

FÉ, VIRTUDES E EMOÇÕES NAS BASES DA MORAL QUATROCENTISTA

Faith, virtues and emotions in the foundations of 15th-century morality

Susani Silveira Lemos França¹

Professora Titular em História Medieval na Universidade Estadual Paulista (UNESP/Franca)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5352-6570>

E-mail: susanilemos@gmail.com

Douglas Mota Xavier de Lima²

Professor Adjunto da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7197-7930>

E-mail: dougmotahistoria@yahoo.com.br

Recebido em: 28/11/2023

Aprovado em: 20/03/2024

Resumo: O presente artigo parte da reflexão sobre o papel das virtudes e das emoções em uma sociedade em que a religião é da esfera pública, confere sentido à existência e oferece a maior parte dos motores das ações. Apesar de entrar por esse terreno de valores que são partilhados em vários territórios, o estudo procura circunscrever a análise ao Portugal avisino em busca, senão de singularidades, ao menos de formulações e combinações que sejam características deste território, no qual emerge uma nova dinastia e seus governantes assumem a missão de sintetizar por escrito valores morais a serem difundidos no seu reino. A partir da análise desses escritos, são tratados temas como a finalidade da existência, a relação entre esta finalidade, as condutas virtuosas e a felicidade terrena como caminho da felicidade eterna e, por fim, a relação entre as emoções e a percepção dos valores.

Palavras-chave: Virtudes – Emoções – Dinastia de Avis

Abstract: This article is based on a reflection on the role of virtues and emotions in a society where religion is part of the public sphere, gives meaning to existence and provides most of the drivers of actions. Despite entering this terrain of values that are shared in several territories, the study seeks to circumscribe the analysis to the avisino Portugal in search, if not of singularities, at least of formulations and combinations that are characteristic of this territory, in which a new dynasty emerges, and its rulers assume the mission of synthesizing in writing moral values to be disseminated in their kingdom. Based on the analysis of these writings, themes such as the purpose of existence, the relationship between this purpose, virtuous conduct, and the intermediation of earthly happiness as a path to eternal happiness and, finally, the relationship between emotions and the perception of values.

Keywords: Virtues – Emotions – Avis Dynasty

1. A felicidade como fim

Não foram poucos os teólogos, filósofos, sociólogos e historiadores que buscaram investigar de onde nasce e por que ganham força as crenças religiosas e o sentimento religioso que as mantêm. Entre aqueles que, desde o século XIX, se dispuseram à empreitada, houve os que explicaram o religioso apenas por sua dimensão social e outros que, falando de dentro da própria fé, insistiram sobre a transcendência absoluta como explicação primeira. (BAECHLER, 1992: 450). Desde então, tendências célebres no tratamento das crenças religiosas vêm alimentando interpretações do fenômeno como ilusão ou engano, motivadas por forças e interesses políticos e sociais empenhados em algum tipo de controle.³ Tais tendências sofreram, entretanto, concorrência de estudos, como os teológicos, que reiteram o fundamento transcendente da religião, ou seja, partem do pressuposto de um criador absoluto. Sofreram igualmente a concorrência de outros, que buscaram historicizar os sentidos da fé para os próprios crentes.

É na linha destes últimos que se pode interrogar tanto sobre a partilha de sentimentos comuns em torno da fé, quanto sobre os tipos sociais que em determinada época absorvem esses sentimentos. O primeiro aspecto a ser levado em conta, neste percurso, diz respeito à organização do mundo, dos valores e dos sentimentos a partir de uma dependência sagrada, ou seja, da busca de explicação para a existência pelo que se encontra em um plano exterior a ela. (GAUCHET, 2005: 15). O sentimento religioso nasce desse primeiro fundamento e ganha forma de acordo com as necessidades de cada sociedade, não podendo ser simplesmente interpretado como da ordem do irracional, dado que é possível observar, com exemplos históricos, que um conjunto de valores, nessas sociedades em que a religião é que confere sentido à existência, (BOUDON, 2017: 147), encontra-se de tal modo articulado que configura uma racionalidade amparada na religião (D'AVRAY, 2010: 61) e uma moralidade nutrida pela religião – ambas, moral e fé, interdependentes. (BYRNE, 1999: VI-VIII).

Para contornar a abrangência da discussão sobre a relação entre moral, fé e finalidade da existência – a felicidade – nos reinos cristãos medievais, é indispensável circunscrever a análise a uma sociedade particular, de forma a evitar que o específico

subsuma ao geral. A primeira dificuldade de realizar tal circunscrição, entretanto, deve-se a que boa parte das reflexões, escritos ou traduções em determinado reino, retoma ideias e ideais partilhados nos outros territórios cristãos, dado o caráter universalista da fé que os unia. Muitos são, pois, os pontos de contato, todavia, se tomarmos como exemplo o Portugal avisino, podemos examinar alguns aspectos sobre a combinação daqueles três elementos que, não sendo propriamente singulares, ao menos trazem conexões que são próprias deste território naquele momento.

No contexto em que emerge uma nova dinastia em Portugal, a dinastia de Avis (1385), a literacia torna-se marca da família real, dando lugar a reis e infantes afeitos a dividir o seu tempo entre os compromissos governativos, a leitura de textos de referência e a escrita de tratados moralizadores ou a tradução de obras de autores antigos. Pelas mãos de Fernão Lopes inaugura-se, inclusive, o chamado “evangelho português”, expressão que congregava duas dimensões, um componente religioso, assente na fidelidade ao papa de Roma, e outro, a defesa do reino, que, mesmo não sendo religioso em sua origem, resultava na sacralização da monarquia avisina. (SARAIVA, 1988: 170-171).

Na produção que teve lugar na corte de Avis, são enfatizados explicitamente os princípios que garantem as boas ações, bem como as finalidades e os motivos correntes para atuar em busca de determinado efeito ou resultado, tendo em conta as aspirações e as necessidades materiais do seu povo.⁴ A esfera religiosa deixa-se aí ver como um meio de enfrentar a insegurança, a angústia, o medo ou as incertezas, e de forma reiterada em seu sentido essencial de explicação sobre a existência, isto é, um sentido mais positivo de busca do caminho para a felicidade, que impele ao aperfeiçoamento, à ascese.

É este último aspecto que importa aqui examinar, dado que a felicidade – beatitude ou salvação – como fim é a expressão mais evidente da referida crença no fundamento religioso da existência. Nos diversos atos que se repetiam no cotidiano quatrocentista, a finalidade da existência, o reencontro com Deus, justificava as diversas ações, tanto as deliberativas como as devocionais e as triviais. Sem perder de vista que Deus estava “dentro do todo sem encerramento, e fora do todo, não sendo apartado” – nas palavras do infante D. Pedro em recordação de Gregório Magno – (DOM PEDRO, 1981: 760), as interpretações sobre por quê, para quê e como fazer algo não deixavam sem menção este

fundamento. O que se esperava, ao fim e ao cabo, era sempre já dado desde o começo, de forma que, aos letrados, cabia traduzir em palavras as múltiplas figurações do invisível, ou melhor, cabia-lhes encadear a grandeza do plano divino expresso na diversidade do mundo. O santo Padre ajudava os escritores quatrocentistas portugueses a compreenderem que os fios do tempo estavam ligados pela grandeza do eterno, que previamente já teria tudo disposto, deixando ao homem a participação apenas no que estava “eternamente” ordenado, e que era fundamentalmente bom e motivo de alegria.⁵

Também D. Duarte, inspirado em Aristóteles e Egídio Romano, e deixando ver sua concepção ética do poder, (CALAFATE, 2011: 414), reitera frequentemente a importância de não se perder de vista, em especial os governantes, o “fim convinhável” que lhes tinha sido atribuído por Deus, o de regerem bem a si mesmos e aos outros (DOM DUARTE, 1998: 205) – fim essencial que estava incorporado em todos os seus objetivos pontuais, como o de definir leis, cumprir obrigações religiosas, deliberar sobre questões administrativas, entre as várias ações cotidianas. Adianta igualmente que, para serem encaminhados para a verdadeira felicidade, para o que era devido, os fins que todo homem deveria almejar eram: a graça e o amor de Deus, “guarda de virtudes”, “honra e proveito” e “saúde e prazer”. (DOM DUARTE, 1998: 274). E ensinava ainda que, para se saber o que era devido, a cada um cabia considerar as “obras que já praticou e as que fazem seus semelhantes”, ou seja, a experiência e a prudência combinadas eram o caminho para se guiar pelo entendimento e não pelos desejos e paixões. (DOM DUARTE, 1998: 205). O louvor ao entendimento também está presente no tratado de D. João, em que o define como a faculdade pela qual é lançada luz sobre o que é captado pelos sentidos, uma faculdade que conduz as escolhas e com a qual a vontade,⁶ a outra faculdade humana, devia estar acordada para que se estabelecesse o certo, o bom. (DOM JOÃO, 1981: 10).

A apreensão do referido plano invisível só pôde ganhar concretude, entretanto, por meio de encaminhamentos e de artifícios terrenos que conformaram tal busca. Melhor dizendo, uma articulação entre tal fundo religioso e um núcleo comum das virtudes estruturou a moral então vigente, como veremos a seguir.

2. Virtudes: armaduras da existência ética

As virtudes foram entendidas, nos reinos cristãos medievais, sobretudo a partir do século XII,⁷ como condutoras da vida com retidão e meio para reverter a condição original de pecadores dos humanos, funcionando, portanto, como uma espécie de vestimenta do aperfeiçoamento devido a todos os bons fiéis. O esforço por percorrer esse caminho devia-se, como definem o Infante D. Pedro e frei João Verba, autores do tratado político quatrocentista, o *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, ao entendimento de que o “mundo sensível” estava bipartido em dois planos distintos: o mundo supralunar e o mundo sublunar (CALAFATE, 1999: 423). Apenas este último era corruptível, por estar sujeito a “desvairadas mudanças” e, portanto, a “falecimentos” (DOM PEDRO, 1981: 680). O estado de movimento humano em busca de um fim é assim justificado por ele, e a defesa da prática das virtudes emerge, neste contexto, do entendimento difuso de que a felicidade decorre, como ensinara Cícero, dessas disposições “do espírito em harmonia com a razão e a ordem da natureza”.⁸

O que explicava o movimento e justificava a ação, neste período em que a religião era da esfera pública e não privada,⁹ e em que a ambição de ampliação de um reino conferia sentido à existência, era a busca da bem-aventurança, corporificada na forma de exercício das virtudes. Estas, em especial as cardeais, funcionavam como um ornamento moral e, portanto, como uma espécie de armadura da existência ética, cujos sentidos eram profundamente dependentes das formulações anteriores, seja dos antigos, seja dos autores cristãos, tais como Cícero (106 a.c. – 43 a.c.), Macróbio (370 d. C – 430 d. C.) e mais tarde Alain de Lille (1116/7 – 1202/3), Alberto Magno (? – 1280), Tomás de Aquino (1225-1274) e vários outros.

Em razão desse núcleo comum, um problema com o qual se depara o historiador para abordar a esfera da moral e os sentidos da felicidade é o das repetições ou falta de originalidade das proposições. As retomadas de fontes escritas pelos letrados quatrocentistas portugueses – como era corrente também nos outros reinos cristãos – configuram a maior parte das suas reflexões e, ainda que sejam essas recorrências combinadas com as menções ao cotidiano, a própria interpretação da experiência é filtrada

pelo que apreenderam das autoridades do passado. Os ângulos da vida presente que ganham luz nos textos são, nesse sentido, justamente aqueles que conseguiram distinguir ou valorizar a partir das sínteses anteriores, como, por exemplo, a premissa da virtude como caminho do bem, ou a da identidade entre a essência das coisas – ligada ao soberano Bem e à busca do transcendente, a verdadeira felicidade – e as regras da ação.

Mesmo quando nos restringimos a examinar aspectos da moralidade quatrocentista portuguesa especificamente – em busca de um plano concreto –, as reflexões sobre a conduta que vem à tona remetem para padrões anteriores, deixando ver a complementaridade das virtudes e a forma como se moderam reciprocamente: a justiça dependendo da temperança para que seja verdadeiramente justa; a temperança garantido o controle da vontade; a justiça temperando a própria temperança para que o excesso de controle não resultasse em desmotivação ou estagnação; a fortaleza afiançando a perseverança; e a prudência, no topo de todas, garantindo a identificação do certo e do errado (EVANS, 2000: 135). Tais ideais permitem, pois, recordar Cícero, Bernardo de Claraval, Hugo de São Victor e vários outros, que conceberam a existência como ordenada ao referido fim, a felicidade, e refletiram sobre os atos humanos tendo em vista esta ordenação, mas podendo resultar no seu oposto, quando não devidamente encaminhados. Da contrariedade dessa combinação entre o que e como fazer e para que fazer, como ensinava, por exemplo, o franciscano Álvaro Pais, não poderia decorrer senão tristeza. Segundo este bispo de Silves, no seu *Speculum Regum*, escrito entre 1341 e 1344, o pecado, associado por ele aos deleites carnis e à provisoriedade da vida temporal, gerava ansiedade, sofrimento e tristeza (PAIS, 1955: 29), pois a consequência do pecado só podia ser a culpa, o remorso e o padecimento.¹⁰ Recordando pensadores como Sêneca, o franciscano advertia que o “ânimo culposo nunca está tranquilo, e verdadeiramente alegre”, dado que “o pecado é triste por essência” (PAIS, 1955: 29), ou “causa” da tristeza, como ensinara o mestre Agostinho (AGOSTINHO, 1997: 418).

Os atos reconhecidos como pecaminosos, pois, geravam e deviam gerar arrependimento e serem modificados pela prática das virtudes. Essa expectativa de uma mudança de atitude moral decorrente do arrependimento é corrente entre pensadores cristãos anteriores – como Tertuliano (160 d.C. – 220 d. C.), por exemplo –, sendo

apontada como a base da conversão (KONSTAN, 2015: 16-18) e como essencial para alimentar a fé e reverter condutas. Na produção avisina, entretanto, esse arrependimento, que tinha se mostrado a principal expressão da fé, perde espaço para o ideal de aperfeiçoamento e esforço por meio da prática virtuosa, de forma que aspectos positivos, como a lealdade e o dar e receber benefício, são principalmente lembrados para estimular as ações e conquistar a paz de espírito e a alegria por seguir o caminho certo.¹¹

Uma síntese sobre a “maneira de viver” (DOM DUARTE, 1998: 18) e os fundamentos da ação humana é oferecida pelo próprio rei D. Duarte no seu *Leal Conselheiro* [1437-1438], tratado doutrinal recheado de retomadas das autoridades do período e de reflexões de cunho pessoal (DUARTE, 2007: 281). Ali, ao tratar do que move a existência, o nobre letrado deixa ver a base aristotélico-tomista que estava alastrada no seu tempo, graças à expansão universitária: a crença de que “o bem perfeito”, a ser buscado com a ajuda dos reis, dependia das virtudes – como sintetizara Álvaro Pais no século anterior – (PAIS, 1955: 197), mas esse bem não era “terreno” (PAIS, 1955: 199). Depois de introduzir reflexões acerca dos fundamentos da “moral e virtuosa ciência” sobre a qual escreveria, destinada a oferecer ensinamentos de como os seres humanos deviam agir e amparada no binômio do seguimento das virtudes e da evitação dos pecados (DOM DUARTE, 1998: Prólogo), corrente em tratados de proveniência diversa, o rei letrado destacava a qualidade racional da virtude (PACHECO, 1991: 433; GAMA, 1999: 392), uma “propriedade no homem, pela qual sua razão diretamente aconselha e a vontade bem manda, e a sensualidade obedece como deve” (DOM DUARTE, 1998: 240). Diante, pois, da contingência própria da condição humana, a virtude ou “boa qualidade da vontade” era garantia do agir ordenado e do alcance da maior bem-aventurança: a “vida perdurável” ou eterna (DOM DUARTE, 1998: 336-337). Nessas passagens, portanto, emergem aspectos a propósito dos meios e do alvo da condução da existência, mas são facetas que dizem bastante sobre os valores cristãos, retomados dos antigos, difusos em vários territórios e não somente no reino de Portugal.¹²

A mesma recorrência de aspectos sobre a exaltação das virtudes, o “bem das virtudes” no encaminhamento da suprema felicidade (DOM DUARTE, 1998: 298),¹³ e não tanto do arrependimento, encontra-se em outros tratados contemporâneos ou

anteriores, como no *De regimine principum* (c.1280), do agostiniano Egídio Romano (1243-1316), glosado em castelhano (1344) provavelmente pelo franciscano Juan García de Castrojeriz, e que ganhou vasta difusão, contribuindo para tornar familiar a “moral filosofia” aristotélica¹⁴ e de outros pensadores, entendida como instrumento para ensinar aos “homens bem viver e ser[em] bons” (EGÍDIO, 2005: 14). Ensinaamentos que, por se referirem aos costumes e à moral, como virão a repetir também os letrados portugueses, deveriam ser por meio de “figuras e de exemplos” (EGÍDIO, 2005: 11),¹⁵ simples e diretos, para que não se perdessem na fluidez das palavras.

3. A medida dos desejos e paixões

Das combinações entre referências bíblicas, ensinamentos dos filósofos e exemplos conhecidos de perto, saíam, como vimos, as reflexões sobre o papel das virtudes em prol de satisfações terrenas, mas visando a felicidade superior.¹⁶ A noção de virtude confundia-se com a de valor ou de mérito (MACHADO, 2015: 404) e implicava a noção de escolha ou do que era digno desta por não contrariar os preceitos divinos e por merecer preferência (ABBAGNANO, 1983: 989). Sendo o fundamento do valor a referida bondade do fim último, transcendente (ANCILLI, 2012: 2496-2497), as virtudes morais serviam, como ensinara Alberto Magno séculos antes, para acalmar os desejos e as paixões – provenientes do corpo e turvadores da razão –¹⁷ e preparar a pessoa para considerar o que era verdadeiramente relevante (DAVIES, 1993: 230), para escolher segundo a razão.¹⁸ D. Duarte, na sua explanação sobre as virtudes morais,¹⁹ estabelece uma clara associação entre essas e as paixões – no sentido aristotélico de uma determinação que provoca alteração do corpo ou do entendimento –²⁰ ou desejos: a prudência é apontada como a indicadora do que desejar ou repelir; a justiça como “disposição do coração” e “perdurável vontade” para dar a cada um o que é de direito; e as outras duas virtudes, a temperança e a fortaleza, estavam ainda mais relacionadas às paixões, a primeira capaz de refrear as “torpes deleitações” e os sentimentos

concupiscíveis, enquanto a segunda garantia a condução, sem recuo, das coisas difíceis a serem cumpridas e a tolerância das coisas tristes – por exemplo, nas batalhas (DOM DUARTE, 1998: 250-251). Das virtudes decorriam, portanto, valores essenciais para a vida social e política, os bens a que se deveria dar preferência, tais como: o equilíbrio, garantido pela Prudência; o controle e a tranquilidade, pela Temperança; o bem, pela Justiça; a firmeza, pela Fortaleza.

Nos escritos quatrocentistas, a “temperança no comer e beber”, garantidora de um dos valores a preservar, a saúde, é listada pelo rei D. Duarte como uma das condições para manter o reto entendimento,²¹ aparecendo antes mesmo do zelo para evitar a entrega desordenada às paixões e do desejo de prezar e manter todas as partes do entendimento ou inteligência (DOM DUARTE, 1998: 14-15). Do mesmo modo, nas lições aos senhores de como beneficiar seus servidores, também o infante D. Pedro, recordando a importância dos castigos para fortalecer as virtudes e combater a ociosidade – alimento da preguiça – sobre as “carnes tenras”, prevenia, entre outras advertências, quanto ao comer e beber destemperadamente, por ser estímulo ao viver subjugado “por vil fornicção” (DOM PEDRO, 1981: 624-626).²²

Mais do que trazer benefícios ao corpo e garantir a saúde, o equilíbrio era exaltado nos tratados moralizantes portugueses como um bem, por favorecer o controle das paixões terrenas e estimular as boas emoções, encaminhando para a inclinação racional e a tranquilidade da alma. A humildade, por exemplo, encontrava-se entre as condutas que encaminhavam para emoções louváveis,²³ pois era expressão de uma confiança em Deus e reconhecimento da própria pequenez diante da grandeza divina e da necessidade de obediência (EVANS, 2002: 34). A humildade aparecia como caminho para a tranquilidade e como reconhecimento da própria natureza falha humana, em que cada um é sempre dependente de outro e sempre movido por Deus (CALAFATE, 1999: 485). A concordância, por sua vez, emergia como consequência da humildade e como reflexo da harmonia interior de cada um e da harmonia universal cristã entre o sobrenatural e o natural (GAMA, 1999: 388-390).

Outra conduta que dependia do equilíbrio e controle das paixões terrenas era o respeito.²⁴ Decorrente da humildade e garantidor da ordem estabelecida – em que os filhos

deviam respeitar os pais; os pequenos, os grandes; e os servidores, os senhores –, o respeito era devido à dependência mútua e era baseado no ideal do merecimento. Na síntese do cronista Fernão Lopes acerca do respeito dos infantes de Avis pelo rei D. João I, ele descreve que acatavam a vontade de seu pai, “sem mostrança de arrufo ou triste gesto” (FERNÃO LOPES, 1977: 309). Estava o respeito, tal como a humildade, ligado à obediência, sendo igualmente escalonado, pois, como esta, remetia primeiramente à lei de Deus e a seguir à lei humana. Ambos, respeito e obediência, deviam ser balizados pelo dever e não cegos (EVANS, 2000: 36-37). D. Duarte, em um célebre capítulo do *Leal Conselheiro*, dissocia a obediência do sacrifício e a aproxima dos valores louváveis da lealdade e da humildade (DOM DUARTE, 1998: 430-431). O letrado, entretanto, ao contrário de enfatizar limites para a obediência nas situações em que obedecer ia contra o dever de fazer o certo – como fizeram outros pensadores –,²⁵ louva todas as suas faces, desde o cumprimento de ordens até a abdicação da própria vontade em nome de satisfazer ao pai, à semelhança do que era devido a Deus (GAMA, 1995: 104). E seu irmão D. Pedro vai ainda mais longe, ao falar de uma obediência até mesmo depois da morte do pai, no encaminhamento do que este tinha iniciado ou projetado. A satisfação por contentar o pai é o seu argumento em prol da obediência. Ele recomendava ao seu irmão D. Duarte que se satisfizesse por ele e, assim como em sua vida tinha sido “o melhor e mais obediente filho”, devia, depois da morte, mostrar o “verdadeiro amor”, por meio da obediência (PINA, 1977: 497).

O Eloquente concebe a obediência como uma das manifestações do que é reto, justo, direito (GAMA, 1995: 137),²⁶ portanto, um instrumento para balizar a vontade e controlar os desejos. Não devia, nesse sentido, ser imposta, mas consentida (EVANS, 2000: 34), pois a obediência na hierarquia social era inspirada na obediência e amor a Deus, estando, para além de associada ao respeito, ligada ao cumprimento das obrigações, ou seja, ligada àquilo para o que cada um tinha sido destinado e que, portanto, necessariamente devia levar ao prazer por se fazer o que era esperado. A esse propósito, o Infante D. Pedro recordava o regozijo que resultava do cumprimento pelos reis e senhores dos cuidados com os seus, por provê-los das condições para “percalçarem o bem que desejam”. D. Pedro adita argumentos sobre as compensações para se bem zelar pelos

que Deus lançou como sujeitos na “casa ou nas terras” dos senhores, guarnecendo-os do que fosse necessário e não exibindo gastos desnecessários, pois isto era “sinal de coração movediço” ou desequilibrado, afeito à “vã glória” e não à alegria perene advinda dos cuidados com os da própria casa e terra (DOM PEDRO, 1981: 603-604).

O equilíbrio, portanto, combinava prudência e temperança – ou resultava destas – e garantia que os desejos de “folgança do corpo” e de satisfação sem merecimento (DOM DUARTE, 1998: 21-22)²⁷ fossem contidos, e que a concupiscência fosse polida pela razão. Era, portanto, o referido valor que garantia o controle dos prazeres da vida presente e levava à escolha do bem, sob o amparo da virtude da justiça. A esta, por seu lado, cabia manter o bem agir não em relação a si, mas em relação aos outros, assegurando a cada um o que era devido. Esse benefício é designado pelo Infante D. Pedro como “direitura”, asseguradora: da proporcionalidade entre “o príncipe e seu senhorio”; da compaixão e da concordância, respectivamente por parte do príncipe e dos súditos; da harmonia do corpo social e distribuição adequada dos benefícios; e da punição aos maus (DOM PEDRO, 1981: 616). Ao equilíbrio recomendado sobretudo ao corpo individual para se alcançar o bem e a saúde da comunidade, somava-se, pois, a boa distribuição para garantir a saúde do corpo social, de forma que “o tormento” não se fizesse “maior que a culpa” e a “sanha” dos governantes, uma das paixões concupiscíveis, fosse temperada em “proveito do corpo moral” (DOM PEDRO, 1981: 616).

A justiça era garantidora do bem, segundo D. Duarte, por seu potencial de “reger a vontade”, o querer, assim como a prudência regia a “memória e o entender”. Garantidora do agir “justo e direito”, ainda que por vezes contrário aos desejos (DOM DUARTE, 1998: 201), era ela que possibilitava a distribuição, “a cada um, [d]o que seu é”, também pelos bons conselheiros, aos quais era recomendado, “para guardar justiça”, que amassem o “arredado como o achegado” (DOM DUARTE, 1998: 203). Tal distribuição igualitária era o caminho para evitar o excesso, dado que, “na justiça, o seu sobejo é crueldade” (DOM DUARTE, 1998: 241). Ao bom julgador, nesse sentido, era fundamental a correção da “vontade” e o “desejo de fazer direito de si e dos outros”, conhecendo a verdade e não distorcendo os fatos segundo “seu desejo especial”. Para isso, era imperativo não só a “boa vontade”, mas os conhecimentos das “leis, costumes e

ordenações da terra” (DOM DUARTE, 1998: 243). De forma, porém, a garantir o que era devido, a justiça dependia, segundo o rei letrado, de outras virtudes: da temperança, para evitar “cobiça, desejo, afeição, sanha ou trigança²⁸”; da fortaleza, para evitar o “receio, empacho, preguiça, fraqueza” (DOM DUARTE, 1998: 243-244). Daí a retomada da metáfora da “balança”, controlada pela razão e não turvada por “afeição, proveito, perda, prazer ou sanha” (DOM DUARTE, 1998: 245). A verdadeira justiça afastava-se do “desejo de vingança”, de “satisfazer a sanha”, de “fama”, de vanglória ou de “proveito temporal” (DOM DUARTE, 1998: 289).

O último dos frutos da contenção dos apetites sensuais que merece aqui atenção é a firmeza. Sobre ela, embora pouco diga o infante D. Pedro, não deixa de associá-la à capacidade de suportar as adversidades ou à lealdade de um servo a um senhor, suportando por ele a própria morte (DOM PEDRO, 1981: 585). Mantida pela fortaleza, era ela que preparava contra os inimigos e perigos causados por outros (BEJCZY, 2011: 20-21), dificultava a derrota (DOM PEDRO, 1981: 595) e não desamparava nas tribulações (DOM PEDRO, 1981: 622). Sobre o papel de tal valor decorrente dessa virtude, D. Duarte é muito mais explícito que seu irmão. Ela é, à partida no tratado, listada entre as partes do entendimento, ligada à perseverança na condução dos propósitos, sem abandoná-los “por medo, empacho, avareza ou vontade não razoada de comprazer a outrem” (DOM DUARTE, 1998: 14-15). A firmeza da vontade aparece mais de uma vez associada à condução persistente das boas obras (DOM DUARTE, 1998: 228), enquanto a fortaleza é definida como “firmeza de coração acerca daquelas coisas que temporalmente são tristes, segundo Agostinho”. É ela que, segundo os ensinamentos de Cícero, garante três impulsos indispensáveis para a vida virtuosa: o desejo das “coisas grandes”, a repulsa pelas “coisas baixas” e o “sofrimento de perigos e trabalhos com razoada humildade” (DOM DUARTE, 1998: 251). Era, pois, a fortaleza e o seu fruto, a firmeza, destinados a “suportar os contrários”, os perigos, os trabalhos e desgostos (DOM DUARTE, 1998: 82, 201); a sua falta, levava ao “receio, empacho, preguiça, fraqueza”, em prejuízo de valores como o equilíbrio e o bem.

4. Emoções: peças na ética das virtudes

Muitos estudiosos destacaram como a moral amparada na dependência sagrada fez dos humanos – como se vê já em Agostinho – seres em busca da felicidade, uma felicidade cuja plenitude é adiada para um plano transcendente (NAGY; BOQUET, 2015: 28-29). Este ideal de satisfação, embora deslocado do mundo terreno e ligado à especulação da verdade suprema e à contemplação (DAVIES, 1993: 230), mantinha elos, como vieram a ensinar mestres como Alberto Magno, com o plano terreno, dado que aquele ideal seria o culminar de uma vida virtuosa (BOULNOIS, 2018: 315). As virtudes morais, portanto, desempenhavam um papel fundamental na ordenação da comunidade: o de controle de emoções indevidas e estímulo às devidas; acentuando-se, no caso de Avis, por serem veiculadas por uma corte que visava moldar o reino por meio da promoção de comportamentos éticos e religiosos (SARAIVA; LOPES, 2005: 111-119; VENTURA, 2013: 101-128).

Tendo em conta que falar de moral nada mais é do que contemplar como se estrutura o plano das escolhas, das ações e dos julgamentos em uma sociedade, as emoções são decisivas, pois implicam na percepção do valor que determinado ato tem na existência, podendo culminar em benefício ou malefício. As emoções, pois, são peças-chave na ética estruturada sobre as virtudes, pois sendo as ações entendidas como decorrentes das potencialidades humanas, “memória, entender e vontade”, e os erros interpretados como decorrentes da falha de alguma dessas capacidades, segundo D. Duarte (DOM DUARTE, 1998: 201), o papel ativo das emoções ou afeições é reconhecível nos diversos atos ou nas práticas das virtudes e dos vícios. No plano dos fundamentos da existência, por exemplo, o amor ao bem é entendido como o caminho da felicidade, a aversão ao mal é o seu complemento; já no plano da vida cotidiana, mais ainda as afeições ornavam as virtudes. O letrado, entre as incumbências dos governantes, lista o “temor de mal reger”, a “justiça com amor”, o contentamento a “variados corações” e o desapego das riquezas na execução de grandes feitos (DOM DUARTE, 1998: 202). Também aos conselheiros, recomendava o amor pela verdade e pela honra e a rejeição da mentira; o apreço pela justiça e os justos e o aborrecimento com “os males, injúrias e

todas as ofensas”; e a audácia e destemor na condução do que era necessário (DOM DUARTE, 1998: 203).

Sossego, contentamento, repulsa, amor, temor, respectivas ora ao que querer ora ao que repudiar, são algumas das diversas emoções associadas à busca do aperfeiçoamento, à prática das virtudes, ao controle das paixões e ao desejo do correto e do melhor. Complementares umas às outras, como vimos, as virtudes indicavam os desejos e o que desejar, cuidavam do regimento das paixões, ensinavam as perfeições e a como mantê-las.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. por Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- AGOSTINHO, Santo. **Comentário aos salmos**. (Enarrationes in Psalmos). São Paulo: Paullus, 1997.
- ALMEIDA, Manuel Lopes (dir.). **Obras dos Príncipes de Avis**. Porto: Lello & Irmão, 1981.
- ANCILLI, Ermanno; Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (Org.). **Dicionário de Espiritualidade**. São Paulo: Edições Loyola e Paulinas, vol. III, 2012.
- BAECHLER, Jean. Religião. In: BOUDON, Raymond (org.). **Tratado de Sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Trad. Teresa Curvelo, 1992.
- BEJCZY, István Pieter. **The Cardinal Virtues in the Middle Ages: a study in moral thought from the fourth to the fourteenth century**. Leiden e Boston: Brill, 2011.
- BOUDON, Raymond. **Crer e saber. Pensar o político, o moral e o religioso**. São Paulo: Editora UNESP, Trad. Fernando Santos, 2017.
- BOULNOIS, Olivier. Bonheur, félicité et béatitude. « Philosophie médiévale et métaphysique », **Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses** [En ligne], 125, 2018, p.311-322.
- BYRNE, Peter. **The philosophical and theological foundations of ethics**. Londres: Palgrave Macmillan, 1999.

- CALAFATE, Pedro (Org.). **História do pensamento filosófico português**. Lisboa: Caminho, 1999.
- CASAGRANDE, Carla. VECCHIO, Silvana. **Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge**. Paris: Flammarion, 1991.
- CÍCERO, Marco Túlio. **Treatise on Rhetorical Invention**. Trad. por C. D. Yonge. Digireads, 2009.
- D'AVRAY, David L. **Medieval Religious Rationalities. A Weberian Analysis**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- DAVIES, Brian. **The Thought of Tomas Aquinas**. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- DOM DUARTE. **Leal Conselheiro**. Ed. crítica, introd. e notas de Maria Helena Lopes de Castro. Prefácio de Afonso Botelho. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998.
- DUARTE, Miguel Luís. **D. Duarte: réquiem por um rei triste**. Lisboa: Temas e debates, 2007.
- EVANS, Gillian Rosemary. **Bernard of Clareveaux**. Oxford: Oxford University Press, Great Medieval Thinkers, 2000.
- FERNÃO LOPES. **Crónica del Rei Dom João I, da boa memória por Fernão Lopes**. Parte Primeira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1977.
- FREI ÁLVARO PAIS. **Espelho dos Reis**. Estabelecimento do texto e tradução do Dr. Miguel Pinto de Meneses. Vol. 1. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1955, v. 1.
- GAMA, José. **A filosofia da cultura portuguesa no Leal Conselheiro de D. Duarte**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- GAUCHET, Marcel. **El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión**. Madrid: Trotta, 2005.
- GLOSA Castellana al “Regimiento de Príncipes” de Egidio Romano. Edición, estudio preliminar y notas de Juan Beneyto Perez. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.
- KENT, Bonnie. **Virtues of the Will. The transformation of ethics in the late thirteenth century**. Washington: The Catholic University of America Press, 1995.

- KONSTAN, David. From regret to remorse: the origins of a moral emotion. In: CHAMPION, Michael; LYNCH, Andrew. **Understanding Emotions in Early Europe**. Turnhout: Brepols Publishers, 2015.
- MACHADO, J. B. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Braga: Edições Vercial, 2015.
- MONGELLI, L. M. (coord.). **A literatura doutrinária na corte de Avis**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MOWBRAY, Donald. **Pain and suffering in medieval theology: academic debates at the University of Paris in the thirteenth century**. Woodbridge: The Boydell Press, 2009.
- MURPHY, James J. **La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento**. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- NAGY, Piroska; BOQUET, Damien. **Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident medieval**. Paris: Le Seuil, 2015.
- PINA, Rui. **Crônicas de Rui de Pina. D. Sancho I, D. Afonso II, D. Sancho II, D. Afonso III, D. Dinis, D. Afonso IV, D. Duarte, D. Afonso V, D. João II**. Introd. e rev. de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1977.
- SARAIVA, António José. **O crepúsculo da Idade Média em Portugal**. Lisboa: Gradiva, 1988
- _____; LOPES, Óscar. **História da literatura portuguesa**. Porto: Editora limitada, 2005.
- SENEILLART, Michel. O Policraticus de João de Salisbury (1115/20-1180): uma ética real da salvação pública. In: CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian; SENELLART, Michel. **História argumentada da filosofia moral e política: a felicidade e o útil**. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- VENTURA, Margarida Garcez. **A Corte de D. Duarte**. Política, Cultura e afectos. Vila do Conde: Verso da História, 2013.
- VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. **Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram.** Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa, 2^o ed., 1865, p. 260.

¹ Doutora em Cultura Portuguesa pela Universidade de Lisboa (1998).

² Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF).

³ Entre os que se encaminharam nesse sentido, vale lembrar: Voltaire e Feuerbach, com a noção de religião como uma inversão da realidade factual para uma realidade fantasiosa; Marx com a ideia de religião como felicidade ilusória; ou Nietzsche como negação da vida. Cf. BOUDON, 2017: 8.

⁴ Contemplar a relação com as necessidades não significa negligenciar as aspirações profundas. Cf. BAECHLER, 1992: 451-452.

⁵ Neste plano sublime de Deus, o ser humano era peça chave. VEYNE, 2011.

⁶ Sobre a relação entre intelecto e vontade em Aquino, ver: KENT, 1995: 119-120.

⁷ Quando a obra de Marco Túlio Cícero e a de Ambrósio Macróbio ajudaram na renovação do pensamento moral, em grande parte por meio da remissão às virtudes. BEJCZY, 2011: 69.

⁸ Definição inspirada no *De inventione*, de Marco Túlio Cícero (106 a.c. – 43 a.c.). CÍCERO, 2009: 373.

⁹ Sobre o movimento da modernidade rumo à individualização da religião, ver: GAUCHET, 2005: 11.

¹⁰ Ou de que a percepção do mal traz a tristeza, como propõe Alberto Magno. (MOWBRAY, 2009: 18). A propósito da associação pecado e tristeza, também Carla Casagrande e Silvana Vecchio tratam da associação, reforçada no final da Idade Média, entre a falta de vontade, a preguiça, e a tristeza e a melancolia. (CASAGRANDE; VECCHIO 1991: 150-151).

¹¹ Sobre o otimismo no pensamento de D. Duarte. GAMA, 1999

¹² Sobre o papel das virtudes, as prioridades e suas bases no pensamento da Antiguidade, são fundamentais os estudos de István Pieter Bejczy, em especial(2011)).

¹³ Bem-aventurança: Suprema felicidade: glória celestial. (MACHADO, 2015: p. 310).

¹⁴ Vale lembrar que a *Rhetorica* de Aristóteles não foi tomada como uma obra retórica ou dialética, mas como um tratado para estudo da filosofia moral. (MURPHY, 1986: 112).

¹⁵ Sobre a predicação e o cruzamento entre exemplo e alegoria na retórica antiga e medieval, ver: MURPHY, 1986: 245.

¹⁶ Para Tomás de Aquino, a felicidade ligada à satisfação das necessidades materiais era uma felicidade inferior. (DAVIES, 1993: 243)

¹⁷ Próprias dos apetites sensíveis e não da razão. (NAGY; BOQUET, 2015: 220).

¹⁸ Vale lembrar que Tomás de Aquino “admite duas séries de atos nitidamente distintos, embora indicados pelas mesmas palavras: os intelectivo-volitivos do amor, do ódio, da esperança, do desespero etc., e os sensitivo- apetitivos do amor, do ódio, da esperança etc. As paixões pertencem obviamente a essa segunda série de atos do apetite irascível e do apetite concupiscível”. (ANCILLI, 2012: 1903).

¹⁹ Sobre a alternância entre virtudes cardeais e morais na documentação medieval, ver: BEJCZY, , 2011.

²⁰ Aristóteles usa o termo paixão em uma “tríplice gradação: com o sentido genérico de determinação ou propriedade que determina um sujeito (exemplo: a masculinidade do macho) ou com o significado de determinação recebida no sujeito e correlativa à ação (exemplo: o movimento recebido num corpo por outro em movimento) ou com o valor de determinação que altera quer o corpo (as doenças), quer a psique e o corpo ao mesmo tempo (exemplos: o amor, o ódio etc.)”. Paixões. ANCILLI, 2012: 1902.

²¹ Sobre os múltiplos sentidos em que D. Duarte usa o termo razão, ver: GAMA, 1995: 106-107.

²² O tema dos castigos foi elemento contínuo nos textos cristãos, ancorando-se nas escrituras, como em Hebreus 12, 5-8, “Vós esquecestes a exortação que vos foi dirigida como a filhos: Meu filho, não desprezes a correção do Senhor, não desanimes quando ele te repreende; pois o Senhor educa a quem ama, e castiga

a quem acolhe como filho. É para a vossa correção que sofreis. Deus vos trata como filhos. Qual é, com efeito, o filho cujo pai não corrige? Se estais privados da correção da qual todos participam, então sois bastardos e não filhos. [...] Toda correção, com efeito, no momento não parece motivo de alegria, mas de tristeza. Depois, no entanto, produz naqueles que assim foram exercitados um fruto de paz e justiça”.

²³ “Em oposição às emoções consideradas nocivas, encontramos “os frutos daquelas que são guiadas pela sabedoria espiritual”: “caridade, alegria, paz, paciência, mansidão, bondade, fé, humildade e domínio de si”. NAGY; BOQUET, 2015: 18.

²⁴ Estava entre os valores fundamentais no âmbito dos mosteiros, por exemplo. NAGY; BOQUET, , 2015: 67.

²⁵ Bernardo de Claraval, por exemplo, foi um dos que discutiu o problema do dever de obediência em situação em que esta implicava em fazer algo errado. E a sua solução era de que a obediência devia ser acima de tudo aos mandamentos divinos. EVANS, 2000: 36.

²⁶ Uma associação que faz ecoar a identificação agostiniana entre justiça e obediência à lei divina. SENELLART, 2004: 158.

²⁷ Para uma melhor compreensão, ver: MAUÉS, 2001: 238-239: “...a “prazenteira e tibia”, que procura satisfazer as duas anteriores, tentando realizar jejum sem fome, alcançar a honra da cavalaria sem passar perigos, ter fama de generoso sem fazer despesas - e daí que tal vontade “nunca o deixa viver bem nem virtuosamente”.

²⁸ Pressa, calor. (VITERBO, 1865: 260).