent pubescentes, ubi Venerem agnoscere incipiunt.***

No estilo baixo da citação latina do conselho moral dado aos pais, os meninos plebeus fedem, vulgarmente, o fedor do bode sob os braços pubescentes, “onde começam a conhecer Vênus”. Nada mais conveniente para terminar este texto que essa inconveniência material dos corpos adolescentes em que a vida profunda resiste, selvagem, contra os pais, os mestres e a educação do príncipe.