

INTELECTO PRÁTICO E VONTADE EM D. DUARTE, REI DE PORTUGAL

Na primeira metade do século XV, Portugal vive um dos períodos mais significativos da sua história. Caracteriza-se pela consolidação política, o surgimento de novas estruturas sociais referentes à nova nobreza e uma burguesia cujo poder é crescente, as actividades militares no Norte de África, o incremento das viagens atlânticas de que, no novo enquadramento, resultarão o conhecimento de toda a costa de África, a descoberta do caminho para a Índia e a descoberta do Brasil.

A dinastia real de Aviz, em acção lúcida, torna-se o polo dinamizador desse projecto colectivo de um povo, que o marca na sua identidade mais profunda.

Todo esse universo complexo, em que se entrelaçam o antigo e o novo e se reflectem os dinamismos e as tensões de uma sociedade em mutação, se revela na obra do rei D. Duarte.

Associado desde muito novo por seu pai ao governo do reino e assumindo depois, por inteiro, nas suas mãos, o destino do seu povo, o rei projecta em *O Leal Conselheiro* a sua experiência do poder, «uma consciência perplexa que medita sobre a sua própria função de príncipe»⁽¹⁾, e uma reflexão aguda e crítica, sobre as suas vivências pessoais.

É conhecido e atestado o hábito de D. Duarte tomar apontamentos das suas leituras⁽²⁾, assim como se possuem os registos das obras que integravam a sua livraria, na qual avultam Aristóteles, César, Cícero, Séneca, Avicena, St. Agostinho, S. Gregório Magno, João Cassiano, S. Tomás, Egídio Romano⁽³⁾.

(1) Ver António José Saraiva, Óscar Lopes, *História da Literatura Portuguesa*, Porto, Porto Editora, 1975, p. 115.

(2) Ver *Livro dos Conselhos de El Rei D. Duarte* (Livro da Cartuxa), Edição Diplomática. Transcrição de J. J. Alves Dias, Int. de A. H. O. Marques e J. J. A. Dias, Lisboa, Estampa, 1982.

(3) Ver o Apêndice de *Leal Conselheiro o qual fez Dom Eduarte Rey de Portugal e do Algarve e Senhor de Cepta*, Lisboa, Bertrand, 1942, pp. 414-416.

Tomando para si o papel que a literatura ético-política medieval atribuía ao príncipe, e tentando fornecer paradigmas teóricos e práticos a uma sociedade que buscava novos rumos, o rei centra-se, decisivamente, numa antropologia de dominância ética, ainda que aberta à vertente política.

Não deixa de ser significativo que, para assegurar a maior divulgação do seu texto, e na sequência de seu pai, o rei D. João I, e de seu irmão, o Infante D. Pedro, o rei escreva em português, num árduo esforço de adaptação da língua à formulação de conceitos e relações abstractos⁽⁴⁾.

Definindo, no Prólogo, as suas intenções, D. Duarte apresenta a obra como um ABC de lealdade, para senhores e gentes de sua casa, onde pretende analisar os «poderes e paixões de cada um», o «grande bem que percalçam os seguidores das virtudes e bondades» e a «possibilidade do corregimento dos males e pecados»⁽⁵⁾.

A proposta de um modelo de «moral e virtuosa ciência», projecta-se com um sentido universal e procura, dinamicamente, fazer a leitura dos sinais dos tempos, num sentido de adequação claramente optimista:

«E porem com bom esforço sempre nos trabalhemos com a mercê de Deus para haver aquelas partes do entendimento como as houveram aqueles que virtuosos foram, [...] e nós somos de tanta idade e toda outra boa disposição para saber praticar qualquer saber e virtude como eles eram, se de nossa malícia, desleixamento ou desconcertadas vontades não formos tomados»⁽⁶⁾.

O primeiro fundamento da «moral filosofia» é, naturalmente, a lei de Deus. Mas, para o rei, a realização prática da vida virtuosa exige, na sua amplitude, a concordância desse primeiro fundamento com os ditos dos «sabedores católicos e filósofos» alicerçada na vertente básica da lei natural e ainda o crivo da experiência própria⁽⁷⁾. Assim, se o fundamento religioso abre o campo das virtudes

(4) Agostinho de Campos, *Alvorocer da prosa literária sob o signo de Aviz*, in *História Portuguesa Ilustrada*, Lisboa, Aillaud e Bertrand, 1929; António José Saraiva, Óscar Lopes, *loc. cit.*

(5) «Porque destas três partes misturadamente e não assim por ordem é meu propósito de mais tratar», escreve o rei, *L. C.*, 24.

Todas as citações seguem a última edição, João Morais Barbosa, D. Duarte, *Leal Conselheiro*, actualização ortográfica, introdução e notas, Lisboa, IN-CM, 1982.

(6) *L. C.*, 23-24.

(7) *L. C.*, 34.

teologais, a comum atribuição das virtudes naturais — Prudência, Justiça, Fortaleza e Temperança — a cristãos, gentios, judeus e mouros, reforça a universalidade de um humanismo e uma clara vertente de tolerância.

O núcleo central da «moral filosofia» apresentada pelo rei, reside na pessoa humana analisada nos seus vectores de sensibilidade, razão, vontade e entendimento.

Poderá referir-se alguma ambiguidade na abordagem das temáticas, na flutuação das terminologias ou numa certa mistura de níveis epistemológicos. Por outro lado, não se abordam especulativamente os fundamentos das posições assumidas, embora se pressinta que elas resultem, sempre, de um conhecimento através de leituras feitas, mediante uma reflexão crítica, e o aval de uma experiência pessoal.

Constantemente o rei o refere:

«[...] considerando o que delo naturalmente por meu sentido entendo, e do que vejo, ouço e conheço em minha maneira de viver e dos outros»⁽⁸⁾.

O processo cognitivo e toda a pluralidade de interpretações medievais sobre o sentido do intelecto agente não motiva D. Duarte. De facto, os seus interesses centram-se na análise da aplicação prática da razão-entender, num horizonte axiológico.

O *Leal Conselheiro* busca, assim, e sobretudo entender o ser humano na complexidade dos seus três «regimentos» — «da própria pessoa, que se entende alma e corpo [...] da casa, scilicet, mulher e filhos, e servidores e de todos outros bens [...] do Reino e cidade, ou qualquer julgado»⁽⁹⁾ — e definir positivamente o processo da sua transformação, num aperfeiçoamento espiritual.

O ponto de partida situa-se na tradição aristotélico-tomista e expressa-se pela aceitação clara dos condicionalismos da natureza humana, na sua íntima conexão corpo-alma e na sua plena inserção no universo.

Utilizando o sentido tradicional de participação nas três almas⁽¹⁰⁾ «vegetativa que pertence às plantas, sensitiva às bestas, racional aos anjos»⁽¹¹⁾, o rei aponta para uma interdependência psicofisiológica

⁽⁸⁾ L. C., 445.

⁽⁹⁾ L. C., 445.

⁽¹⁰⁾ L. C., 444.

⁽¹¹⁾ L. C., 51-53.

que se projecta como base individualizadora de cada situação humana. Referindo a diversidade dos temperamentos — «coléricos, sanguíneos, freimáticos e merencóricos»⁽¹²⁾, nas suas bipolaridades positiva e negativa, conclui:

«E posto que por algumas destas compleições sejam induzidos a fazer algum mal por cada uma das cousas, suso escritas, que mudam as condições e bom costume, podem ser tão temperados que não sentirão sobejo as tentações que sua compleição lhes outorga»⁽¹³⁾.

Há, deste modo, uma visão optimista que recupera o valor da sensibilidade e recusa todos os angelismos. Parece situar-se na confluência de uma grande diversidade de fontes aristotélicas, ciceronianas, senequizantes, tomistas, lullistas, aviceneanas⁽¹⁴⁾ — acentuando a conexão natureza/homem, o sentido positivo do agir, a relação razão/experiência, o entendimento racionalizante da virtude, a importância da moderação (do razoado) no traçado de uma vida sábia e feliz.

Na complexidade da obra e num certo teor avulso e enciclopedizante que a caracteriza, podem notar-se três núcleos fundamentais de análise: o entendimento, os pecados e paixões, as virtudes.

Não há uma abordagem erudita e rigorosa destas temáticas, onde a diversidade das influências origina um certo ecletismo. Por outro lado, o rei manipula livremente os dados colhidos e integra-os em sínteses próprias, mediatizadas pela observação e a experiência pessoais.

Assim se entende a apresentação, logo no primeiro capítulo, das sete partes do entendimento e da reserva imediatamente feita, «segundo minha declaração»: «primeira de aprender [...] segundo, de relembrar [...] terceira judicativa [...] a quinta, declarador [...] sexta executiva [...] sétima, da firmeza e da perseverança»⁽¹⁵⁾.

A linha do pensamento do rei define-se, pois, desde logo, pela acentuação da vertente prática do entendimento. Assim o confirma, no capítulo II, demarcando-se da posição dos «letrados» que dividem o entendimento em quatro ramos, a saber «[...] agente, possível, especulativo e prático»⁽¹⁶⁾.

⁽¹²⁾ L. C., 338-339.

⁽¹³⁾ L. C., 339.

⁽¹⁴⁾ Estas fontes são confirmadas quer por citações das obras, quer pelas próprias obras que integravam a livraria do rei.

⁽¹⁵⁾ L. C., 29-31.

⁽¹⁶⁾ L. C., 35.

D. Duarte — a quem importa acima de tudo, construir e apresentar um modelo ético da acção humana, situado num espaço e num tempo definidos — está, predominantemente, motivado para a conexão dos dois elementos fulcrais da acção ética: o voluntário que define o fim, o intelectual que o analisa e precisa os meios para a sua realização.

Nesta perspectiva, tem em conta a complexidade do projecto vital, na pluridimensionalidade dos seus vectores, na sua permanente abertura ao possível, no sentido da sua contingência. Acentua o desafio «das voltas do mundo»⁽¹⁷⁾, a necessária e dinâmica adequação à circunstância que só poderá ser modelada, virtuosamente, no «bem agir» pelo «desejo de saber» e pelo «bem julgar». Por outro lado, delinea o significado de uma racionalidade assumida que, confrontando-se e ligando-se à razão, se torna expressão da unidade do homem e da sua plena integração no cosmos.

Embora não fundamentada rigorosamente, capta-se claramente, ao longo do texto do *Leal Conselheiro* a ligação intrínseca do entender/vontade marcada pela supremacia do primeiro⁽¹⁸⁾, que o rei expressa pela ideia de «bom entendimento». Recobre a noção englobante de um fundo dinamismo que abarca o âmbito de todos os psiquismos e a diversidade dos comportamentos.

No universo mental de D. Duarte — ainda medieval — Deus Absoluto projecta-se como causa criadora e motivadora, inscrevendo-se, deste modo, toda a actividade na busca do ser e do bem. Daí o valor operativo e dinamizante do entendimento, pela definição do conhecido, projectado como influxo no poder volitivo do sujeito. Deste modo se entende, ao longo do texto, a referência constante ao racional na sua função judicativa e iluminadora. Agir «segundo a razão», aparece, pois, abrangendo uma amplitude de sentidos que vão desde o simples bom senso à capacidade de abertura ao Absoluto, passando pela função de «guarda das virtudes».

O «entendimento» nas suas múltiplas capacidades (de aprender, rememorar, julgar, inventar novos caminhos, transmitir conhecimentos, fazer executar, perseverar), abre-se a toda a espontaneidade humana, podendo orientá-la, dada a sua conexão com a vontade.

O livre arbítrio projecta-se, então, como possibilidade de opção dos meios de agir, segundo as disposições individualizadas de cada

⁽¹⁷⁾ L.C., 34.

⁽¹⁸⁾ É evidente a influência de S. Tomás neste tema.

homem, na sua circunstância própria e a memória — valorizada como razão assumida de um passado que se viveu — adquire o seu sentido pleno, ao vincar a profunda dimensão de uma experiência própria que se reflecte num futuro.

Ao longo da obra constata-se uma certa flutuação terminológica na utilização dos conceitos de razão, entender e entendimento. Perante a diversidade das tradições, D. Duarte, na sua leitura pessoal e interpretativa, parece querer atribuir ao entendimento uma componente praxica determinante⁽⁹⁾, visualizando-o como resultante da orientação correcta da vontade e definindo, portanto, um «bem agir». Há, assim, um sobrepôr do prático ao teórico que, conjuntamente com o constante apelo à experiência, confere um toque renascentista, a uma obra que é ainda medieval na sua primeira inspiração.

A mundividência subjacente ao *Leal Conselheiro* reflecte, pois, um optimismo sereno que emerge da conexão da lei eterna e da lei moral, da razão e da experiência, no delinear de um horizonte ético, e está confiante na possibilidade de transformação do homem, num percurso pleno que vai da virtude ao vício, do natural ao sobrenatural.

Se a virtude pode medir-se pela impregnação racional de toda a espontaneidade humana, num consequente ordenar de planos escalonados de aperfeiçoamento, pode afirmar-se que nada no homem, enquanto homem, deve ser suprimido, afinal. As próprias paixões, as capacidades emotivas e espirituais, devem expandir-se naturalmente e realizar-se, sob o domínio flexível da razão. Tudo no homem é, pois, passível de ordenação, de transmutação, sem que se lhe exija uma contenção negativa de supressão estoicizante.

Assim se entende, no pensamento de D. Duarte, a bipolaridade da sensibilidade - sensualidade, a complexidade do «coração», como centro nuclear da pessoa, o entendimento multifacetado da vontade nas suas «repartições» e ambivalências.

Na obra, o «coração» emerge como centro simbólico da vida individual, associando-se à diversidade das suas manifestações, espécie de conexão do sentir, do pensar e do agir. Como reflexo da própria complexidade da natureza humana, comporta em si uma

(9) Parece notar-se aqui a influência de Alfarabi, mediada por Avicena; ver E. Gilson, *Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant*; Louis Massignon, *Notes sur le texte original arabe du «De intellectu» d'Al Farabi*, Paris, Vrin, reed., 1986.

dualidade potencial e poderá abrir-se à sensualidade e à paixão ou ao sentimento e ao domínio da intenção.

Assim, se, por um lado, os sentidos são «as portas» e «as orelhas» do coração⁽²⁰⁾ e se «não é de reger por tais mostranças do nosso coração, que muitas vezes vêm da parte sensitiva»⁽²¹⁾, também é sede de contentamento e «pelos V sentidos filha principalmente amor e deleitação»⁽²²⁾. Por meio de uma imagem cheia de simbolismo — a das «casas» ou «câmaras» do coração — o rei mostra as potencialidades que lhe estão adstritas e que se podem abrir, sempre, à orientação da razão e do entendimento⁽²³⁾.

A vontade é, naturalmente, um outro conceito chave na problemática ética que motiva o rei, comportando, quase em paralelismo com o coração, uma ambivalência semelhante. Entendida como simples dinamismo, liga-se ao domínio da sensibilidade e do instinto. «Seguir vontade» tem, no texto, o significado negativo de cedência ao instinto e aos sentidos. Escreve: «[...] e não devemos deixar nossos feitos à fortuna por seguir vontade e viver bestialmente»⁽²⁴⁾. Só a razão e o entendimento nas suas funções judicativas e motivadoras, podem iluminá-la e orientá-la.

D. Duarte acolhe aqui a funda inspiração de João Cassiano, repartindo a vontade em carnal, espiritual, tibia e prazenteira, perfeita e virtuosa⁽²⁵⁾. A experiência pessoal resultante da confrontação consigo mesmo e com os outros, leva-o à articulação da vontade com as almas vegetativa, sensitiva, racional e com o livre arbítrio⁽²⁶⁾.

Na análise da vontade, o que pertence à «parte vegetativa», liga-se aos psiquismos mais simples e às necessidades primárias e vitais; o que pertence à sensitiva, a amplitude das doze paixões — amor, desejo e deleitação, ódio, aborrecimento e tristeza, mansidão, esperança e atrevimento, sanha, desesperação e medo —, exercendo-se segundo os seus dois poderes, desejador e irascível, no

⁽²⁰⁾ L. C., 372 e 382.

⁽²¹⁾ L. C., 53.

⁽²²⁾ L. C., 222.

⁽²³⁾ L. C., 356-364.

⁽²⁴⁾ L. C., 263.

⁽²⁵⁾ L. C., 37.

⁽²⁶⁾ L. C., 51-55.

amplo sentido tradicional; a vontade do nível do racional, «em que os homens com os anjos participam»⁽²⁷⁾, equaciona-se como guarda das virtudes, considerando e aconselhando; e, finalmente, a que se liga ao livre arbítrio, situa-se em perfeita ligação com o intelecto prático, moderando e disciplinando a desordem das outras vontades, levando à prática virtuosa e ao serviço de Deus.

É interessante realçar a aplicação sociológica e caracteriológica que o rei faz destes pontos de vista relacionando-os com os diversos *status* — oradores, defensores, lavradores, pescadores, oficiais e aprendizes⁽²⁸⁾ — e, num sentido mais amplo, com todos os homens, classificando-os, conforme o saber e a vontade em quatro categorias: «[...] pequeno entender e saber e más e revessadas vontades [...] grande entender e saber, com maliciosas vontades fora de justiça direita [...] curto entender e saber, mas de vontades todas justas e direitas [...] mui grande e subtil entender [...] e suas vontades bem chãs, justas e direitas em todos feitos, com firme fé, amor, temor, boa esperança de Nosso Senhor Deus e guarda das virtudes», acrescentando que, sendo estes «mais perfeitos que todos poucos se acham»⁽²⁹⁾.

A visão antropológica do rei, bem como o ideal ético que propõe, caracteriza-se claramente por um sentido de equilíbrio e de moderação, que evita excessos. Nada o liga à ideia de um *contemptus mundi* e de um *contemptus sui* monásticos, mas tem sempre em mente uma adequação justa à vida comum, que possibilite a sua realização humanizada e prudente nas várias formas de vida. Note-se, a este propósito, a relevância e a finura psicológica da análise dos sentimentos e o lugar bem positivo que ocupam na vida humana, o amor, a amizade, a lealdade, o contentamento, a saudade⁽³⁰⁾. Releve-se a importância do eudemonismo no sentido da vida virtuosa. Escreve: «[...] assim acabado em todas as virtudes [...] para percalçar todos os cinco fins gerais [...]: principal, glória eterna; segunda, honra; terceiro

⁽²⁷⁾ L. C., 53.

⁽²⁸⁾ L. C., 42-47.

⁽²⁹⁾ L. C., 59.

⁽³⁰⁾ L. C., 129. O rei mostra-se consciente de que a palavra *saulade* é intraduzível e específica do povo português.

Cf. J. L. Gavilanes Laso, *Vergílio Ferreira - Espaço Simbólico e Metafísico*, Lisboa, Dom Quixote, 1989; A. Botelho, *Da Saudade ao Saudosismo*, Lisboa, ICALP, 1990.

boa disposição da pessoa; quarta, razoado regimento da fazenda; quinta, continuado bom prazer e contentamento»⁽³¹⁾.

Nessa concepção da vida virtuosa, equilibrada e serena, o pecado, o vício são sempre entendidos como resultante de desordem e de desequilíbrio, passíveis, pois, de serem revertidos pela vontade recta, orientada por uma razão esclarecida.

A conexão das capacidades cognitivas, judicativas e volitivas projecta-se na vida virtuosa, numa perspectiva unificante. Percebe-se, então, facilmente, na obra e no pensamento do rei, a valorização da prudência como «aquela que é virtude do entendimento, regedor das virtudes morais»⁽³²⁾, o lugar destacado que ocupa e a amplitude do seu tratamento.

Definindo-se como disposição de estabilidade e serenidade, como resultante de um percurso individualizado, a prudência tem a marca do saber e da experiência, já que «[...] convém ao prudente, para trazer a devido fim qualquer boa e grande obra particular, que haja dela, certa experiência e prática, segundo requer o estado, idade, disposição, cargo ou ofício, sem a qual a geral prudência para bem fazer o que nos convém não basta»⁽³³⁾.

Para além desse alcance universal, a prudência liga-se, ainda, de modo especial, ao ofício do príncipe, sendo como «um olho da alma, por o qual em todas as cousas por o príncipe o povo deve ser encaminhado»⁽³⁴⁾.

D. Duarte faz ainda, uma curiosa contraposição entre o nível teórico do saber da ciência e o nível prático do saber agir, que é próprio do prudente, escrevendo: «[...] posto que em as cousas que a ciência pertence nos contentemos, quando já sabemos o que queremos saber, em as cousas que havemos de obrar, não é assim, mas depois que sabemos o que havemos de obrar ainda é necessário pô-lo em execução.[...] E pois ao prudente pertence bem obrar em todas as cousas, bem se deve conhecer que lhe convém ser assim acabado em todas as virtudes»⁽³⁵⁾.

A prudente orientação do agir implica o *habitus* do bem expresso na pluralidade das virtudes. Na harmonia do seu conjunto, virtudes

⁽³¹⁾ L. C., 278-279.

⁽³²⁾ L. C., 268.

⁽³³⁾ L. C., 281.

⁽³⁴⁾ L. C., 258.

⁽³⁵⁾ L. C., 278-279.

principais e teologais, contrapõem-se, na sua positividade, à negatividade dos vícios e pecados.

O quadro global desse escrito de «moral filosofia» proposto pelo rei define uma antropologia situada, confiante nas possibilidades e nas capacidades do homem, pautada pela serenidade e pela esperança: «[...] cada um se trabalhe sempre com sua graça de haver e cobrar as mais virtudes o melhor que puder [...] E que dalgumas tanto não haja, se vir que é fora razoadamente do pecado, mingua e direito prasmio, por não ser assim perfeito nunca receba tal tristeza que lhe possa fazer empecimento»⁽³⁶⁾.

Assinale-se a riqueza psicológica das análises feitas pelo rei. Utilizando dinamicamente a pluralidade das suas leituras aferidas pela incidência prática duma experiência pessoal, e adaptando-se às circunstâncias do tempo e do espaço, quer assumir, em plenitude, a função de «reger e guiar o seu povo»⁽³⁷⁾. Daí a relevância simbólica do conceito de lealdade, projectado como tradução situada e específica para o povo português, da virtude da prudência⁽³⁸⁾.

Propondo como ideal ético a plenitude de uma consciência livre que modela a pessoa na sua individualidade, D. Duarte, ao insistir constantemente na necessidade de moderação, fruto da orientação racional de uma vontade livre, tem clara consciência de que o sobrenatural ao enxertar-se no natural, não pode destruí-lo, mas permite, antes, a sua realização plena.

Da conexão do imanente e do transcendente, no entrecruzar da amplitude prudência lealdade — em relação a Deus, aos homens e a cada um — ressalta um humanismo sereno e optimista:

«Da linhagem que descendemos e disposição natural de nossos corpos devemos ser contentes considerando que o havemos por ordenança de Nosso Senhor Jesus Cristo, que nos pudera fazer um bicho da terra, e nos fez homem, que é tão excelente criatura»⁽³⁹⁾.

Maria Cândida Monteiro Pacheco

Versão portuguesa de «Intellect pratique et volonté chez Duarte, roi du Portugal», in *Les Philosophies morales et politiques au Moyen Âge, Actes du IXe Congrès International de Philosophie Médiévale, Ottawa, 17 au 22 août 1992, Ottawa, New York, Toronto, 1995, pp. 767-776.*

⁽³⁶⁾ L. C., 114.

⁽³⁷⁾ L. C., 255.

⁽³⁸⁾ Tentado compreender o espírito dos povos, o rei escreve que os ingleses são «bravos homens de guerra», L. C., 192.

⁽³⁹⁾ L. C., 327.