

FÁBULAS AO NATURAL

Américo António Lindeza Diogo *

Resumo: Este ensaio examina a égloga **Basto** de Sá de Miranda, assumindo que ao autor implícito dela não assentam bem as configurações do “sujeito lírico”, de uso nos estudos literários, e menos ainda aquele seu correlato referencial – “indivíduo” na acepção moderna – que aí encontramos profundamente pressuposto. A égloga seria um texto humanista, na linhagem inaugurada por Valla, e o seu autor o “filósofo” ciceroniano, capaz de tornar eloquente um saber prudencial e prático, configurado não numa linguagem especial, mas na *consuetu loquendi* (na fala comum) onde a verdade se acharia inscrita. A égloga tenta articular temas de filosofia política e de estudos jurídicos num debate entre pastores demarcado pelo grande motivo da oposição vida activa/vida contemplativa, fazendo-se grande uso de *exempla ficta*, alguns ao jeito do fabulário animal. Este ensaio considera que o autor que se identifica com o pastor insociável acaba por deslocar a verdade da fala comum (as “palavras mutuadas” dissentem e o debate é inconclusivo) para a natureza ou para o cosmos, onde ela estaria evidente, porém muda ou burra, ao jeito das estrelas auto-suficientes.

Palavras-chave: Retórica. *Exempla ficta*. Filosofia política. Estoicismo. Filosofia moral.

I Geral

Escreveu Carolina Michaëlis de Vasconcelos que **Basto** foi de “importancia excepcional” para Sá de Miranda, dando como prova as 14 lições d’ella”, classificáveis em “4 grupos” e ainda o achar-se

* Professor Catedrático de Teoria da Literatura e Literaturas de Língua Portuguesa da Universidade do Minho. E-mail: americodiogo@mac.com

“cheia de íntimas confidências” (CMV, p. 774). As íntimas confidências levam decerto a incluir **Montano** no conjunto. A égloga com suas variantes configuraria o 4º grupo. Todavia, os textos do 4º grupo denotam apenas semelhanças, sobretudo temáticas, com qualquer dos outros, como as haverá, *verbi gratia*, entre **A Cidade e as Serras** e **A Ilustre Casa de Ramires**. Apenas o privilégio positivista concedido à biografia firmada na autenticidade íntima (e já lírica, antes do “literário”) pôde transformar **Montano** em **Basto**. Face às diferenças nos modelos de situação comunicativa, formas de expressão e formas de conteúdo, pouco importa que as églogas se aproximem no tema dos pequenos que são desamparados da justiça, ou que nalgumas versões da primeira um dos dois pastores se chame Bieito. Pela mesma ordem de razões, a **Carta a seu Irmão, Mem de Sá**, poderia configurar um 5º grupo, mormente se a centrarmos nas quintilhas que na edição de Lapa ocupam as páginas 76 e 77 (RL, 2003¹). E se pode ser vantagem encontrar uma continuidade crucial, chamada “lirismo”, entre uma espécie de ficção e uma espécie de real, a verdade é que **Basto** e a Literatura andam mais longe uma da outra do que em geral apetece crer.

Apresento os dizeres de D. Carolina com ressalva, não porque saiba mais do que a ínclita senhora, mas porque sei quanto me ensina

¹ A rigor, a irredutibilidade das duas posições – que nada impede possam ser posições de subjectividade – é grandemente tópica quando se avalie o conjunto pelo debate, que não escapou a D. Carolina, entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*. Sendo a disputa central até à banalização nos discursos humanistas de filosofia moral, nem sequer a consideração dos dois tipos de boa vida a um nível equivalente de valor pode apreciar-se como uma novidade. Evidentemente, o meu ponto é que a égloga não é apenas uma instanciação mais desse confronto, e logo porque esta tópica da filosofia moral entra facilmente pelos domínios da filosofia política. Na **Monarquia**, Dante distingue o Paraíso Terreal do Paraíso Celestial, utilizando como meios de acesso os dois tipos de vida: chegar-se-ia ao primeiro paraíso pela prática das virtudes morais e intelectuais e seguindo os ensinamentos da filosofia, e ao segundo com os ensinamentos divinos, seguidos da prática das virtudes teologais, fé, esperança e caridade (DANTE, 1954, **Monarchia** III, p. xv). Embora na égloga nada seja inequivocamente explicitado, pode considerar-se que a Boa Vida, quando activa, resulta do exercício das virtudes morais, que não poucos autores chamaram “políticas” (prudência, justiça, fortaleza e temperança), e que a Boa Vida, quando contemplativa, se apoia nas teologais (fé, esperança e caridade). É certo que Bieito é sobretudo prudência, devendo inferir-se da amizade com Gil que seja um exemplo razoável das outras virtudes “políticas”; quanto a Gil, a quem todas cabem, posto a prudência por que se guia seja notoriamente divergente da de Bieito a despeito do adagiário comum, pode considerar-se que não ande longe das teologais. Em rigor, com mais disto ou mais daquilo, Gil afirma as virtudes políticas orientado por e para as virtudes teologais (estas andariam não sumidas mas subsumidas no estoicismo cristão).

de outro modo. De facto, voto pela importância excepcional de **Basto**, de resto notória a quem olhe o autor pela obra, mas também por uma continuidade menos angustiante, por isso que dispensa o autor inventado como entidade completa, solidamente situado no real e inteiramente fisgado, penas e ossos, pelo anzol lírico. Não invoco, digamos, “Wittgenstein”, porém “Valla”, o que ao caso parece respeitar mais à filologia, ainda quando este seja lido como justamente antecipando o autor das **Investigações Filosóficas**. Rejeitando a linguagem especial da metafísica escolástica, Valla vem a considerar que as palavras não devem correspondência a um domínio ontológico separado, e logo porque as palavras constituíram esse domínio; pese embora o privilégio concedido ao latim clássico, considerará que as palavras valem em uso, e que o crucial delas reside no determinante semântico relacional da *consuetudo loquendi*, vale dizer, da linguagem comum (WASWO, 1999, p. 29 passim). Não quero abrir uma guerra interminável entre a posição de D. Carolina e a minha, e, depois de tudo, com a vantagem do verosímil filológico onde me encontraria entrincheirado. Não me importa nem pouco nem muito que o autor seja real ou uma “carreira” textual. Importam-me antes as “íntimas confidências” em que não creio, ou, quando menos, a persistência lírica no ser. Não trago Valla à colação apenas para me abonar genericamente do humanista (um dos primeiros, e picantemente wittgensteiniano) quando afirmo que não há um *ens* autor, ou a sua *substantia*; com o italiano trago a convicção humanista estribada em Cícero, e já nos chamados **Rhetorici Libri**, (cf. KENNEDY, 1994, p. 119 ss) de que a figura do filósofo é a que mais convém à do orador onde se unem a sagesa e a eloquência, e no **De Oratore** explicitamente praticante “de uma arte não submetida a vínculos territoriais, mas livre de totalizar em si todo o saber” (BARILLI, 1983, p. 76). Assim, o “filósofo” será um *rhetor*, que, se não é já detentor de alguma ciência universal, abunda no saber prudencial e prático, grosso modo político – num conhecimento profundo das matérias requeridas pela oratória judicial e deliberativa e nas regras retóricas que configuram a eloquência, às quais correspondem não uma linguagem especial, mas

a *consueto loquendi* quintiliana. A noção sobrevive de Valla e Nizolio até ao peninsular Juan Vives, mais ou menos contemporâneo do bom Sá, posto esse, como, *exempli gratia*, Colutati, não pretenda subsumir a Dialéctica na Retórica (aquela volta a fornecer os tópicos). Eliminado o “ciceronismo” e promovida a *veritas nuda* e não *fuscata* (RL II, p. 37 passim), reconfigurada a sageza prudencial sobre uma base de direito e filosofia moral, circunscrito o discurso ao consenso e ao costume (às “razões velhas” e ao *consuetudo sermonum*, em vez de à “arenga cuidada e branda”), e aí temos não o lírico que sussurra “íntimas confidências”, porém o “filósofo” conselheiro de príncipes e autor da égloga **Basto**, o *rhetor* humanista que para tal estabelece uma correlação forte entre razão, justiça e verdade e as palavras “mutuadas”, não as próprias – aquelas que são “populi publica”, não sendo por isso de direito privado e não pertencendo por isso em exclusivo a nenhuma arte (VIVES, 1998, p. 12 ss). Ao caso não importa que a transmissão recorra ao verso.²

Posto devam portanto ser redistribuídas apenas por três sub-paradigmas, as versões de **Basto** são ainda assim suficientes em número e no alcance de alguns remanejamentos para que a ideia da importância e da excepção seja de reter. Se a obra de Sá de Miranda fosse uma vez proposta para alguma sorte de Bíblia, dois dificilmente não seriam dos seus livros canónicos: a **Carta a El-rei D. João III, Nosso Senhor** e a égloga em pauta, ambos labor do braquiólogo pela forma, e congêneres, pelo assunto, no serem “tratados” de filosofia moral e de teoria política, ainda contínuas em Quinhentos.

As diferenças entre ambos são, bem entendido, acentuadas. Onde a **Carta** é “educação de príncipes”, **Basto** é uma égloga, podendo por isso ser circunscrita por fronteiras de verosimilhança assistidas pelo estilo humilde – o que é o seu caso, mas não o de **Montano**, justamente.

² Deixando de lado razões genéticas, e comparando, deve acrescentar-se que o “filósofo” mirandino mantém no cânone inaugurado por Valla os *patres* (Jerónimo e Agostinho são os citados mais imediatamente reconhecíveis), (cf. BARILLI, 1983, p. 74) afirma o superior valor da *vita contemplativa* ou opta de facto por ela, e acrescenta ao conjunto o neoplatonismo florentino que tenta compatibilizar em termos de “visão do mundo” com um estoicismo cristão. Acrescente-se a substituição do latim pelo vernáculo.

De facto, a obra respeita muito o seu *prépon*, da matéria à enunciação necessariamente muito característico, se não “típico”. Por este modo, posto radiquem ambas na convicção humanista de que a verdade se acha inscrita na “fala comum”, variam as instanciações dessa fala, e muito. O estilo humilde implica desde logo que a teoria política de **Basto** desconhecerá razoavelmente o normativo jurídico que está presente na **Carta a El-Rei D. João III, Nosso Senhor**. Não faltando a uma e outra o entimema aristotélico baseado no lugar comum e movendo-se nos domínios do provável, sendo por isso usados os *exempla* sobretudo como ratificativos de um argumento, há-de notar-se que desses estão em **Basto** ausentes os históricos que na **Carta** sobreabundam, funcionalmente substituídos por *exempla ficta*, ou seja, inventados. Aqui se topam algumas parábolas ou ilustrações, de que se poderia aumentar o número jogando com implícitos e supostos, e umas fábulas narradas como se foram desconhecidas, e logo razoavelmente minuciosas na relação dos incidentes e das peripécias. As ilustrações têm de específico circunscreverem-se à experiência de quem fala, como a do desencontro de Gil com a sua imagem na fonte, ou a do transplante de Bieito para a “corte”; as fábulas existem notoriamente pelo propósito conclusivo de todos os exemplos, porém pondo em evidência as analogias. Também elas são respeitadoras do *prépon*, dado que pertenceriam a um tipo de *exempla* apreciado pela “audiência popular”³ (cf. ARISTÓTELES, 1998, II, p. 19-26). No que respeita à conclusão, que de resto não se coíbem de tirar, os entimemas, e notavelmente o da persistência no ser que seria apanágio das estrelas, as parábolas e as fábulas encontram-se situados num específico marco pragmático-ficcional que importa muito ao que fazem. Pertencem a argumentos opostos, os de Bieito e os de Gil, expostos pelo

³ Nada impede obviamente que uma audiência não popular possa apreciar muito as fábulas. Veja-se, *exempli gratia*, La Fontaine. De resto, o mesmo Miranda encerra a **Carta a Mem de Sá**, seu irmão pela fábula do rato da cidade e do rato do campo, e envia ou dedica esta **Basto** ao nobre Nuno Álvares Pereira. Diremos então que as fábulas podem servir como caracterização sócio-estilística do indivíduo rústico; e que assinalam numa comunidade popular limitações de gosto.

“representador” Basto, que não toma partido por nenhum, posto se reveja no segundo, tal como o autor na Dedicatória;⁴ e a égloga acaba com uma declaração de “empate técnico”, certa da dignidade de ambos. Assim, cada raciocínio é conclusivo e cada *exemplum* também. Cada uma das falas é outrossim comum e verdadeira; todavia, cada argumento completo vem a ser meramente uma premissa que a outra fala tenta arrastar para a sua conclusão. Falta aqui, se algo falta, não apenas a legitimação humanista de quem toma a palavra para educar o rei, a qual justamente mais assenta nos *exempla* históricos, como falta o próprio rei enquanto garantia “transcendental” da veracidade dos discursos, humanistas ou não. Do mesmo modo, assegurando embora a livre fala às duas partes, igualmente ouvidas, o “devido processo” (ou antes, um seu análogo) acha-se dissociado de uma sentença final decisória. Parece, portanto, que há linguagens mutuadas ou, antes, mutuáveis, porém não uma linguagem; que há verdades menos consensuais no comum e que são menos efectivos os tesouros da prudência. Assim, perdidos os argumentos, ficamos com as “pessoas” das personagens, tanto valendo, passe o anacronismo, a misantropia como a *honnêteté*. O caso parece expediente, e “literário”, por isso que conta, a meu ver, com as identificações simpatéticas do leitor influenciáveis pelas preferências autorais. Em rigor, é meia retórica. Gil impõe a conclusão – ou a não conclusão – a um tempo relativista e individualista, presente

⁴ Em rigor, esta afirmação sai necessariamente matizada em versões onde Basto não é directamente “representador”. Assim, a loucura em que o leva forçado o *appetitus* parece poder ser apaziguada, senão curada, pela imersão numa comunidade onde o trato é franco e alegre: “Não sendo ja a pressa muita, / (E começava a engeitar) / Vem um e furta me a fruita, / Vem outro e quer gracejar. / Deitei mão polo que pude. / Deixa! toma! solta! prendê! / Em quanto o riso se acende / Cada um fez sua vertude! // Nunca vi tão boa gente!, etc.” (cf. CMV, p. 544). Donde, e olhando ao conjunto, dir-se-á que Gil olha na perspectiva desta norma a comunidade que rejeita. Seria portanto vítima de “paixão cívica” como George Bailey, não sendo todavia Bieito o seu anjo Clarence. O empreendimento ético de Gil seria o seu tanto suicidário, o que o pastor parece afirmar por uma diferença para mim notória: não pretende impor a sua “solução” a outrem, por pesada, antes a assumindo (e não sem orgulho, parece-me) como uma proclividade. Neste ponto, a diferença entre os pastores em dissenso assentaria de raiz num “eu” que precede sobre todas as outras diferenças. Isto dito, e faria notar a dificuldade que tende à aporia: é penoso decidir se a crítica de Gil incide sobre o estado de coisas em que vive, se sobre todo o tipo de comunidades humanas, as passadas e ainda as futuras. Nestas variantes, aliás, a história de Gil resulta necessariamente “antiga”. Em contra, Gil e o “representador” integram *mutatis mutandis* o mesmo plano de actualidade na versão que Lapa para nós canonizou.

de resto na máxima proposta para conselho: ‘cada um sabe de si’. De facto, adoptando uns dizeres pitorescos de Miguel Tamen, também este seria um caso excelente de relativismo, sendo sabido que este se dá por prova de que toda a demonstração é obra da ignorância e genericamente incompetente (cf. TAMEN, 2002, p. 82)⁵.

Com o seu estilo médio e enunciação sem *ethos* marcante, a **Carta** opõe-se à égloga como uma objectividade se opõe a duas posições irreduzíveis (e que por isso fazem figura de subjectivas), aparentemente em tudo localizadas num mundo mobilado de referências agrárias, que vão das lavras à pastorícia, e logo como limitadas ao que daí se pode conhecer, e que seria de *visu*.⁶ Os dois “tratados” políticos surgem ainda com diferente escopo. No primeiro, uma teoria descendente do poder, embutida num muito evidente jusnaturalismo, sendo enfatizados através da figura do rei a justiça e o bem comum, os direitos à vida e à fazenda, a participação libertadora no corpo político pela mediação do amor ao príncipe, e mesmo a *pax christiana*, com exaltação tópica da nossa *Julia* modesta; no outro, uma teoria do poder de parte a parte “comunitarista”, aceite ou criticada. Os argumentos de Bieito, ainda quando adaptados aos de Gil por necessidade de persuadir, são em género aristotélicos: o homem é *zoon politikon*, que se realiza em companhia civil; em contra, Gil parece considerar que poder e leis desviam notavelmente do direito natural e que a “cidadania” é a “última condição existencial” apenas porque todas as formas de poder existentes na comunidade, das formais às informais, podem impor a morte aos indivíduos, impedi-los de viver com alguma plenitude, e até fazê-los desejar morrer. É quanto se deduz da compaginação das sociedades humanas com as animais, da fábula do cavalo e do cervo, *et caetera*, ou

⁵ Note-se que da existência de tais garantias não se seguiria que a égloga chegasse a portos inequívocos de bom proveito; e posto tão altamente abroquelada, a **Carta** é a seu modo tão errática como a ficção de fardel. Já nesta não deparamos apenas uma complexidade retórica, tal que devemos reconhecer a sobreposição do deliberativo e do judicial, sendo ainda mista a forma de representação. Incapaz de dar sentença ou mudar disposições com conselhos e promessas, a retórica dos pastores falha à finalidade persuasiva; cabendo na “realidade” uns mundos tão diversos, falha outrossim à finalidade representativa e não necessariamente pelo tropo.

⁶ Idem (nota 1);

da fala que o bom exemplo de um grupo de variantes atribui a Bieito: “Melhor é em boa peleja / Morrer que a poder de linguas”⁷ (CMV, p. 549). Por este modo, da perspectiva de Gil poder-se-ia concluir que, como se explica num “romance policial” do século XX, “cada homem é o inimigo do seu país”, assim como “cada país é o inimigo dos seus próprios cidadãos” (cf. DOCTOROW, 1976, p. 92-93).

II Fábulas

1. Examinarei **Basto** essencialmente pelas fábulas e parábolas (estas não todas), seguindo a edição de Lapa e numerando o verso. A cada mudança de página, recomeço do número 1.

É bom ter em mente a diagnose moral em que coincidem o autor na dedicatória e o representador Basto no exórdio da égloga, segundo a qual os seres humanos são dados à monomania, como vítimas do “apetito” que, ao ver do segundo, tão estóico como o primeiro, faz o “vilão”.⁷ A prova é substanciada pelo número de exemplos, que é grande. Basto relaciona os casos que o autor deixara como elementos de uma série. A partir do “mitómano”, torna-se aparentemente generalizável a noção de que o vínculo social mais firme e abrangente, por recíproco, reside em que todos tomam todos por tolos. O juízo, inferido dos comportamentos, não é verbalizado senão por Basto, que todavia não pode não conceder que também ele será o tolo de outrem.⁸ “Devem-me de ter por tolo; / e eu a eles por que não?” (RL I, p. 141 vv. 3-4). Pode dizer-se que o comentário de Basto é uma interpretação assaz filosófica da situação em que a comunidade acredita os seus societários em amabilidade, tal que cada um tenha direito social ao seu amor-próprio, gosto ou apetite. A aceitabilidade social da loucura, e tal que a sociabilidade é loucura, adiante surgirá de

⁷ A sentença segue quase literalmente a expressão de preferência pelo morrer a ferro em vez de cautelas, que é igualmente sentença na **Carta a D. João III** (RL, 2003, p. 42).

⁸ “Vilão” note-se, é um termo que se pretende confinado ao domínio da categorização moral. Basto designa por “vilão” algo de muito semelhante ao que António Ferreira, também desde Horácio, designa por “povo”: como se sabe, é onde há baixos intentos.

outro modo quando Bieito contar a fábula da chuva de Maio (aqui aparece desde logo individualizada em manias diversas).

2. Bieito inicia o debate achando Gil deplorável. A *reprehensio* culmina na constatação de uma perda da alegria, que nunca foi sintoma bom – “que se fez de teu cantar?” (RL I, p. 141, v. 11) –, mas o núcleo dela, a que o amigo confia a força persuasiva, reside nas perdas de reputação: “dás que em ti falar a todos!” (RL I, p. 144 v. 10). Lembra mesmo que a posição de Gil na comunidade era tal que esta amava nele mais do que em outrem “a sua amabilidade reflectida”: (WALZER, 1999, p. 75) “quando Janebra casou / com Gregório teu colaço / – quem teve rosto aos do paço? / Quem tangeu e quem cantou?” (RL I, p. 144, vv. 17-20).

Bieito traçará adiante nova pintura do Gil murmurado e com as “mínguas” postas “em praça”. O “jogo das línguas” teria motivação na maldade, que é individual, ou na “inveja”, que é social e muito humanamente radicada (“a nossa amiga”) (RL I, p. 147, vv. 5-14). Maldade e inveja são próprios do homem e das suas comunidades; a perda de reputação é inevitável quando alguém se destaca por tal “mania” como a de Gil. Por aqui se vê que a sociabilidade do “homem às direitas” tem tão pouco de optimismo antropológico como, parece, a misantropia de Gil.

Gil afirma a seriedade da suas opções de vida, que são disposições morais permanentes – “vês-me cajado e fardel, / não caçador de perdizes” (RL I, p. 145, v. 11-12) –, dizendo-se ainda ciente de que a sua mudança será fatalmente objecto de murmurações: “bem sei que há muitos juizes, / e muito poucos sem fel.” (RL I, p. 145, vv. 13-14). Assim sendo, não espere Bieito que Gil peça ajuda quando as calúnias o firam. O dito é ilustrado com a acção da “bíbera” e com a reacção típica do corpo empeçonhado, que não será a de Gil. Este afirma a secura da malícia, a que, às vezes, ainda falta o “sal” (RL I, p. 145, vv. 15-24). O juízo negativo sobre a “forma” sublinha a impermeabilidade de Gil.

Os motivos da grande mudança residiriam em algo que, como indica a pergunta retórica, qualquer um pode compreender: a fuga do tempo, a mudança a que todas as coisas estão sujeitas e as faz velhas, a “quedá” irreversível que as espera: “Vês tu cousa que estê quedá?” (RL I, p. 146, v. 1). E esta fala de Gil vem a termo com a parábola do boi que começa em “bezerrinho viçoso” e acaba no “talho”, esgotada a força e o préstimo (RL I, p. 146, vv. 11-20).

Não se duvida que a ilustração seja impressiva, mas qual a sua pertinência ou aplicabilidade? De outro modo: não se pondo em causa que o destino do boi exemplifique mudanças em que progressivamente se perde a feliz insciência inicial – ou em que um corpo perde, por assim dizer, os 21 gramas de gozo quando envelhece e vai a cadáver –, que tem a ver com Gil este organismo animal? Creio que Gil busca no boi o emblema do seu estado, mais do que a alegoria da condição humana; e que a parábola coloca em perspectiva crítica a solidariedade social, a qual de pouco valeria na morte, e da qual não parece dever esperar-se muito quando o trabalhador já não produza.

Gil há-de aproveitar da sua própria ilustração, estabelecendo para fins de justificação um contraste entre o moço que é qual “bezerrinho viçoso” e aquele que “envelheceu”. Espera-se que o jovem se divirta, e ainda que sofra e faça sofrer. A proeza atlética demonstra a apetência pela acção a que o moço não resiste, tão “empolado” (qual o novilho da parábola), que o não detém o sofrimento, seja o próprio ou o alheio. Em contra, não se espera que corra, voe, passe avante, espante com saltos esse que “já se vê das pontas” e está muito outro do que foi (RL I, p. 147, vv. 15-26).

Gil explica-se, pois, pela ordem das coisas; mas ratifica a explicação com a narrativa prudente de algo que lhe aconteceu. O acontecimento por si mesmo experimentado tem valor de parábola, se não, em vários sentidos, de alegoria. O sucesso consiste em topar na fonte com o espelho da prudência. Alcança ser a revelação súbita e violenta que fere o desprevenido de alto a baixo. Posto tão próxima que é tocada, a imagem derrota o sentido de identidade: “não me

conheci hoje / na fonte em que pus a boca!” (RL I, p. 148, vv. 7-8). A identidade dissipada tem algo do suplício de Tântalo (e adiante se dirá que Gil chora e a água inapetece); Gil ausenta-se dos sentidos e do mundo: “bom espaço” correrá o sol sem si (vv. 9-18).

Infere-se que o evento de hoje repete ou ratifica a decisão tomada, que a identidade negada pela fonte era a juventude como identidade social factícia, e que o desencontro consigo significa o regresso moral a si. Conquanto tenha ocorrido “hoje”, o (des)encontro na fonte vale então pelo remontar a uma situação que no domínio da ética não seria menos do que inicial.

Poderá afirmar-se que Bieito entende quanto chegue o sentido associativo da epifania melancólica. De facto, interpreta este Gil repreensível entre o fastio e a unilateralidade – “come de toda a vianda, / não andes nesses enteijos” (vv. 19-20) –, que são metáforas da dissidência civil; e esta depressa é literalmente o caso, à medida que engrossa a cópia das admonições com as sentenças: “não sejas tão vindo à banda” (v. 21). Percebido Gil pelo exagero da individuação, que se diria de mau tom, (v. 22) recomenda-se o conformismo e os trilhos do costume: “anda por onde o carro anda” (v. 23).

Adoptar o Grande Uso será lidar convenientemente com a última condição existencial qual seria, como se disse, a cidadania. De facto, pode notar-se, quando se queira, que a multidão reclama como seu inimigo o dissidente – “somos muitos, tu só és” (v. 25) –, e que o isolado, desprovido de *vis* simbólica, é esmagado pela categorização consensual que a multidão impõe à realidade: “um esquerdo antre direitos / parece que anda ao revés” (RL I, p. 149, vv. 1-2).

A afirmação é ratificada pela fábula da chuva de Maio, que encerra esta parte do argumento. A fábula⁹ resume-se rapidamente. A chuva de Maio enlouqueceu quantos molhou; escapou um prudente que soube ler os sinais da trovoada. Todavia, esse depressa se verá a

⁹ D. Carolina informa que a fábula “foi conservada pelo trovador Peire Cardinal”. Contra a hipótese de influência directa, dá-nos a saber que há dela uma citação no Cancioneiro de Resende, sendo “talvez popular” (op. cit. p. 777).

sós com a razão desconfortável. Correrá a molhar-se num charco. Reposto por esse modo o bom entendimento, todos “vão numa chacota.” A loucura comum é saúde; singular, a razão é maleita. (RL I, p. 149, vv. 3-24; p. 150 vv. 1-8) O “sesudo” é louco quando os demais o são. É ele quem anda ao revés.

O sentido é simples e cai todo na aplicação que torna a máxima impressiva. Todavia, como ninguém controla a analogia, e o que tem o talento de a fazer menos que todos, não posso deixar de ver a fábula como respondendo à parábola de Gil em alguns pontos que contam muito. Tudo por junto, um evento em que toma parte a água tem como resultado flagrante revelar um Ser ou uma Causa das coisas. A chuva de Maio desvela a essência da companhia civil, remetida por assim dizer, e não sem o paradoxo perceptível, a uma negação inicial da Posição Inicial.¹⁰

Fábula e parábola reivindicam Gil explicado; mas a primeira pretende falsificar a segunda, já que, ao contrário do Gil que encontra a razão na fonte, a comunidade tem de característico na loucura geral o que o moderno comunitarismo às vezes afirma e outras implica em maior ou menor grau: não apenas que ela é em acto desde sempre, o que tornaria o exame dos seus fundamentos ocioso, como, sobretudo, que a sua existência é grandemente impermeável à razão, e desde logo porque, sendo sua função prover às necessidades, ela mesma, que é provedora, é contada como uma – em argot “filosófico”, que de resto o comunitarismo aborrece, a primeira e a última. (cf. WALZER,

¹⁰ Como se deve ter notado, a expressão remete à ideia de “posição original” de John Rawls. Não modifico “original” para “inicial” por algum escrúpulo de exactidão nos *verba* (o que, e até olhando à natureza da própria “correção”, certo seria um grande despropósito). Pretendo mover-me nas áreas do “contratualismo”, interpretando passos do texto (sobretudo falas de Gil) como exigências de apreciação da sociedade pelo facto único de que “ela está submetida ao contexto da justiça e às suas consequências”, (RAWLS, 1993, p.121) sendo tudo o mais considerado contingente e “desconhecível”. Ao mesmo tempo, estendo todavia a forma da «ideia» ao domínio da moral estoica, que terá também a sua posição inicial (ou original). Trata-se, em suma, de um movimento retórico, porém justificado pela interpenetração entre (filosofia) moral e (filosofia) política, que é de época mesmo em Maquiavel. De resto, Gil parece um caso de racionalismo em política, e até o seu pessimismo pode considerar-se profundamente optimista pelo acordo suposto entre os princípios da razão, que é moral, e a natureza profunda das coisas, que é lei e estabilidade (cf. OAKESHOTT, 2004).

1999, p. 23, 75 ss). Os societários não podem então colocar-se sob o véu da ignorância, (cf. RAWLS, 1993, p. 33 ss, 121 ss) sem que a obediência à razão não seja um exercício no vácuo. A comunidade enquanto tal é imune à crítica racional. A comunidade vive-nos, não lhe fugimos examinando-lhe os “princípios”; a nossa posição nela é história-factual, não é racional-inicial; esta necessidade vital é infinitamente mais poderosa, e ainda sobre o “filósofo”, do que a necessidade “lógica” do “filósofo”, que não tem poder sobre ela.

A Posição Inicial negativa trazida pela chuva de Maio vale precisamente pela revelação da impossibilidade do retorno da sociedade aos Princípios que possamos supor-lhe. Não há contrato de equidade, sequer como reconstrução mental-racional, e os pactos sociais não são renegociáveis de raiz; a comunidade não volta a si, e isso tanto é como dizer que, ao contrário de Gil, não regressa à razão. Pelo contrário, a existência comunitária leva a abdicar da razão. A mera diferença resulta ser crítica e intolerável e de nada lhe valem o siso com a sageza. Na égloga é simplesmente irreconhecida; e por decisão assisada o diverso optará pelo comum, a despeito da doidice.

Ninguém seria tão dissidente, parece, que a sua desobediência não fora precedida (e anulada) pela aceitação tácita ou efectiva de obrigações civis¹¹ – aqui uns como deveres de presença ou de acessibilidade plena e pronta a outrem, transfiguradas que foram em celebração cívica permanente, que é uma aleluia de bêbedos. Na fábula contada por Bieito, notavelmente hiperbólica, não há sequer espaço privado ou distâncias de civilidade; a sociabilidade é familiaridade grotesca que invade o espaço do corpo próprio e esmaga o indivíduo com os afectos de uma indignidade pueril: “Ao outro dia um lhe dava

¹¹ O ponto do argumento reside em que o dissidente pertence necessariamente, e ainda antes que desobedeça. A dissidência só tem sentido como identidade civil. A bem do rigor, deve observar-se que Walzer, autor muito matizado, não é de todo um exemplo simples deste comunitarismo de que faço um retrato de género. Contudo, fica a noção de que as comunidades, ao separarem-se da Humanidade, se interditarão “o contratualismo ideal ou a comunicação não distorcida” – a Razão de Rawls ou de Habermas –, os quais, todavia, bem poderiam ser “a única abordagem para o mundo no seu todo” (WALZER, 1999, p. 44). Nos argumentos de Gil, que são estoicismo “popular”, o mundo no seu todo, que tornaria a Razão válida, é a natureza, e de preferência cósmica.

/ paparotes no nariz; / vinha outro que o escornava/ [...] / iam-lhe co' dedo ao olho.” (RL I, p. 149, vv. 13-15, 19). Com a chacota final, dir-se-ia que a comunidade reivindica como seu característico o que atrás vimos ser a juventude, que agora é deformada em grande gáudio e rapaziadas. Gil com a razão está mais morto que vivo; em comunidade estar-se-ia sempre mais vivo do que morto, o que parece obrigação, ou, quando menos, o resultado pretendido por forças de mimetismo coactivas que desembocam todas na inclusão e na pertença.

A lição da fábula da chuva de Maio substanciará depois muitos avisos e conselhos, *exempli gratia*, não se deve ir ao fundo das coisas, movido por alguma espécie de orgulho intelectual, (RL I, p. 153, vv. 16-17) por isso que o “mundo” não se move a razões, mas é as coisas *as usual*: “não hás-de mudar o mundo, / por mais razões que despendas” (vv. 19-20). Isto é como que a juventude do “mundo”, que é razão porque é o que tem que ser (e paradoxo porque é desde sempre): “nesta razão me te fundo”. (v. 16) Ser “jovem” é adequação ao civil comum, em que se deve persistir como num estado ou condição, não investigando fundamentos nem cogitando mais do que se deve; pensar e agir aos invés é privilégio de “velhos”, e perigo para quem não está ainda entrado em anos. A metáfora é vagamente militar: “Perigosa é a dianteira, / deixa ir diante os mais velhos” (vv. 21-22). Que podem significar tais dizeres? Que adiante está o desconhecido e a emboscada, e vai menos defendido quem se separou da coluna (sendo até os “mais velhos” socialmente dispensáveis, porque apenas antecipariam levemente a morte) – e também que Gil não é suficientemente “velho” para que possua os tesouros da prudência que lhe permitiriam lidar com o menos imediato, devendo por isso mesmo aceitar a tutela que tanto é como as razões de outrem. Ir só e adiante, quando se não é velho, será seguramente transviar-se, “traspor-se” ou perder-se. Sem a protecção dos anos, de boa conduta é o ser-se conduzido. Em qualquer caso, o ir com os outros é a norma em torno da qual vacilam as analogias de idade; o Gil que avança ilegalmente sobre a idade é alguém que se afastou.

Nos contos de Bieito, o afastamento que prova a “paixão” é afastamento da comunidade, enquanto que nos contos de Gil é exprobrável aquele que se afasta de si. Em rigor, o que Bieito invariavelmente revela quando está em jogo a perda da reputação é que o associal não é tanto um perigo para si mesmo – será culpa sua quando o odeiem –, como um perigo para a comunidade; e essa inquietação de quem vê a comunidade posta em causa por exemplos de dissidência não é meramente a de uma pessoa que fosse tão imaginativa como o senhor de la Molle, por isso que a reintegração em si, proposta por Gil (como por algum outro Heráclito a quem censurassem a ausência do sentimento patriótico), tem como condição prévia o afastamento da comunidade e da sociabilidade falsa. Não haverá, parece-me, outro motivo, para que, e apesar da crítica que o pastor acabou de fazer aos “amos”, Bieito leia nos comportamentos de Gil a intenção de mudar o “mundo”, quando o que o pastor quer é mudar-se.

3. É necessário colocar o fabulário seguinte no contexto da crítica de Gil à organização política social, onde, parece, haverá menos príncipe e mais amos. O desequilíbrio violento na distribuição social do poder tem como consequência a atenuação infinita da solidariedade, já que amos que sejam “donos” e exijam “adoração” dificilmente se reconhecem deveres de reciprocidade. Disponíveis quando não urge, ignoram-nos nos apertos. A “propriedade” parece monopólio ilegítimo – “Tudo lhes o demo deu” (RL I, p. 151, v. 6) – e um valor social tão hegemónico que vai à posse de gente. (vv. 1-10). A falta de equidade, que será ideia de razão mas histórica, é expressa pelo uso das fórmulas do amor político feudal e também pela sua desvirtuação; o paralelismo formal é desmentido pelo conteúdo: “quando te hão mester, és seu, / quando os hás mester, és teu”. (vv. 8-9). A representação pública de que os “amos” teriam o monopólio é tal que a ida à aldeia, mais até do que entrada de reis, parece acto de posse de um território por direito renovado de conquista: “Essa vez que saem à rua / estremece toda a aldeã” (vv. 11-12).

Estes enftuamentos do que é sujeito diante do objecto que treme, cala, e carece de representação assentam na dor e nos suores alheios. E isto que é dano ou torto, e imenso (“grosso”), ainda é pouco diante de uma usurpação tão bruta qual seria a do nosso pensamento onde mora a razão livre: “o entendimento, que é nosso, / não no-lo querem deixar”¹² (vv. 19-20). A meu ver, o silêncio imposto ao “entendimento” vai de par com a privação do direito ao nosso quinhão de respeito, por obra de tiranos iguais.

Gil levanta todo um caso contra o que Aristóteles havia designado por pleonexia: apropriação do que pertence a outrem por justiça e negação do que por justiça lhe é devido, tendo em vista um lucro ou uma vantagem, não necessariamente económicos (ARISTOTLE, 2004, v. 2 ss). Ao mesmo tempo é notório que a consideração do todo repreensível pressupõe a noção de que a justiça ou a equidade “compreende todas as virtudes” – e a falta dela todos os “vícios” (RL I, p. 151, v. 1). A teoria política de Gil é também ela uma teoria da equidade. Ela só (ou a falta dela) permitiria a apreensão exacta do estado em que se encontra uma companhia civil, por isso que a justiça, sobre reger a distribuição social de direitos, deveres e bens,¹³ é o género das virtudes.

Apesar da intercalação de uma chusma de entimemas, adágios e máximas, é fácil perceber que a resposta de Bieito se consubstancia na fábula do “Bácoro Ovelheiro”.

A fábula vem com o tema da sociabilidade natural. Os animais são sociais por “distinto natural” (RL I, p. 156, v. 15). Bieito dá por prova as pombas, os grous e as andorinhas (vv. 17-18). É de supor que, como estas, todos os animais querem a “companhia” que

¹² A defesa do que Lapa refere como “liberdade de pensamento”, e parece especificamente “liberdade de expressão”, não requer de Miranda uma especial firmeza ou nobreza moral. É argumento comum na filosofia política. Décadas depois, o barroco Saavedra ainda dirá que “é argumento da liberdade da república porque na tiranizada não se permite”; que “seria pretensão injusta querer os súbditos com cadeados na boca e que não se queixem e murmurem debaixo do jugo da servidão” (SAAVEDRA FAJARDO, 1976, XIV, p. 178).

¹³ A disponibilidade da justiça para fornecer uma visão englobante da sociedade afirma-se ainda logo pelo início da **Política**, podendo também invocar-se aqui o que lá se afirma a título de *forma mentis* que sustenta pressupostos de percepção: a justiça é o vínculo dos homens na comunidade política, e a sua administração é o princípio ordenador daquela. A associação justiça/todo social/ordem social tem motivos para ser persistente (cf. ARISTÓTELES, 1998a, I, p. 2).

equacionam com a “paz”.¹⁴ Paz e companhia serão bens primeiros, por isso que os não trocariam por alimento: “não querem de nós viandas, / querem companhia e paz” (vv. 18-22). Ao nascer, o ser humano não é auto-suficiente: (ARISTÓTELES, 1998a, I, p. 2) “Quando do mundo apontamos, / do ventre em terra caímos” (vv. 21-22). Choramos porque sós, pedimos a ajuda de outrem (vv. 23-24). Sozinhos nada somos, ao contrário do que pensarão os “nossos leves zagais” (RL I, p. 157, v. 1). A estes, onde notoriamente vai incluído Gil, diria ainda que prefere a companhia dos seus semelhantes à, presume-se, dos animais (vv. 2-4). Segue-se então o “Bácoro Ovelheiro”, fábula que a D. Carolina “parece recolhida da tradição popular” (CMV: 778).

Um “bacorote honradiço”, como quem diga um fidalgo, põe o gado ovelhum todo a seu serviço. Fazia seu prazer no comandá-lo a trombeta. Veio um lobo e abrandou aquela mania – aquela “sanha” – ao bacorote empertigado (“engrifado”). No aperto, bradou este por socorro, o que se justifica pela lei natural que ordena a auto-conservação (“cad’ um de si tem cuidado”).¹⁵ Acudiram os porcos que vinham da aldeia, e puseram o lobo em fuga. O bacorote considerou então “de longe” o que fora seu domínio – posição de desprendimento que usa ser condição da visão intelectual das coisas chamada compreensão –, e abdicou do mando (vv. 5-14).

Avaliada no contexto que a precede, a fábula dificilmente se não lerá como a demonstração específica de que se deve viver em sociedade de semelhantes, ou a demonstração geral de que a sociedade natural existe para prover ajuda e solidariedade aos seus membros. A fábula todavia não valida o argumento da sociabilidade natural; antes se quer demonstrativa das bondades da hierarquia social. Bieito traz pela primeira vez os “amos” à colação. Todavia, se atrás a companhia civil se afigurava necessária, o ponto que agora se demonstra não é a

¹⁴ Destilando toda uma tradição de teologia moral e filosofia escolar, cujas redundâncias e propósitos passa pelo gume da moralidade cívica e da sabedoria prática, escreve Hobbes (2002, p. 166): “A lei primeira e fundamental da natureza” é “procurar a paz e segui-la”.

¹⁵ “A sùmula do direito de natureza” é “por todos os meios que pudermos, defendermos a nós mesmos” (HOBBS, 2002, p. 116).

necessidade da existência de amos, porém que a sua existência é para os pequenos vantagem. Companhia e paz, de primeiríssima necessidade (à maneira de Walzer, entre as necessidades a que a comunidade provê encontra-se já a própria comunidade, e esta é inamovível e não sofre gradação), são lei de coisas e lei natural; não assim os amos, que necessitam um exemplo persuasivo. A persuasão socorre-se notavelmente da declaração do Bátoro Ovelheiro, que põe fim à fábula com a moral dela: – “Antes mandado ser, / que a tal perigo tal mando” (vv. 23-24). Esta verdade a expensas suas assume uma regra de proporção, que é moral, que é equilíbrio, e tal que se poderia traduzir, a bem do cómico, na lei de Hook *ut tensio sic vis*. Na boca do que passou perigo assume, segundo creio, um valor de aceitação e consentimento; é como fórmula num contrato, já que implica formalmente “uma transferência mútua de direitos”, (HOBBS, 2002, p. 117) que é aqui ratificada, vamos dizer, pelo prejudicado em poder: a mim a segurança sem o mando, a ti o mando com o perigo. Da “posição inicial”, por cuja acuidade descritiva não sou evidentemente responsável, ficou apenas a associação do perigo com o mando; mas neste contexto o perigo é mais um argumento de antiguidade (de nobreza), que legitima a posse actual do mando, quando o risco associado ao estatuto é moderado e intermitente, ou inferior ao estatuto. Este já é justamente uma defesa contra o risco.

A condição social do bacorote e a fórmula final ditam este sentido para a fábula. De facto, não me parece que o bacorote obtenha a paz e condições de preservação “da sua natureza” por renúncia do “seu direito [natural] a todas as coisas”, (RL I, p. 116) tendo os outros bácoros igualmente renunciado, e assistindo-se assim a uma transferência do “mando” para o geral comum. Não há tal triunfo dos recos. Da opção por ser mandado, que aprecia o grau de perigo pelo grau de mando, mais facilmente decorre a passagem deste, e como por adequação ou conveniência, a fidalgos de facto e não a afidalgados meramente. É o que me parece comportar, e como suposição que usa ser mais profunda do que o exposto, a história que se segue a esta, a

qual é mais parábola ou ilustração do que fábula – segundo D. Carolina, a de “Gil Ratinho” (CMV: 778). De facto, se D. Carolina não erra ao conto mais que o género, resulta fácil traçar o paralelo entre o “bacorote honrado” da fábula e o protagonista da parábola, que é o próprio Bieito em figura de ratinho, ou seja, do “homem escaço e cainho, ridículo, aspirante ao que não merece” (RL I, p. 116). O bacorote aspirou ao que não merecia (em rigor, usurpou-o), e foi denunciado pelo medo; o Bieito que cuidava “que matava a brasa / de galante e de gentil” (RL I, p. 158 vv. 2-3) não pôde esconder a sua condição nas ruas cheias de galantes (vv. 5-13). E tal como o bacorote renunciou ao mando, logo que pôde escondeu-se Bieito entre os seus para escapar a uma chuvada de motejos e passar despercebido (vv. 2-4). Como contados, estes regressos à condição social própria implicam, que eu veja, duas coisas: que a preeminência social no mando seria questão do merecimento que não falta a quem tem mando (é “modo de vida”, como disse Gil); e que Bieito, ao contrário do que poderia inferir-se dos primeiros exemplos, não se refere a alguma posição inicial pouco menos que misárquica, mas a uma outra – a rigor, a presente –, em que estados e condições diferenciados se encontram já desigualmente instalados e distribuídos, e também o mérito. Estes pontos do discurso fornecem razões para que se corrija a preferência por Bieito dada à companhia dos seus iguais; por carência óbvia de “mando”, não lhe é dado preferir todos os homens como seus semelhantes, porém somente os de sua classe e estado.

Gil pega declaradamente nos tópicos, começando pelos animais, os quais caluniaríamos de “brutos”, (id. v. 20) quando, em contrapartida, “guardam leis naturais” (v. 21). A verdade é que “nós outros não nas guardamos, / a isso obrigados mais”¹⁶ (vv. 22-23). Os homens

¹⁶ Creio que Lapa não tem razão quando explicita: “Obrigados a mais do que isso” (RL, 2002, p. 158). O contexto não autoriza o sobressalto do orgulho «humanista», a meu ver socio-filologicamente inqualificado. O sentido do verso não tem a ver com a obrigação dos homens em guardar mais do que umas metafóricas leis naturais, porém exactamente com uma obrigação de guardar leis literalmente naturais, a qual obrigação é superior à dos animais. Devo afirmar que abordar os termos do debate pelas leis naturais não é incoerente com a tentativa de fundar os argumentos em posições iniciais; e deve sublinhar-se que para

“rematam” tudo “por força”; são “leões bravos”; (vv. 24-26) em contra, os verdadeiros leões “não te resgatam / nem te vendem por escravos” (RL I, p. 159, vv. 1-2). Não tingem as águas do sangue dos seus, no afã de mandar e de reger, nem alçam forcas onde esses foram pasto das aves (vv. 3-7). Enfim, ao contrário dos humanos, não têm “repartida a terra / por marcos tão desiguais” a sangue, e fogo e guerra, tal que “um possui de serra a serra, / outro nada ou dous tojais” (vv. 8-12). As gralhas têm por lei defender as suas em perigo; a sua solidariedade é pronta e urgente (vv. 13-17). Em contra, quem caia aqui não achará o bom samaritano, pois até por si passam “o amigo e o parente” (vv. 18-22). Gil remata os exemplos com o rifão da entreajuda, que é forçoso ler como sarcasmo, por isso que não é seguido: “[...] darem todos de mão / se jaz o carro entornado? / – os que vem e os que vão” (vv. 25-27).

Miranda e tantos outros há leis naturais, das quais deriva, como escreve S. Tomás, o direito positivo: “Jus positivum nihil aliud est quam determinatio juris naturalis” (apud ULLMANN, 1985, p. 249). Lei natural, em sentido amplo, é desde Ulpiano “quod natura docuit omnia animalia”; (p. 243) em sentido estrito, desde Guilherme de Auxerre “dicitur jus naturale, quod naturalis ratio sine omni deliberatione aut sine magne dictat esse faciendum” (p. 244). Parafraseando S. Tomás, o homem tem maior obrigação do que os animais quanto a guardar as leis naturais, por isso que dispõe da “capacidade de reconhecer racionalmente os *principia naturalia* e, por conseguinte, a justiça natural que a [...] natureza implantou na mente humana”, (p. 247) enquanto os animais, que não dispõem de razão natural, seguem apenas as inclinações do seu “distinto” natural. Tudo isto remonta obviamente aos gregos e aos romanos; e o jusnaturalismo não necessitou de legitimação teológico-filosófica no domínio do direito. Do contexto histórico e do verbo “guardar” creio que pode inferir-se com alguma probabilidade que para Miranda a lei natural é lei veredas, posto Gil a veja não cumprida. Décadas depois, o neo-escolástico Francisco Suarez eliminará várias hipóteses (a primeira das quais recusando que a lei natural fosse lei, por ausência de legislador ou de um seu acto de vontade), para se ficar pela atribuição do estatuto de lei de facto à lei natural: «é pela luz natural que se sabe que (a) os pecados cometidos contra a lei natural ofendem Deus e que (b) o seu papel é punir e julgar esses pecados. Logo, a luz natural é por si mesma promulgação suficiente da lei natural, não somente porque manifesta a consonância ou dissonância desses actos que a luz incriada de Deus deu a conhecer, mas também porque implica que as acções contrárias do homem desagradam ao autor da natureza enquanto Senhor supremo, provedor e governante dessa mesma natureza. Isto é então suficiente para a implantação de tal lei, como afirma S. Tomás na *Summa Theologiae*, 1-2, q. 90, art. 4, ad 1. E é neste sentido que a lei natural se chama lei do espírito, como nota Epiphanius in *Haereses* 64, nas palavras de Methodius que refere no fim dessa secção, e como nota Tertuliano in *Contra Judaecos*, cap. 2” (SUAREZ, 1971, II, p. 6-24) Economizando na teologia, Hobbes virá a distinguir simplesmente entre *jus* e *lex*, direito e lei, sendo o primeiro direito de fazer ou de omitir e a segunda determinação ou obrigação de omitir ou de fazer. Por este modo, resulta que a *lex naturalis* também para si é lei de facto, por isso que a define como “um preceito”, ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa para destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar (HOBBS, 2002, p. 115).

Muitas décimas depois, estes argumentos comparecem na fábula do cervo e do cavalo, que não é todavia uma simples extensão delas.

4. A fábula do cervo e do cavalo obriga à consideração de uma ilustração anterior, destacada da descrição e louvor do *locus amœnus*, ou “covil”, onde Gil habita. A amenidade do lugar deriva para a posição inicial, sendo que o regresso a si acerta então pelas estrelas e pela lua, e, em suma, pela certeza cósmica-natural. O passo merece citação na íntegra:

O sol de dia, as estrelas
de noite, quantas que vemos!
Nacem delas, põem-se delas...
Olhamos mais que entendemos;
e a lua, formosa, entr’elas,

que se renova e reveza,
ora um fio, ora mais chea,
ora em sua redondeza,
cada mês – com que certeza! –
semelha a da nossa aldeia!
(RL I, p. 161, vv. 18-27).

Gil entende com olhar, pois não é Sá de Miranda. E o quê? A suficiência ou autonomia no ser, que se funda em si ou origina de si, ainda quando se “põe”. As fases da lua, por isso que são fases de um ciclo e comportam a “redondeza”, afirmam justamente o Ser completo orbicular ou o Bem do Ser. A referência ao povoado não me parece lembrança da “regularidade tranquila da vida da nossa aldeia”, como comenta Lapa, (RL, 20025: 161, n. 7) pois subordina-se por este modo a aldeia à lua, e não a lua à aldeia, o que somente se faria por algum mal entendido “bucolismo”. A Gil não lhe faz falta a aldeia, porque a lua, que é certeza, é a mesma que vê na solidão e veria no povoado. Ver a lua não é gosto relativo, se é gosto. Mais ao rés da erudição, a lição a tirar desta lua e desta aldeia é que *ubi bene, ibi patria*.

E como seria entender isto, quando se é Sá de Miranda? *Verbi gratia*, como reza a **Carta a seu Irmão, Mem de Sá**:

Como não nos faz lembrança
ua tão certa ordenança
do céu e do sol que vemos?

Este posto, a noite traz
consigo tantas estrelas,
de que fermosa se faz!
Qual descuido pode em paz
alçar os olhos a elas?

Não se gaste mais pavio,
após nossa alma esquecida,
lançada do senhorio;
tornemos atrás o fio
desta, a que chamamos vida.

Ponhamo-nos em razão,
cousa é que verá um cego:
queremos repouso, ou não?
Queremos – todos dirão;
ninguém não quer assossego.
(RL, 2003, p. 77).

Na carta, a moral encontra bem explicitamente a sua “posição original” a partir do sol, das estrelas e da noite, com a diferença notória de que o estoicismo aí recebe modulações neoplatónicas. A razão ética, “certa ordenança”, vai do céu e do sol à pátria verdadeira, que é “senhorio”; a bela imagem desperta, por assim dizer, a reminiscência na “nossa alma esquecida” e exilada neste “descuido” moral. Trata-se como sempre de um retorno (tornar atrás o fio da vida), que equivale a pormo-nos “em razão” – em alcançar, vale dizer, o equilíbrio moral, a equanimidade ou o “repouso” que é aspiração de todos os homens. Na égloga, a visão que serve de compreensão atém-se ao estoicismo: os corpos celestes são

autárquicos; a sua imagem dá figura à lei de razão que o Ser Supremo inscreveu na natureza.

Saltando sobre a tópica da *aurea mediocritas*, a seguir tratada, encontramos a fábula do cavalo e do cervo, já referida por Aristóteles na **Retórica**, e que, sobre integrar a obra dos insignes fabulistas (Esopo e Fedro), comparece ainda numa epístola de Horácio (CMV: 780). A explícita lição que Gil dela tira é ainda horaciana, e permite-lhe colocar o conto na sequência dos motivos da mediania dourada; mas não me serve a mim nem à fábula.

No tempo dos animais falantes, e quando os pascigos eram gerais, apoderou-se o cervo de “um bom prado”. Um “cavalo andante” quis comer ali e foi impedido pelo usurpador, que não lhe deu outra razão que a força: “posso e quero o meu” (RL I, p. 163, vv. 13-20). O comentário do narrador estabelece um relação de proveniência entre este acto declarativo e o presente estado de coisas: “este meu e este teu / tanto há já que nos fez tais”¹⁷ (vv. 21-22).

O cavalo pede “ao homem socorro”, “com desejo de vingança” (vv. 23-26). Submete-se ao homem, num gesto ritual que implica a vassalagem: “por terra aos seus pés se lança.” (RL I, p. 164, v. 1). O pacto tornou “necessária a sela” e fez a força do homem, que “toma a rédea, prova o freo.” (vv. 2-6). Afugentado o cervo, o cavalo exultante corre o prado de lés a lés e brada vitória: “fora, fora, o contendor!”. Lembra todavia o comentador o prejuízo (o “enxeco”): ficou-lhe senhor e perdeu a liberdade (vv. 7-16).

A moral da história é cega para elementos da história, posto estes hajam sido convenientemente destacados. A que se deveria tal desastre como este, em que alguém cede a “rica liberdade” e vem a prezar outrem mais do que a si? (vv. 20-21). A explicação necessita alegoria, tal que o prado não é bem comum destinado a prover a uma necessidade primária; antes vale agora o “ouro” e a “riqueza” (v. 19).

¹⁷ Quem não lembrará, com isto e o mais que segue, a fundação da sociedade civil pelo primeiro proprietário? “O primeiro que, tendo murado um terreno, se lembrou de dizer: Isto é meu, e encontrou pessoas simples que o acreditaram, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil” (ROUSSEAU, 1995, p. 53).

Riqueza e ouro são desejáveis, a ponto de se trocarem pela “só rica liberdade” (id. v. 20), quando se tem, como o cavalo alegorizado, um medo excessivo à fome, à frialdade e à pobreza (vv. 17-18). Logo, não sejas sempre o mesmo cavalo, e fica-te pela condição medíocre, que é áurea:

Se lhe vêm herdades largas,
não lhe hajam inveja à troca,
que embaraçam as roupas largas,
faz sangue o freio na boca,
as esporas nas ilhargas.
(RL I, p. 164, vv. 22-26)

É nítido que o cavalo acabou em dono do prado, expulso o cervo do “pacigo”, mas outrossim da história. O último dos exílios é o de maior consequência. O cavalo fica para aviso e escarmento das gentes (a sua sorte não seria invejável); quanto ao homem da fábula, tende também decerto à alegoria: embaraços de roupas, freio na boca e espora nos flancos significam as constrições morais das “herdades largas”, que embaraçam, pesam e fazem “sangue” ao cavalo.

A altura é propícia ao exame da égloga por estes motivos, quanto possível global. Pode concluir-se que o jusnaturalismo estacara até aqui na constituição da “companhia civil”; deixara-se de fora, e continua a deixar-se, a ideia normativa de que o fim da sociedade organizada é levar o direito natural à prática, transformando-o em direito positivo, ou que essa função é exequível. Se se pode argumentar que Bieito omite estes aspectos, porque está exclusivamente ocupado na demonstração de que o homem é animal social (e que a sociabilidade é animal – mas não pode esquecer-se o “Bacorote Ovelheiro”), deve reconhecer-se que outro é o caso com Gil. Com efeito, na argumentação do pastor repetidamente se afirma que a sociedade humana esquece ou violenta as leis naturais, o que é notável. Irregular é também a modulação inegável da sua “posição inicial”, quando esta tem do social, por noções afins do pacto, quando já não do contrato. Pode perceber-se este desvio da

tradição comum (se bem que tais contos e ditos não sejam alheios ao repertório das belas-letas) pelo impacto da moral em “posição inicial” sobre o social em “posição inicial”. A lei de razão de matriz estoica que Deus inscreveu em estrelas olhadas e florestas falantes é mais forte do que a *lex naturalis* que aos orgânicos foi e vai sugerindo comportamentos; e dirige-se a cada um de nós, não à comunidade. Em suma, é condição de vigência da primeira lei a percepção da sociabilidade como falsa. Mas a explicação não inclui a priori a caracterização dessa sociabilidade como contrafacção dos dados jusnaturalistas, que é grandemente imprevisita. A ponderação deste “desvio” poderia iniciar-se com a indicação presente na última fábula de que *in illo tempore* os pascigos eram comuns, a qual se acorda, de resto, com a noção de que a propriedade mais usurpada do que desigualmente repartida seria um próprio do bicho homem, procedendo-se à divisão por guerra, por fogo e por sangue. Então, como o barroco Saavedra, Gil terá distinguido dois tempos na origem. Teria existido um estado social pacífico, pré-político, a que se seguiu um estado social político, nascido na fábula da declaração de força e da “malícia” no “conto” de Saavedra:

Na primeira idade não foi necessária a pena, porque a lei desconhecia a culpa e o prêmio, porque se amava por si mesmo o honesto e o glorioso; todavia cresceu a malícia com a idade do mundo e fez a virtude recatada, essa que antes, simples e inadvertida, vivia pelos campos. Desestimou-se a igualdade, perdeu-se a modéstia e a vergonha, e, introduzida a ambição e a força, introduziram-se também as dominações; porque a prudência, obrigada da necessidade, e desperta com a luz natural, reduziu os homens à companhia civil, onde exercitassem as virtudes a que os inclina a razão, e onde se valessem da voz articulada que lhes deu a Natureza, para que uns a outros, explicando os seus conceitos e manifestando os seus sentimentos e necessidades, se ensinassem, aconselhassem e defendessem (SAAVEDRA FAJARDO, 1976, XXI, p. 227-228).

A distinção é de muita consequência, se me atrevo a falar *ore rotundo*. Pese à paz de Gil no fim da égloga, descrita pelo esquecimento

dos “mais debates”, a virtude é retórica e discurso, inexoravelmente derivados por relação à inocência primeva. Quer contestem o *status quo*, quer lhe sirvam de contenção e paliativo, são política; conjuntam nalguma ordem conceitos, sentimentos, necessidades, ensino, didática e defesa. Outra consequência, e de peso, é que a sociedade política vem a ser “artificial”, e exactamente, poderia dizer-se, como a retórica depois da virtude vem a ser contratações de virtude. Tudo começa pelo descrédito que a malícia ou a força lançou sobre a lei natural. É certo que no texto de Saavedra a lei natural aparece como sendo garantida pela sociedade política, e as expressões cruciais são as mesmas que S. Tomás foi buscar a Aristóteles: essas exactamente sobre que assenta a grande coerência de um todo conceptual e de um texto – **De la Potestad Civil** de Francisco de Vitoria¹⁸, peninsular contemporâneo de Miranda) –, que é o culminar desta tradição, entretanto já orientada para a justificação da monarquia de direito divino. Os termos dificilmente passariam despercebidos: ele é a “luz natural” aquiniana, ele é a inclinação aristotélica da razão para a virtude, ele é a “voz articulada” que permite transformar em direito positivo a lei natural, *et cetera*. Em Saavedra, todavia, a “luz natural” tem como adjuvante não previsto a “necessidade”; e esta resume todas as perdas infligidas pela malícia ao estado social pré-político onde a virtude, é de presumir que dispersa, vivia pelos campos. A “necessidade”, que não é força lógica nem plenitude do ser, porém carência, transforma portanto a lei natural em retórica. Porque, como ensinou Aristóteles a quase toda a filosofia política até Hobbes, o conceito de *lex naturalis* existe para pôr de

¹⁸ Em resumo muito rápido: segundo Vitoria, Deus criou os homens como animais débeis, mas compensou-os com a razão e a virtude, dando-lhes por esse modo a necessidade e o meio de se juntarem em sociedade; a finalidade do homem é a vida em sociedade, e logo porque a justiça não pode ter aplicação alhures; o poder é concomitante da desigualdade: os iguais não obedecem e buscam o diverso movidos por seu “privado parecer”; sujeitos ao poder, nem a cidade nem os negócios públicos se dissolverão; uma sociedade só persiste quando existe uma “potestade” que governa e provê; a potestade pública é constituída pelo direito natural, e, sendo Deus o autor deste, segue-se que o poder público vem de Deus, não estando contido em convenção humana ou direito positivo; a “régia potestade” é legítima e justa; os reis por direito divino e natural recebem o poder de Deus, não da república, e nunca dos homens (cf. Vitoria, 1960).

manifesto que todas as repúblicas humanas são naturais e não criações ou invenções dos homens que, para tal fim, se hajam imposto alguma forma de contrato¹⁹ (cf. ARISTÓTELES, 1998a, ULLMANN, 1985, p. 236 ss). É assim por dever de retórica que Saavedra continua a sustentar que a companhia civil dá resposta espontânea a uma inclinação natural (à lei natural), quando ele mesmo afirma que a sociedade política é consequência da “necessidade”, e, antes da “necessidade”, da “malícia”. Quanto à “concepção” de Gil, é notório que a irrupção da sociedade política na sociedade primeva é concomitante não apenas da violência e da propriedade privada, mas ainda do direito positivo, que teria agora de característico ser diferente da lei natural. Como escreveu depois Rousseau (1995, p. 62):

Quando os antigos, diz Grócio, deram a Ceres o epíteto de legisladora e a uma festa em sua honra o nome de Thesmofórias, deram a entender deste modo que a partilha das terras produziu uma nova espécie de direito. Ou seja o direito de propriedade diferente daquele que resulta da lei natural.

Em Saavedra, a transformação traz consigo o ensino da virtude, mas também as dominações; em Gil, a transformação vem a radicar em pactos de desigualdade e opressão. A maioria dos societários, e moralmente todos, *miserrimam servitutem pacem appellant*. É certo que só lateralmente, ou antes por consequência, a terrível mutação vem a ser da espécie rousseauísta do progresso da desigualdade, por isso que aquilo que ao pastor importa mais é o “coração igual” que a toda a “má estrea” dá remédio. Contudo, o acertar das horas pelas estrelas é menos lei natural de razão do que sintoma da mesma servidão misérrima. Na retórica que haveríamos herdado da inocência perdida, e é instrumento do “pacto”, o movimento é conhecido e parece tão

¹⁹ Dê-se por exemplar o caso de Vitoria, e repita-se: os homens não inventaram as cidades e as repúblicas; estas não são portanto artificiais; foi a natureza que sugeriu aos homens a conveniência deste modo de viver, que garante a sua defesa e conservação. (cf. id. *ibid.*) A constituição íntima do homem – atrevamo-nos: «ontológica» – tornaria a passagem para sociedade política um desenvolvimento natural.

simples como inevitável: mudam-se os argumentos de lugar para lugar e até da pessoa que os “tem”, trocam-se os tópicos ao assunto, desvia-se a atenção do interlocutor, varia-se o foco do discurso, transforma-se-lhe integralmente o conteúdo por alguma sorte de alegoria, *et cetera*. O afastamento de Gil é parte deste movimento. Quem regressou às estrelas de si deixou exposta uma dominação que as mesmas estrelas não podem provar que haja moralmente começado pela servidão voluntária.

Quais serão então os pontos da “filosofia política” de Gil que permitam compará-la com as que dimanaram da teologia e da moralidade cívica (e isto na suposição que comparar é o empírico possível das belas-letas, e que esse empírico importe)? Eu diria que para Gil (1) os homens são bons até ao pascigo geral, e que avante são maus, tendo-lhes somente ficado uma lei natural de razão em figura de estrelas; que (2) em estado político, a sociedade e os cidadãos são entre si inimigos; que (3) a sociedade política surge do artifício ou pacto entre uns que vão a mandantes e outros a mandados; que (4) em sociedade política o homem não cumpre as leis naturais; que (5) o direito positivo é diferente em pontos-chave das leis naturais (cf. a propriedade), não podendo portanto considerar-se a efectivação dessas inclinações.

Coda

Concluo com algo que já li de outro modo. O como então li consistiu em apagar o sentido do que diz Bieito até à sua fala. De Bieito, que intentaria desfazer a radicalidade das opções de Gil, não se compreenderia que a égloga toda é um poema de amor, onde não se distinguem as exigências dirigidas ao ser amado das exigências dirigidas ao mundo (cf. DIOGO, 2003, p. 97 ss). Não sendo meus os propósitos de então, tendo Bourdieu agora por guia que não Cavell, e para que Bieito não seja sempre, como parece, perdedor, quero sublinhar a referência deste a um empírico corriqueiro, que deixa Gil engasgado

(“suspiraste!”). É certo que Bieito sai dos termos do debate (ímpessoal, posto pessoal), e que a observação parece logo desleal. Tem contudo o mérito de revelar (e antes de mais a nós, académicos das belas-letas) como a eloquência floresce em condições tão rarefeitas de existência que diante de um tópico enunciado mais terra a terra o *rhetor* excelente não sabe o que dizer. Vem-se a ver pelo contraste o que são os mesmos peixinhos do rio e as águas puras das fontes: “filosóficos”. Assim: “defende teus pareceres, / mas onde i não há mulheres, / vida, nem gosto não há” (RL I, p. 165, vv. 16-18).

Como quem diga que, além de retórica excelente, boa *lex naturalis* é a mulher. Posto a “graciosa idade” seja força que nos “furta” a “vontade” com os olhos e o “juízo” nos “encurta”, “não é de todo vaidade” (vv. 19-23).

Isto dito e vem a constatação: “Suspiraste!” Fica uma base de entendimento e de desentendimento para depois: “Ora eu te entendo, / e ver-nos-emos despois” (vv. 24-25).

Abstract: I will read Miranda’s **Basto**, assuming that the implied author is not the “lyrical subject”, with its referential correlate – the “modern individual” – that we find deeply esteemed in the field of literary studies. The eclogue would be an humanist text, in the tradition inaugurated by Lorenzo Valla, and its author the ciceronian “philosopher”, capable of rendering eloquently the prudential and practical knowledge configured not in one special language, but in the *consuetu loquendi* (ordinary language) where the truth would had been inscribed. The eclogue tries to articulate themes of political philosophy and legal studies in a debate between shepherds demarcated by the opposition active life/ contemplative life, therefore using a lot of *exempla ficta*, some of them animal fables. Even though both shepherds use “mutualistic” words, the debate is inconclusive, and the author who identifies himself with the insociable shepherd seems obliged to dislocate the truth from common sayings to nature or to cosmos, where it would be evident, however mute or dumb, like the self-sufficient stars.

Key words: Rhetoric. *Exempla ficta*. Political philosophy. Stoicism. Moral philosophy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Retórica**. Intr. Manoel Alexandre Júnior. Trad. e notas de M. Alexandre Júnior, P. Farmhouse Alberto, A. do Nascimento Pena. Lisboa: IN-CM, 1998a.

_____. **Política**. Pref. e revisão literária de Raul M. Rosado Fernandes. Intr. de Mendo Castro Henriques, trad. e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, índices de conceitos e nomes de Manuel Silvestre. Lisboa: Vega, 1998b.

ARISTOTLE. **Nicomachean Ethics**. Tradução de W. D. Ross. 2004. Disponível em: <<http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachean.html>>. Acesso em: set. 2006.

BARILLI, Renato. **Retórica**. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

DANTE. **Vita Nuova e Monarchia**. Trad. de Carlos Soveral. Lisboa: Guimarães, 1954.

DIOGO, Américo António Lindeza. *As lágrimas de Miranda: corte, cultura, sociedade*. 2. ed. Braga Pontevedra: Irmandades da Fala da Galiza e Portugal, 2003.

DOCTOROW, E. L. **The Book of Daniel**. A Novel. New York: Plume Books, 1976.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Pref. de João Paulo Monteiro e trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Lisboa: IN-CM, 2002.

KENNEDY, George A. **New History of Classic Rhetoric**. Princeton: Princeton University Press, 1994.

LAPA, Manuel Rodrigues. (Ed.). **Francisco de Sá de Miranda**. Lisboa: Sá da Costa, 2002. (Obras Completas, v. 1).

_____. **Francisco de Sá de Miranda**. Lisboa: Sá da Costa, 2003. (Obras Completas, v. 2).

OAKESHOTT, Michael. **Rationalism in Politics**. 2004. Disponível em: <<http://www.conservativeforum.org>>. Acesso em: set. 2006.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Lisboa: Presença, 1993.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens**. Mem Martins: Europa-América, 1995.

SAAVEDRA FAJARDO, Diego. **Empresas Políticas**: Idea de un Príncipe Político-Cristiano. Edición preparada por Quintín Aldea Vaquero. Madrid: Editora Nacional, 1976. 2 v.

SUAREZ, Francisco. **De legibus**. T. III. De lege naturall (II, 1-12). PEREÑA, Luciano (Ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Francisco de Vitoria, 1971.

TAMEN, Miguel. **Artigos Portugueses**. Lisboa: Assírio e Alvim, 2002.

ULLMANN, Walter. **Principios de Política y Gobierno en La Edad Media**. Versión española de Gabriela Soriano. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

VASCONCELOS, Carolina Michaëlis (Ed.). **Poesias de Francisco de Sá de Miranda**. Reprodução em fac-símile do exemplar com data de 1885 da Biblioteca Nacional. Lisboa: IN-CM, 1989.

VITORIA, Francisco de. De la Potestad Civil. In: _____. **Relecciones Teológicas**. Ed. crit. del texto latino, vers. esp., introd. geral, e estudo de sua doutrina teológico-jurídica por Teófilo Urdanoz. Madrid: La Editora Católica, 1960.

VIVES, Juan Luis. **De Ratione Dicendi**. Pref. de Emilio Hidalgo-Serna. Trad. e notas de Ana Isabel Camacho. Barcelona: Anthropos, 1998.

WALZER, Michael. **As esferas da justiça**. Lisboa: Presença, 1999.

WASWO, Richard. Theories of Language. In: NORTON, Glyn P. (Ed.). **The Cambridge History of Literary Criticism**. The Renaissance. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. v. 3.