

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

VLADIMIR GONÇALVES DOS SANTOS

**A assimilação das obras de Plutarco na educação jesuíta dos séculos
XVI eXVII: a virtude como fundamento da convivência**

SÃO PAULO

2020

VLADIMIR GONÇALVES DOS SANTOS

**A assimilação das obras de Plutarco na educação jesuíta dos séculos
XVI eXVII: a virtude como fundamento da convivência**

Dissertação apresentada à Faculdade de Educação
da Universidade de São Paulo para obtenção do
título de Mestre em Educação.

Área de concentração: Filosofia e Educação
Orientador: Prof. Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação

Ficha elaborada pelo Sistema de Geração Automática a partir de dados fornecidos pelo(a) autor(a)
Bibliotecária da FE/USP: Nicolly Soares Leite - CRB-8/8204

Ga Gonçalves dos Santos, Vladimir
 A assimilação das obras de Plutarco na educação
 jesuíta do século XVI: a virtude humana como
 fundamento da convivência / Vladimir Gonçalves dos
 Santos; orientador Marcos Sidnei Paggoto-Euzebio. --
 São Paulo, 2021.
 101 p.

 Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação
 Cultura, Filosofia e História da Educação) --
 Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo,
 2021.

 1. Plutarco. 2. Jesuítas. 3. Virtudes. 4.
 Humanismo Clássico. I. Paggoto-Euzebio, Marcos
 Sidnei, orient. II. Título.

(Folha de Aprovação)

*Dedico este trabalho à minha família, que torna meus dias sempre
luminosos e
alegres.*

AGRADECIMENTOS

A meu orientador, Prof. Dr. Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio, pela sábia orientação e incentivo nas horas mais difíceis.

À Prof. Dra. Alessandra Carbonero, pela generosidade em participar da banca de qualificação.

À Prof. Dra. Ana Guedes, pela generosidade em participar das bancas de qualificação e defesa.

À Prof. Dra. Elaine Sartorelli pela generosidade e atenção em participar da banca de defesa.

À FEUSP, nas pessoas de seus funcionários, sempre solícitos e prestimosos, e professores, com quem aprendi ao longo da minha pesquisa de mestrado.

Nós cremos, minhas queridas crianças, que a vida presente não é nada: tudo aquilo que é limitado às vantagens temporais apresentadas nesta vida são nada mais do que ilusões que se apresentam a nossos olhos. (...) as nossas esperanças estão apontadas para um lugar muito mais distante. Em tudo o que fazemos, propomo-nos a alcançar uma vida futura. E tudo aquilo que pode a ela nos conduzir deve ser objeto da nossa atenção e do nosso amor; devemos usar de todas as forças para encontrá-los.

São Basílio, Carta aos Jovens sobre a Utilidade da Literatura Pagã, capítulo II

RESUMO

O Humanismo encontrou nos autores clássicos uma expressão vívida dos temas éticos, seja sob o nome de moral, seja de virtude. A *Ética* de Aristóteles, os diálogos platônicos, as obras de Cícero, Sêneca, Demóstenes, Quintiliano, e tantos outros, redescobertos ou comentados novamente nesse período, formaram como que o ambiente de fundo para o estudo das virtudes do homem. Mais do que uma fundamentação metafísica, o Humanismo buscava bases antropológicas para a convivência humana, que explicassem as diversas culturas e civilizações, a humanidade comum a todos os homens em diferentes lugares e tempos. Em Plutarco, os Jesuítas – herdeiros do Humanismo - encontraram nas *Vidas Paralelas* obra relativamente simples, em que se conta a vida de personagens históricos, humanos – em contraste com os cavaleiros e santos das histórias e hagiografias medievais –, com defeitos e virtudes, e que serve, portanto, para educar o homem do novo tempo. Neste trabalho, trataremos da assimilação das obras de Plutarco de Queroneia ao contexto da educação católica dos colégios Jesuítas e de como a sua noção de *virtus* dialoga com aquela apresentada pelos membros da Companhia de Jesus.

Palavras-chave: Plutarco. Jesuítas. Virtudes. Humanismo Clássico.

ABSTRACT

GONÇALVES, V. G. The assimilation of Plutarch's works in the Jesuit education of the 16th and 17th: virtue as the foundation of conviviality. 2021. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Humanism found in the classical authors a vivid expression of ethical themes, either under the name of morality or virtue. Aristotle's Ethics, the Platonic dialogues, the works of Cicero, Seneca, Demosthenes, Quintilian, and so many others, rediscovered or commented upon again during this period, formed the background for the study of the virtues of man. More than a metaphysical foundation, Humanism sought anthropological bases for human coexistence, which would explain the diverse cultures and civilizations, the humanity common to all men in different places and times. In Plutarch, the Jesuits - heirs of Humanism - found in the Parallel Lives a relatively simple work, telling the lives of historical, human characters - in contrast to the knights and saints of medieval stories and hagiographies - with defects and virtues, and which serves, therefore, to educate man of the new age. In this paper we will deal with the assimilation of the works of Plutarch of Queroneia to the context of the Catholic education of the Jesuit colleges and how his notion of virtus dialogues with that presented by the members of the Society of Jesus.

Key words: Plutarch. Jesuits. Virtues. Classical Humanism.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	12
2. QUEM FOI PLUTARCO	17
2.1. Aspectos biográficos	17
2.2. Alguns aspectos do seu pensamento	18
2.3. As obras de Plutarco: <i>Obras Morais e Vidas</i>	20
2.4. A teologia de Plutarco	24
2.4.1. O deus de Plutarco.....	24
2.5. As virtudes em Plutarco e sua filosofia ética.....	28
3. ANTIGUIDADE CLÁSSICA, CRISTIANISMO E LITERATURA PAGÃ.....	30
3.1. Antiguidade Cristã e Literatura Pagã	30
3.1.1. Basílio e Agostinho: representantes da Antiguidade Cristã	32
3.1.2. Literatura clássica e as experiências bizantina e ocidental	43
4. A PAIXÃO DOS HUMANISTAS PELA ANTIGUIDADE CLÁSSICA.....	47
4.1. Surgimento do Humanismo: catolicismo e sabedoria clássica	49
5. CRITÉRIOS DE SELEÇÃO DAS OBRAS ESTUDADAS NOS COLÉGIOS DA COMPANHIA DE JESUS	53
5.1. A perspectiva jesuíta	53
5.2. Plutarco na <i>Ratio Studiorum</i>	58
6. PLUTARCO NOS ESCRITOS DO JESUÍTA PEDRO DE RIBADENEIRA, S.J. (1527-1611).....	65
6.1. Quem foi o padre Pedro de Ribadeneira, S.J.....	65
6.2. O escopo do seu <i>Tratado de la Religión</i>	65
6.3. O <i>Tratado de la Religión</i> como texto pedagógico.....	71
6.4. Usos de Plutarco na obra de Ribadeneira.....	71
7. PLUTARCO NO <i>VIRIDARIUM SACRAE AC PROFANAE ERUDITIONIS</i> , DE FRANCISCO MENDOZA.....	77
7.1. Escopo da sua obra.....	77
7.2. Usos de Plutarco no <i>Viridarium</i> de Francisco de Mendoza	80
8. PLUTARCO NO ESCRITO CHRISTIANI PUERI INSTITUTIO DO JESUÍTA JUAN BONIFÁCIO (1538-1611).....	84
8.1. Quem foi o padre Juan Bonifácio, S.J	84

1. INTRODUÇÃO

A Companhia de Jesus, posteriormente seus membros serão denominados “jesuítas”, surgiu oficialmente em 1540, com a aprovação de suas Constituições pelo Papa Paulo III através da bula *Regiminis Militantis Ecclesiae*. De início, os Jesuítas se organizaram como uma congregação caritativa e missionária, que tinha como objetivos ajudar aos pobres, às viúvas e levar a fé cristã ao Novo Mundo, àqueles que ainda não conheciam a doutrina da Igreja Católica. Mas Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, se viu obrigado a tornar sua congregação uma obra educativa, “ao se dar conta da sua importância para a renovação cristã da Europa e para a extensão do reino de Deus nas terras de missão” (NUNES, 1980, p. 108).

Parte daí o esforço de elaboração de um método comum a todos os colégios jesuítas. Nos anos de 1565 e 1573 aconteceram as Congregações Gerais da Companhia de Jesus, com o objetivo de dar forma ao método unificado dos jesuítas. Por cerca de 20 anos, esse material foi alvo de discussão e reformulações por parte dos educadores da Ordem, até que em 1591 foi enviado ao Padre Geral, Cláudio Acquaviva, que somente em 1599 - após longa experimentação e estudo do documento – aprovou e comunicou a edição definitiva do método de estudos da Companhia de Jesus, intitulado *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu* – também conhecido pela forma abreviada *Ratio Studiorum* (GUILLERMOU, 1973).

Devido às circunstâncias histórico-religiosas em que os Jesuítas surgiram e ao seu empenho em fazer frente às diversas denominações protestantes que já se adiantavam na prática do ensino - vista como meio para alcançar os povos e assim garantir sua adesão aos ideais político-religiosos dos Reformadores -, o modelo de educação da Companhia de Jesus costuma ser identificado nos livros de História da Educação como uma tentativa de renovação dos métodos pedagógicos das instituições católicas. Por outro lado, o Renascimento recebeu forte influxo das ideias dos humanistas, grupo de eruditos que procuravam se desvencilhar dos antigos modelos de pensamento e educação legados pela Idade Média e que pretendiam reconstruir os ideais humanos da Antiguidade. Desta maneira, os Jesuítas são frequentemente agrupados dentro do grande período do Renascimento, tendo os mesmos objetivos dos humanistas do período. Exemplo desta visão se encontra no

livro didático História da Educação I da Universidade do Sul de Santa Catarina, que, ao tratar do uso da língua latina nos colégios jesuítas, diz

A predominância da língua latina sobre as demais está relacionada ao seu caráter utilitário, já que nas estruturas políticas e culturais do Antigo Regime, ela era a língua oficial da Igreja Católica e dos Estados absolutistas. Além disso, tinha a função de distinção social, sendo uma forma das elites cortesãs e burguesas distanciarem-se tanto da antiga nobreza guerreira como das classes populares. (RECHIA et al., 2006, p. 78)

A função de distinção social do uso do latim aponta para uma identificação dos valores educacionais da Companhia de Jesus com os interesses da classe privilegiada durante o Renascimento: a burguesia. De modo geral, a bibliografia acerca da pedagogia jesuítica segue a mesma tendência historicista, classificando a educação inaciana como um dos modelos renascentistas, e que tinha, portanto, fins semelhantes. Nessa perspectiva, os humanistas buscavam formar uma elite intelectual que se tornasse capaz de dar o tônus à sociedade europeia em geral: essa elite não se identificaria com a nobreza ou o clero, visto que esses grupos representavam ideais humanos distintos daqueles propostos pelos humanistas. Assim, a burguesia, corpo social de grande prestígio econômico, viria a ser o tipo humano valorizado no Renascimento. Desta forma, para Rechia (2006), os jesuítas buscavam elevar este estamento social, sendo, portanto, mais um elemento do projeto educacional renascentista.

Margarida Miranda (2001, p. 94) coloca em perspectiva a análise de tendência historicista, dizendo que a orientação dos colégios jesuítas era plenamente humanista não por uma simples adequação aos modelos da época ou ainda para combater as heresias, mas porque estava baseada “no conhecimento da natureza do homem e no funcionamento espontâneo das suas faculdades”. Portanto, os jesuítas teriam uma concepção educacional não acidentalmente, mas sim “intrinsecamente orientada pelos valores do Humanismo clássico e cristão”.

O Padre Leonel Franca, S.J. (1952), na obra *O método pedagógico dos Jesuítas*, trata da questão das fontes da *Ratio Studiorum* de um ponto de vista filosófico e pedagógico, tomando por lugar-comum que as influências históricas se apresentem, e, portanto, que os jesuítas recebam forte influência dos pedagogos do

Renascimento. No entanto, essa influência é mais evidenciada no plano de estudos literários da *Ratio*, enquanto não se mostra tão clara na organização do plano de outras disciplinas e nas próprias regras da administração escolar. Miranda (1996), dissertando sobre a *Ratio Studiorum*, denominou o método dos jesuítas de “Paideia Humanística”, e repetidas vezes o fixou dentro dos moldes da educação renascentista. A autora, ao descrever os objetivos dessa educação jesuíta, diz

O trabalho do mestre era, antes de mais, dirigir a actividade do aluno de modo que o fruto fosse o desenvolvimento das suas funções intelectuais. (...) A formação intelectual pretendida por esta pedagogia tinha em vista não a formação de eruditos ou de especialistas em qualquer ciência, mas o desenvolvimento da capacidade de pensar, interrogar, exprimir, falar e escrever. "Não buscava o avanço da ciência em si mesma mas apenas o aproveitamento do aluno". A formação precedia a informação. Deste modo era preciso deixar também algumas recomendações sobre como ler e ouvir, primeiro dever do discípulo diante do mestre. Não faltavam também recomendações sobre como responder, repetir e discutir, interrogar e consultar e ainda sobre como tirar apontamentos. (MIRANDA, 1996:238-239)

Essa descrição da pedagogia jesuíta é, para Miranda, um retrato de uma concepção educacional assentada nos valores humanistas. Nota-se que o método jesuíta tem como fim o desenvolvimento das funções intelectuais do homem. A formação do indivíduo é de natureza não utilitária e tem por objetivo a potencialização das faculdades humanas.

Sob o influxo dos valores humanistas, e com o intuito de participar da abertura aos novos tempos, foi que os jesuítas incluíram – não sem controvérsias – no seu currículo programático obras de autores pagãos.

Nesse sentido, Miranda (1996, p. 230) diz que

Não podemos deixar de observar quanto havia de liberalidade nesta escolha programática. Uma ordem religiosa trazia para as suas escolas textos de autores pagãos. Humanistas católicos em acordo com os pedagogos da Reforma. A alguns esta escolha criava mesmo alguns escrúpulos, de tal modo que a antiguidade pagã era substituída por textos de inspiração bíblica, como aconteceu no Colégio de Rive, sobretudo ao tempo de Sebastião Castellion (1541-1544), sob a influência de Calvino. A solução de Nadal não foi a de Standonck, principal reformador do austero colégio de Montaigu (1499), que eliminou radicalmente do programa todos os autores "lascivos". Segundo a lição de grandes pedagogos da Europa renascentista, Nadal propunha uma selecção e expurgação dos pagãos, em vez de

substituir modelos inquestionáveis da língua latina por alguns nomes anódinos da literatura cristã, como por vezes acontecia.

O período de surgimento dos colégios cristãos, tanto católicos como protestantes, fez ressurgir uma controvérsia dos tempos de consolidação do cristianismo na Europa: seria lícito utilizar-se de textos pagãos para a educação cristã? Os jesuítas, nesta controvérsia, seguem os passos de São Basílio, bispo de Cesareia, na Capadócia, que escreveu uma obra intitulada *Carta aos jovens sobre a utilidade da literatura pagã*, em que propõe o uso dos textos dos autores pagãos na formação dos cristãos, a partir de um critério de seleção conforme à doutrina cristã.

Assim, na sua *Ratio Studiorum*, os jesuítas citam diversos autores da Antiguidade Clássica. Na regra de aplicação da preleção da língua grega, lemos

Na preleção de grego, explique-se, em dias alternados, a gramática e o autor. Na gramática repita-se brevemente o que foi ensinado na classe anterior e continue-se com a sintaxe e a teoria dos acentos. Quanto ao autor, tome-se no primeiro semestre algum prosador dos mais fáceis, como algumas orações de Sócrates, de S. João Crisóstomo e de S. Basílio, algumas epístolas de Platão e Sinésio, ou **trechos seletos de Plutarco**. (FRANCA, 1952, grifo nosso)

É de se notar que, não apenas aparecem os autores pagãos no currículo programático, como também que aparecem já no primeiro semestre do ensino nos colégios de Humanidades. Plutarco, entre tantos autores, consta desta lista.

A obra plutarquiana caminha lado a lado com a história da Europa. O eclético pensador grego é mesmo nominado Educador da Europa. Durante o longo percurso de disseminação dos textos de Plutarco, seu pensamento e ideias adentraram os muros dos colégios administrados pela Companhia de Jesus e lá reverberaram ainda mais, transpondo os limites do continente europeu, juntamente com as missões jesuíticas.

O estudo dos pensadores antigos nos colégios da Companhia de Jesus era prática corrente - como em diversas instituições de ensino durante o período renascentista. O humanismo renascentista tentava empreender o resgate da cultura e educação clássica, retomando os autores antigos para dar nova vida aos seus ideais

e pensamentos: neste sentido, os jesuítas se tornaram herdeiros culturais do humanismo clássico, fundando os seus Colégios de Humanidades.

No entanto, os mestres jesuítas utilizavam os autores clássicos a partir de um método peculiar que envolvia seleção, correção e mesmo omissão de trechos da obra do autor estudado: seguindo a tradição da homília de São Basílio sobre o modo de tirar bom proveito da literatura pagã, os jesuítas desenvolveram um critério de seleção dos textos que chegou a ser considerado como o critério da própria Igreja Católica. O presente trabalho pretende analisar a presença de Plutarco nos colégios jesuítas e os usos dos seus escritos pelos intelectuais da Companhia de Jesus: assim, discutir o processo de escolha das obras, seleção dos trechos e as motivações dos educadores em tais escolhas.

2. QUEM FOI PLUTARCO

2.1. Aspectos biográficos

Em nosso trabalho *O Sobre a Fortuna de Plutarco: tradução e estudo da tyché/fortuna plutarquiana* (2012), apresentamos um perfil biográfico de Plutarco de Queroneia que iremos seguir aqui.

Segundo Albin Lesky (1995, p. 852), Plutarco nasceu pouco antes do ano 50 da era cristã e faleceu pouco depois de 120 d.C. Veio de uma família nobre e abastada, estabelecida na Queroneia: foi aí que Plutarco se fixou e passou a maior parte da sua vida. Plutarco conheceu o apogeu do Império Romano: nasceu na geração que se situava “entre o final do principado de Cláudio (...) e que pode assistir aos anos de Trajano (98-117) e Adriano (117-138), presenciando o ápice do poder e da prosperidade romana e as últimas conquistas de César” (SILVEIRA, 2006, p. 6). Lesky (id., p. 858) diz que Plutarco estudou em Atenas (em 65 d.C.), onde aderiu à Academia – fundada séculos antes por Platão –, graças ao seu mestre, Amónio: a partir desse contato com a filosofia platônica passou a nutrir grande admiração por Platão e seus seguidores. No entanto, sabe-se que ao se dirigir a Atenas, Plutarco não tinha como objetivo estudar a filosofia grega, mas, sim, estudar a retórica, “com o fim de se tornar futuramente um sofista” (SILVEIRA, 2006, p. 6).

Com Amónio, Plutarco

se aprofunda nos conhecimentos da matemática, da religião, da retórica e, naturalmente, de toda filosofia platônica, assim como do pensamento da escola peripatética, de Epicuro e da Estoá, com a qual, em mais de uma ocasião, se envolverá em fortes polêmicas em algumas das obras a que tivemos acesso (LÓPEZ, 1985, p. 8)¹

Conheceu a Ásia e Alexandria, e, principalmente, a Itália. Durante sua estadia em Roma esteve “tão absorvido pela política e pela filosofia, que não tinha podido aprender correctamente o latim, e que por isso, só em idade avançada se dedicou à

¹ (...) se adentra en los conocimientos de la matemática, de la religión, la retórica y, naturalmente, de toda la filosofía platónica, así como del pensamiento de la escuela peripatética, de Epicuro y de la Estoa, con la que, em más de una ocasión, entablará en [...] fuertes polémicas en algunas de las obras que se nos han conservado. (Tradução nossa)

literatura romana” (LESKY, *ibid.*, p. 858). Plutarco passou vinte anos fora da Queroneia, retornando aos quarenta e cinco anos, já casado com Timoxena.

A residência de Plutarco estava sempre repleta de hóspedes. No seu lar, o escritor das *Vidas* era uma espécie de chefe de escola: o seu círculo de amigos cultivava diversos interesses, mas a filosofia ocupava lugar central. O *Oxford Classical Dictionary* (2000) indica que “pelos últimos trinta anos de sua vida, Plutarco foi um sacerdote de Delfos”, ocupando o cargo conhecido como sacerdócio duplo, que seria a mais alta função do culto délfico.

2.2. Alguns aspectos do seu pensamento

Plutarco foi considerado durante algum tempo como um autor de filosofia eclética (FRAZIER, 2010). No entanto, alguns estudiosos referenciados pelo Oxford Classical Dictionary (*id.*) apontam que

que ele era um autor platônico (...), e a parte mais técnica desta atividade é vista em sua interpretação do *Timeu* (...) e em uma série de tratados polêmicos que escreveu contra os estoicos e epicuristas.

Plutarco “frequentemente assimilava temas e mesmo certos princípios filosóficos de outras escolas” (SANTOS, 2012, p. 12), e por isso foi indevidamente vinculado a um certo ecletismo, embora fosse clara a sua adesão ao platonismo. Plutarco era um pensador aberto, tendo sido capaz, inclusive, de buscar diversos temas para seus tratados nos textos de autores estoicos. Richard Chenevix Trench (1873, p. 93) diz que “com os estoicos, apesar de todos os pontos de diferença, Plutarco tinha muito mais em comum, e isto nos assuntos de preocupação mais elevada. Não acontece do mesmo modo, no entanto, com os epicuristas”.

Plutarco rege sua obra pelo princípio de que só é livre o homem que conseguiu o domínio de si, mediante o exercício da razão. Assim, no tratado *Como Ouvir*, Plutarco contrapõe a “vida anárquica” à “vida racional” e diz que somente o homem que está sob a autoridade da razão é verdadeiramente livre para viver como quer, pois aprende a desejar o que deve, enquanto aquele que se deixar arrastar pelas paixões perde a liberdade. Aqui Plutarco parece sintetizar aquele pensamento de Platão, na

República, IX, 571c, em que Sócrates afirma que existem prazeres e desejos que não são necessários ao homem e que, dentre esses, há alguns que não são legítimos – apesar de inatos. Sócrates assim conclui que o homem que faz uso de tais prazeres poderia ser punido pela lei e também for auxiliado através da razão, se verá livre destas inclinações ou pela menos conseguirá mitigá-las, tornando-se assim possuidor da liberdade em um maior grau. Depois, Sócrates esclarece a origem de tais desejos, afirmando que eles surgem durante o sono, ou seja, quando “a parte da alma que é dotada de razão adormece, e a “parte animal e selvagem, saciada de comida e de bebida, se agita, repudia o sono e procura avançar e satisfazer os seus gostos” (IX, 571c). Sócrates ainda descreve a gênese do homem tirânico, ao dizer que esse é o indivíduo que vai se deixando arrastar pela solicitação de amigos desregrados que lhe apresentam os prazeres dissolutos como uma suprema liberdade (SANTOS, 2012). Quando tais prazeres já dominaram a alma do indivíduo, esse homem expulsa de si mesmo todo e qualquer desejo honesto que ainda possa restar, “até varrer da alma a temperança e enchê-la de uma loucura importada” (IX, 573b). E, no final do processo ele “não só tenta mandar nos homens, como nos deuses também, e imagina ser capaz disso” (IX, 573c).

Na mente de Plutarco, segundo K.M. Westaway (1922, p.31), a filosofia e a religião estão conectadas de modo vital, pois para ele a filosofia se consoma na teologia. Para Plutarco, existe uma relação de reciprocidade entre o uso da razão e a piedade para com os deuses. Plutarco é “razoavelmente consistente em sua visão sobre a imortalidade da alma, sobre o valor da fé, a satisfação do culto e a existência de uma única Providência” (JOHNSON apud SILVEIRA, 2006, p. 14). Em Plutarco, à vida anárquica corresponde a falta de respeito e temor à divindade, enquanto que da vida racional deriva a piedade em seguir a divindade (SANTOS, 2012).

Plutarco não foi reconhecido como um dos importantes filósofos do mundo antigo, nem mesmo como teólogo: desde pelo menos o final da Idade Média, Plutarco é proclamado como um grande humanista, “que deixou sua marca na literatura ocidental” (SILVEIRA, id., p. 14). Ainda é Silveira que nos diz (ibid., p. 14) que Plutarco, apesar de admirador da obra de Platão, não o segue diretamente: enquanto Platão se dedica à verdade, Plutarco se dedica à vida.

Nas obras de Plutarco há qualidades humanas que são exaltadas como as principais virtudes que devem ser cultivadas pelos homens.

Este conjunto de qualidades – ora de índole militar, ora de índole mais intelectual – pode ser agrupado em quatro virtudes principais: coragem (*andreia*), inteligência (*phronesis*), justiça (*dikaiosyne*) e autodomínio (*sophrosyne*). (FERREIRA, 2008, p.99)

A *phronesis* é considerada por Plutarco como a mais elevada das virtudes. *Phronesis* pode ser traduzida por “inteligência”, mas entendida também como sabedoria prática: um discernimento mesclado com a prudência (SANTOS, 2012).

2.3. As obras de Plutarco: *Obras Morais e Vidas*

Albin Lesky (1995, p. 859) afirma que “a multiplicidade de interesses de Plutarco reflecte-se na grande quantidade de escritos que se agrupam sob a denominação pouco feliz de *Moralia*”. Otal e López (1985, p. 7) afirmam que ao ler os títulos dos tratados de Plutarco, é possível notar que não existe homogeneidade nos seus conteúdos. A denominação de *Moralia*, que em português se traduziu por *Obras Morais*, advém do fato de que Máximo Planudes, um erudito do período bizantino, ao reunir as obras de Plutarco num único *corpus* colocou as *ethicas* no início da compilação. Otal e López (1985, p. 8) afirmam que

se trata, portanto, de obras em que Plutarco procura nos aproximar, por meio de conselhos, a um campo muito variado da atuação e da personalidade dos homens e que abarca aspectos tão distintos como os da saúde, da superstição, do matrimônio, da fortuna, da virtude e do vício, da fortaleza diante das desgraças, etc.

Os trabalhos dos primeiros anos da atividade intelectual de Plutarco são fortemente marcados pelo retoricismo, pois nesta altura o autor das *Obras Morais* ainda não havia adotado uma posição mais moderada em relação à retórica.

Há ainda outro grupo de tratados nas *Obras Morais* que são os de divulgação filosófica, cujo tom fundamental é dado formalmente pelo tratado sobre a tranquilidade da alma (LESKY, *ibid.*, p. 859). Os tratados de Plutarco têm uma forte carga didática, pelo fato de que ele se preocupou profundamente com questões de cunho pedagógico.

A forma de muitos textos das *Obras Morais* é a diatribe: um tipo de literatura em diálogo, com texto agressivo, em torno de algum assunto polêmico. Além dos

textos em forma de diatribe, há outros trabalhos que tratam de discussões filosóficas sérias, como o *Problemas platônicos*, que trata da doutrina da alma no *Timeu* de Platão e analisa várias passagens dos escritos do fundador da Academia. Um outro grupo de tratados está voltado às discussões contra os estoicos e os epicuristas.

No entanto, não foram as *Obras Morais* que construíram a fama de Plutarco, mas sim as suas obras de caráter biográfico, as *Vidas*. Plutarco afirma que o contato com os grandes homens do passado infunde na nossa própria natureza as suas altas virtudes (LESKY, 1995). Em uma de suas obras, o autor das *Vidas* chega a apresentar um par de personalidades de moralidade questionável – Demétrio e Antônio –, mas esclarece que o exemplo negativo também nos ajuda, fortalecendo as nossas virtudes.

Recentemente Albrecht Dihle demonstrou que a tradição biográfica em que se situa Plutarco está profundamente influenciada pela teoria peripatética, a qual, em seu sistema ético, atribui importância decisiva às ações dos homens. (...) Com isso não se pretende pôr em destaque o que é evidente, ou seja, que nas ações se refletem as qualidades morais, mas sim a teoria aristotélica de que as 'virtudes éticas' não se dão naturalmente com anterioridade à sua manifestação, mas que surgem como atitudes habituais com o agir e em virtude desse mesmo agir. (LESKY, 1995, p. 856)

E é nessa perspectiva que a Plutarco foi negado o estatuto de historiador – coisa que aliás ele nunca alegou ser –, por não se preocupar com “conexões históricas ou etiologia política no sentido de Tucídides” (LESKY, idem, p. 856). Importava para Plutarco as ações dos homens ilustres, grandes ou pequenas, que exemplificavam as virtudes e instruíam a outros homens. Aqui pressentimos a insinuação do tema da educação: Plutarco não escrevia biografias no sentido em que damos a essa palavra, como um relato da vida de uma mulher ou homem famosos, por sua destreza técnica, como um atleta ou artista. A biografia de Plutarco tem o propósito de mostrar, mais do que os grandes feitos, as motivações que levaram esses homens ilustres a realizar grandes feitos: ou seja, Plutarco ilustrava um caminho de atitudes nobres, elevadas, éticas, que o levavam a escrever sobre aquelas vidas.

Forte característica das suas *Vidas* é o fato de serem elas sempre emparelhadas, ou seja, Plutarco sempre trazia o relato de duas vidas sobre as quais ele traçava um paralelo. Pelo seu contexto particular, vivendo sob o poderoso Império

Romano, Plutarco escrevia uma vida grega e sua correspondente romana. Nem sempre os paralelos feitos por Plutarco eram felizes: percebe-se que em alguns casos o elo que une a vida dos dois personagens retratados é apenas um fato que coincide em suas vidas, como é o caso de Péricles e Fábio Máximo – é apenas o tema da liderança nas guerras em que participaram que os conecta. No entanto, em outros casos, Plutarco consegue traçar paralelos efetivos entre os personagens, como nas vidas de Demétrio e Antônio.

Não é nosso objetivo tentar reconstituir as causas do sucesso das *Vidas*, nem sequer problematizar seu estatuto, pois

a biografia inscreve-se num género literário marcado por uma natureza ambígua, entre a história e a ficção novelesca. Da história recebe a facticidade, da ficção aquilo que Aristóteles, na *Poética*, considera ser peculiar do discurso poético – o seu grau de universalidade. Esse, possui-o a História em grau muito inferior: ao narrar o particular, segundo o Estagirita, deixa lugar à Poesia para ser “mais filosófica”. Assim, a biografia adequa-se a um fim didáctico e moralizante. Recorre ao factual da vida de figuras que, potencialmente, pode ser modelado de modo a converter o destino dessas figuras em exemplum, positivo ou negativo, para o leitor, mas marcado por um processo de universalização, análogo ao da *poiesis*. Assim transmite, retoricamente, convicções de fundo sobre história, vida política, padrões éticos (...). (FIALHO, 2008, p. 13)

Com as *Vidas*, Plutarco aponta sua intenção educadora. Quer transmitir convicções: tem, portanto, um objetivo, que é moralizante; pretende com as suas biografias educar os seus leitores com o *exemplum vitae*, mais do que com preceitos e filosofias.

Já Isócrates, no século V a.C., afirmava a educação como um imitar modelos: seguir pessoas com mais autoridade e melhores discursos, mais do que ouvir preceitos e divagações filosóficas, como propunham Sócrates e Platão. Foi Marrou que afirmou, na sua *História da Educação na Antiguidade*, que no campo da educação prevaleceu a visão de Isócrates sobre a concepção platônica – reputada como complicada e inacessível a parte significativa dos homens que, na vida prática, necessitariam receber algum tipo de educação. Enquanto Platão se ocupava de uma pequena elite de homens, que seriam capazes de trilhar o itinerário intelectual proposto pelo autor da *República*, Isócrates pretendia um projeto mais abrangente, que tornasse possível a educação para os homens integrados no seu próprio tempo

e influentes na vida política grega. Na disputa que tratava com Sócrates e Platão, “Isócrates quis prover sua arte de um conteúdo de valores: sua eloquência não é neutra do ponto de vista moral, mas tem, particularmente, alcance cívico e patriótico” (MARROU, 2017, p. 160).

Voltamo-nos brevemente para figura de Isócrates por parecer-nos que, em alguma medida, Plutarco faz eco à sua *philosophía* prática, que considerava a *dóxa*, o *lógos* e o *kairós* como basilares para qualquer ideia de educação. Para Isócrates, *dóxa* é “um guia da ação baseado na experiência dos homens, na vivência dos fatos” (PAGOTTO-EUZEPIO, 2018, p. 9), enquanto que o *lógos* “surge como criador e mantenedor da vida civilizada”.

Se a *dóxa* é um saber nascido da experiência humana compartilhada, será o *lógos* que permitirá tanto que ela venha a ser concebida como comunicada. *Lógos*, para Isócrates, é obviamente discurso, mas não apenas. É a capacidade inata no homem para a linguagem, que, em um nível mais profundo, se identifica com o pensamento (...). (PAGOTTO-EUZEPIO, idem, p. 9)

Por fim, o *kairós* isocrático é a circunstância ou ocasião oportuna, seja para o discurso, juízo ou ação. Assim, Isócrates considera que esses três princípios formariam a base para a possibilidade de uma educação efetiva. E, na nossa visão, Plutarco, nas suas *Vidas*, de alguma forma manifesta a *philosophía* isocrática, pois suas biografias partem da ideia de uma *dóxa* vinda dos homens ilustres que construíram com suas próprias vidas um saber – nascido da experiência – que será transmitido por Plutarco através de um *lógos*, que carrega marcas retóricas muito particulares a Isócrates. E, dentro desse discurso biográfico aparece a noção de *kairós* justamente na exaltação da virtude da prudência, que mostra essas personagens agindo nos momentos oportunos.

Ainda que Plutarco tenha recebido forte influência do pensamento de Platão, não é autor avesso às influências de outras correntes filosóficas e autores. Assim é que não pareça improvável que, no campo da educação, Plutarco corresponda à forma legada pela escola isocrática, enquanto que no campo das ideias, sobretudo nas suas *Obras Morais*, esteja mais aproximado à escola platônica.

Na perspectiva do nosso trabalho, utilizaremos tanto os tratados reunidos sob o nome de *Obras Morais* quanto as *Vidas*. Será perceptível, no entanto, que as *Vidas*

têm muito maior penetração no ambiente renascentista, justamente pelas características que assinalamos acima: seu caráter educativo se evidencia diante do caráter filosófico e religioso das suas *Obras Morais*, tornando esta última menos atraente para aqueles humanistas que exatamente faziam um movimento de descolamento da escolástica medieval, marcada pela quase onipresença da filosofia e da teologia.

2.4. A teologia de Plutarco

Plutarco afirma em um de seus tratados das *Obras Morais* que a filosofia deriva da teologia (WESTAWAY, 1912, p. 31). Assim, parece-nos conveniente abordar a perspectiva religiosa de Plutarco antes de analisar sua filosofia ética, que dá forma a suas ideias sobre educação. O objetivo de tal abordagem não será o de esgotar a teologia plutarquiana, nem de explanar no sentido de dar uma ampla perspectiva de sua visão religiosa, mas antes de destacar aqueles pontos que podem já relacionar-se com a cosmovisão cristã da Companhia de Jesus, visto que eles, como Plutarco, enxergavam na sua filosofia e nas suas teorias educacionais uma derivação da sua teologia. No documento das *Constituições* dos colégios da Companhia de Jesus, de 1549, o padre Polanco escreve: “primeiramente, procure-se que quantos há nos colégios da Companhia como estudantes tenham a intenção do serviço divino muito pura, a ele endereçando todos os seus estudos, e para ele querendo a doutrina que se pretende” (in LOYOLA, 1952, p. 579). Queda evidente as motivações teológicas da educação jesuíta. O título dado por Polanco a essas constituições sublinha o valor dado aos fins teológicos da educação dos jesuítas: *Constituições que nos colégios da Companhia de Jesus se devem observar para o bem proceder deles para a honra e glória divina*. Voltemos, no entanto, a Plutarco, aprofundando-nos nos temas da sua teologia, de modo a montar um esquema do seu pensamento sobre as coisas divinas.

2.4.1. O deus de Plutarco

A crença de Plutarco em uma divindade deriva da sua adesão à filosofia platônica, mas também de suas incursões em diversas outras correntes filosóficas e religiosas, de modo que “sua concepção da Natureza Divina era uma curiosa composição de filosofias, mitos e crenças populares” (WESTAWAY, 1912, p. 32). No

entanto, é sabido que – apesar da crença comum dos seus conterrâneos no politeísmo – Plutarco acredita num certo tipo de monoteísmo: na sua teologia, Apolo era o deus que reinava sozinho, coisa que se evidencia inclusive no seu nome, *a-polo*, que seria o que “não está com muitos”, que Plutarco interpretava como “o que está sozinho”. No entanto, Plutarco acredita na existência de outros deuses, colocando apenas Apolo numa posição de destaque, como o ser de natureza divina de quem dependem a terra, a natureza e os homens (BRENK in LANZILLOTA e GALLARTE, 2012). Um traço da biografia de Plutarco diz que ele foi, durante muitos anos, um sacerdote de Apolo – o que se explica pela importância que ele dava à sua figura.

No contexto histórico de Plutarco, no século II d.C., esse “monoteísmo pagão”, no dizer de Frederick Brenk (2012), era um fenómeno que estava relativamente disseminado no Império Romano. Enquanto religiões organizadas, apenas o judaísmo e a recém-surgida religião cristã eram de fato monoteístas. No entanto, para os cidadãos romanos, o judaísmo não era bem visto, devido às inúmeras revoltas judaicas ocorridas entre os séculos I e II d.C. E, por seu lado, o cristianismo derivava do judaísmo, e, além disso, era considerado um grupo minoritário, sem grande expressão e força política. Com isso, queremos indicar que o monoteísmo que surge em meio ao culto politeísta do Império não parece sofrer a influência das crenças judaico-cristãs, mas antes deriva do pensamento dos filósofos da antiguidade clássica – sobretudo Platão e Pitágoras costumam ser mencionados como autores que legaram aos pagãos monoteístas sua influência. No caso do nosso autor, Plutarco, sabemos que vem de Platão sua noção de um deus que se identifica ou se relaciona com o Bem, com o Ser, com o Único e que também vem dele a noção de um deus criador do universo.

Nos seus tratados *Ísis e Osíris* e *O E de Delfos*, Plutarco delineia seu pensamento teológico. Por exemplo, em *Ísis e Osíris*, ele diz que, ao contrário do que se costumava transparecer na crença popular dos deuses, o que tornava a Divindade abençoada “não era a posse de ouro ou prata, nem a força ou os trovões e raios, mas a sua sabedoria e inteligência” (351D), atributos que se referem à esfera do pensamento, da abstração, mais propriamente do que à materialidade das coisas. Ainda em 351D, Plutarco menciona sua crença na presciência divina, que seria a fonte de sua felicidade eterna: a partir dela, o deus teria conhecimento de todos os acontecimentos, fonte de alegria pelo domínio da ciência de todas as coisas.

Outro ponto em Plutarco de grande importância para a sua noção de divindade é o entendimento de que a divindade é fonte de bondade para os homens. Aqui também Plutarco se distancia do pensamento corrente da Antiguidade Clássica, que via nos deuses fontes de alegrias e de infortúnios. Num de seus tratados a respeito da filosofia de Epicuro, o *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* – sem tradução em língua portuguesa –, Plutarco diz que há uma classe de homens que alcançou a crença na divindade purificada dos erros populares. Plutarco afirma que “suas crenças a respeito da divindade são purificadas de todo erro: ele é o guia de todas as bênçãos, o pai de tudo o que é honrado, ele não pode nos fazer sofrer qualquer coisa vil” (1102D). Ainda no mesmo texto, discutindo sobre se é possível a esse deus ter algum sentimento vil ou alguma fraqueza, Plutarco afirma que a divindade não passa pela experiência de paixões negativas, como nós, e insiste que o deus é fonte de bondade, amor à humanidade e benevolência. Mais à frente, Plutarco diz

‘Pois ele é bom, e em nada do que é bom surge a inveja de qualquer coisa’ ou medo, raiva ou ódio; pois a função do calor é tanto esfriar em vez de aquecer quanto é papel do bem prejudicar. Por sua natureza, a raiva está mais distante do favor, a cólera da boa vontade e do amor ao homem e da bondade, da hostilidade e da difusão do terror, pois um grupo pertence à virtude e poder e o outro à fraqueza e ao vício. (1102D)

Nesse trecho, Plutarco utiliza uma analogia carregada de ironia, ao dizer que seria tanto função do fogo esfriar as coisas quanto é função da divindade causar o mal aos homens: ou seja, tal coisa não é possível, pois é evidente que o fogo não esfria, assim como deveria ser evidente que um deus não pode causar o mal. Plutarco se serve de uma passa de Platão, no *Timeu*, mas a adapta ao seu propósito: em Platão, tal frase faz parte de uma explanação sobre a natureza divina, enquanto que Plutarco a ressignifica para falar da atividade divina, de como procede o deus na sua atuação sobre os homens.

Em 1102F, Plutarco diz que todas as coisas pertencem aos deuses, retomando um pensamento de Diógenes, para em seguida trazer uma analogia das relações humanas para falar da relação do homem com os deuses: entre amigos, todas as coisas são divididas – os bens materiais, as alegrias e as tristezas. E não seria diferente entre os homens bons e a divindade, pois “não pode ser que alguém querido pelos deuses deixe de prosperar ou que um homem temperante e justo deixe de ser

querido pelos deuses” (1102F). Nessa frase, Plutarco elenca dois princípios representativos da sua teologia: I. aquele que é querido pelos deuses não deixa de prosperar; II. O homem querido pelos deuses é o homem temperante e justo, que, por sê-lo, jamais deixará de ser querido. Assim, Plutarco anuncia temas que dialogam fortemente com a noção de divindade no cristianismo: a noção de uma relação entre o homem e deus, que se apresenta com um caráter bastante pessoal, em um contexto análogo ao da amizade; a noção de que não é ao acaso que o homem é querido pela divindade, mas sim através do cultivo da virtude e da piedade; e, mais especificamente, que essa virtude é vivida através de noções de justiça e temperança. Depois, o cristianismo, na sua doutrina sobre a divindade e o caminho de salvação do homem usará noções como o relacionamento deus/homem, o crescimento na santidade através da prática das virtudes, que serão as mesmas elencadas por Plutarco no trecho citado do seu tratado, acrescida de outras que também Plutarco mencionará em outras de suas *Obras Morais*. É curioso notar também que ao citar Diógenes, Plutarco refere todas as coisas à divindade, de modo que não apenas as coisas materiais, mas também as virtudes dos homens lhe pertencem. Tal entendimento é seguido posteriormente pelo cristianismo, que, com Santo Agostinho, diz que as virtudes são distribuídas pelo Espírito Santo. Santo Inácio de Loyola, por sua vez, nos *Exercícios Espirituais*, diz em (146) que é Cristo quem induz o homem às virtudes. Em uma das suas cartas – de número 93 da edição manual da *Biblioteca de Autores Cristãos* –, de 30 de dezembro de 1553, escrita ao padre Felipe Leerno, Loyola diz que “Deus busca em nós as virtudes sólidas, como a paciência, a humildade, a obediência, a abnegação da vontade própria, a caridade”.

Com o que expusemos até aqui não tínhamos a pretensão de esgotar a teologia de Plutarco nem a comparar detidamente com a teologia cristã na forma que os jesuítas a concebiam, mas apenas sugerir uma breve aproximação entre as características atribuídas à divindade por Plutarco e aquelas que a doutrina católica atribui ao deus cristão. Tal aproximação não tem senão o propósito de sugerir uma possível causa para o interesse dos jesuítas na obra de Plutarco, sobretudo no que diz respeito às virtudes como dons da divindade. A história dessa assimilação nos aponta para o grande interesse dos jesuítas nas virtudes expostas por Plutarco, sobretudo no âmbito das *Vidas*, que mostram tais virtudes na vida dos homens.

2.5. As virtudes em Plutarco e sua filosofia ética

Sophia Xenophontos, no livro *Ethical Education in Plutarch: moralising agents and contexts*, de 2016, faz uma interessante discussão da teoria da educação de Plutarco. Já no primeiro capítulo da sua obra, Xenophontos se debruça sobre as ideias de Plutarco sobre a natureza (*physis*) e crescimento – em inglês, Xenophontos se serve do par *nature/nurture*, para criar um jogo de palavras entre os dois conceitos. *Nurture* pode ser traduzido por “nutrir, alimentar, estimular, treinar”, mas também por “1. criar. 2. educar”, como sugere o dicionário de inglês Michaelis (2020). Assim, no seu *Demóstenes* (1.3), Plutarco diz que “a virtude, como uma planta forte e resistente, cria raízes em qualquer lugar, se ela encontrar lá uma natureza generosa”. Plutarco admite a existência de uma natureza humana, mas em diversos momentos da sua obra admite também a capacidade humana de a mudar por meio da “educação e dos discursos racionais” (*Questões Conviviais*, 743F). Desse modo, Plutarco coloca a responsabilidade da construção do caráter naqueles que têm o dever de educar a criança e o jovem, mas também no próprio indivíduo, que, depois de adulto tem a capacidade de moldar sua própria natureza.

Nota-se que Plutarco tenta traçar uma teoria da educação que leva em consideração os diferentes estágios da vida. No seu *Da Educação das Crianças*,

Plutarco analisa o percurso educativo da criança, em que os diversos momentos se adaptam aos padrões de crescimento, em concomitância com uma disposição cronológica: o nascimento, os primeiros anos, a infância, a juventude e o casamento. A propósito da educação e do crescimento, considera J. Bruner (1999: 17) que: ‘A educação é, no fim das contas, um esforço para auxiliar ou moldar o crescimento. Ao conceber uma educação para os jovens, seria de uma grande imprudência ignorar o que se sabe acerca do crescimento, das suas restrições e oportunidades. E uma teoria da educação (...) é com efeito uma teoria do modo como o crescimento e o desenvolvimento são auxiliados por diversos meios’. (PINHEIRO in introdução a PLUTARCO, 2008, p. 12 e 13)

No texto de Pinheiro, insinua-se bem a ideia de crescimento/desenvolvimento na educação da criança, como se a formação fosse um processo de melhoramento da natureza. Xenophontos (2016) dirá que, para Plutarco, mesmo alguém que tenha na aparência um caráter preguiçoso durante a juventude, pode, na vida adulta, fazer surgir um caráter mais vigoroso. Isso se dá através da aquisição da filosofia. No seu *Sobre o Vício e a Virtude*, através de uma metáfora sobre o homem doente, que

recusa inclusive as mais finas iguarias por conta do seu mau estado de saúde, mas que depois de reestabelecido se põe a comer “um simples naco de pão com agrião e queijo” (101d) e se compraz com isso, Plutarco afirma que

É a razão que produz na alma uma tal disposição: serás auto-suficiente se aprenderes o que é o belo e bom; viverás na pobreza, e serás rei, e não terás menos felicidade numa vida pacata de homem privado do que se a levasses junto com cargos militares e civis. Se te entregares à sabedoria, não viverás sem prazer, mas aprenderás a viver alegremente em toda parte e com tudo o que se te deparar; regozijar-te-ás com a riqueza favorecendo muita gente, com a pobreza não tendo que gerir muitos bens, com a fama sendo um homem honrado, com a insignificância vivendo sem causar inveja. (101d)

Assim, alcançar a felicidade não é obra de homens viciosos, nem sequer de homens que se deixam levar pelo acaso, mas sim daqueles que se entregam à sabedoria; ou seja, a felicidade vem através de um crescimento do homem, que se dá pelo conhecimento do bom e do belo, e depois, por meio da prática de boas ações, correspondentes ao que foi conhecido pelo intelecto. É o *lógos* que produz a disposição para as boas escolhas. Mas, cabe ao homem agir de acordo com tal disposição: aí reside o que separa os homens virtuosos dos que se entregam aos vícios. O homem vicioso não é conduzido pelo *lógos*, portanto não tem em si a disposição para agir de modo virtuoso.

Voltando ao *Da Educação das Crianças*, o texto de Plutarco denuncia um giro de concepção da sua época em relação à Grécia do período clássico: enquanto que para estes a educação era obra da *polis*, como dizia Simônides quando afirmava que “a cidade é mestra do homem” (fr. 90 West), para a Grécia da época helenística, a família é o centro da formação (PINHEIRO, 2008). A família tem papel fundamental na educação da criança, desde o seu nascimento, e tal papel se prolonga por muitos anos, pois Plutarco afirma que cabe aos pais a escolha do pedagogo que continuará o processo da educação do jovem; e, além disso, Plutarco diz que apenas os pais que acompanham habitualmente as lições dos filhos têm autoridade moral sobre eles para lhes corrigir os defeitos.

3. ANTIGUIDADE CLÁSSICA, CRISTIANISMO E LITERATURA PAGÃ

3.1. Antiguidade Cristã e Literatura Pagã

Durante o período conhecido como Antiguidade Cristã, quando o cristianismo se expandia dentro do Império Romano, houve um forte conflito entre os cristãos e os romanos, já que estes consideravam os cristãos como introdutores de novidades estranhas e perigosas para a sociedade romana. De outro lado, os cristãos, no intuito de firmar a sua religião e cultura, rechaçavam em bloco a cultura denominada “pagã” do povo de Roma. Tal situação se agravava com os sucessivos cerceamentos e perseguições promulgados pelos imperados romanos ao longo desse período. Assim, num ambiente de constante tensão, o contato entre a nascente cultura cristã e a já longeva cultura latina se via bastante prejudicado. Cayuela (1940, p. 40) diz que

enquanto dure o período de luta entre o Paganismo e o Cristianismo, não há o direito de se exigir que em uma competição tão violenta exista a suficiente calma e liberdade para fixar com distinções claras os limites entre o que no autores clássicos há de ímpio e corruptor para um neófito recém-saído do politeísmo e o que neles há de sedimento humano naturalmente bom e aceitável.²

Desse modo, poder-se-ia interpretar equivocadamente, como o fez o bispo francês Jean-Joseph Gaume no seu livro *Le Ver rongeur des sociétés modernes ou le Paganisme dans l'Education* de 1851, que, ao estudar a história da Antiguidade Cristã e alguns escritos dos chamados Padres da Igreja – Basílio, Gregório Magno, Agostinho – entendeu que o cristianismo deveria recusar a literatura clássica pagã. Essa era a sua proposta para a renovação da educação católica na França, que ele considerava em estado de decadência: para Gaume, essa decadência era fruto de um processo que teria se iniciado no Renascimento, com o interesse pela literatura pagã, que levaria necessariamente a um resgate dos costumes e da cultura pagã. O projeto de Gaume foi fortemente apoiado por setores mais conservadores do laicato francês, chegando a ser promovido pelo jornal *L'Univers*, de Louis Veillout. Na polêmica

² (...) mientras dure el período de lucha entre el Paganismo y el Cristianismo, no hay derecho a exigir que en certamen tan violento quede la suficiente calma y libertad para fijar con distingos exactos los límites entre la religión pagana y las Letras paganas, entre lo que en los autores clásicos había de ímpio y corruptor para un neófito recién salido del politeísmo, y lo que en ellos quedaba de sedimento humano naturalmente bueno y aceptable. (Tradução nossa)

levantada por Gaume, como resposta à sua posição aparecem as *Lettres* do bispo de Orléans, Félix Dupanloup: uma série de cartas reposicionando a literatura clássica pagã dentro dos estudos nos colégios católicos. Após um longo e acalorado debate entre as duas partes, vence a posição de Dupanloup, quando Veillout apela à autoridade do papa, Pio IX, que, em resposta ao apelo publica uma carta encíclica, intitulada *Inter Multiplices*, no dia 21 de março de 1853. Textualmente, a encíclica diz

Continuem, como já fazem, a não deixar pedra sobre pedra, para que os jovens clérigos nos seminários sejam formados a tempo para todas as virtudes, para a piedade e para o espírito eclesiástico; para que cresçam na humildade, sem a qual não podem agradar a Deus, e também nas letras humanas e nas disciplinas mais severas, especialmente sagradas.³

A resposta do papa Pio IX sintetiza a complexa relação do catolicismo com a literatura pagã: falando de um contexto específico – a formação dos seminaristas -, anima os bispos a que os formem na virtude, piedade e espírito eclesiástico. E, finaliza dizendo que apenas assim poderão crescer em humildade, e também nas letras humanas e nas disciplinas sacras. As letras humanas mencionadas na *Inter Multiplices* são justamente os livros dos autores pagãos, gregos e romanos, que eram clássicos da educação nas instituições católicas.

Como exposto acima, dita questão terá uma posição mais definitiva da Igreja Católica enquanto instituição apenas a partir de 1853. Depois desse período, os papas que sucedem a Pio IX reiteram a posição afirmada na *Inter Multiplices*. Assim, a partir do catálogo feito por Cayuela (1940, p.796) pode-se apontar os seguintes documentos papais que tratam da questão da literatura clássica e a educação católica:

- Carta ao Cardeal Parocchi ao Cardeal Parocchi “De Studiis Litterarum Provehendis”, de 20 de maio de 1885, do Papa Leão XIII;
- Carta Apostólica ao clero “De Studiis Litterarum Pragendis”, de 30 de julho de 1886, do Papa Leão XIII;
- Carta ao bispo de Namur, de 29 de maio de 1901, do Papa Leão XIII;

³ Proseguite, come fate, a non lasciare nulla d'intentato, affinché i giovani chierici nei seminari si formino per tempo ad ogni virtù, alla pietà, allo spirito ecclesiastico; affinché vengano crescendo in umiltà, senza la quale non possono piacere a Dio, ed anche nelle umane lettere e nelle discipline più severe, specialmente sacre. (Tradução nossa)

- Carta “Urbanitatis Veteris” em comemoração à fundação do Seminário de Atenas, de 20 de novembro de 1901, do Papa Leão XIII;
- Carta Apostólica ao Cardeal Gaetano Bisleti “Officiorum omnium”, de 1º de agosto de 1922, do Papa Pio XI;
- Carta Apostólica “Unigenitus Dei”, de 19 de março de 1924, do Papa Pio XI;
- Motu Proprio “De Peculiaribus Litterarum Latinarum Schola in Athenaeo Gregoriano Constituenda”, de 20 de outubro de 1924, do Papa Pio XI;
- Constituição Apostólica “Deus, Scientiarum Dominus”, de 24 de maio de 1931, do Papa Pio XI;

O catálogo de Cayuela se encerra no ano de 1931. Mas, sinaliza que institucionalmente a Igreja Católica, ao menos nesse período entre os pontificados de Pio IX e Leão XIII, decidiu diminuir as tensões entre as duas posições que tiveram como ponto culminante as figuras de Gaume e Dupanloup, no século XIX.

Foge ao escopo do nosso trabalho adentrar os meandros da história da relação “cristianismo/literatura pagã”, mas, para que possamos situar o lugar da literatura clássica dentro da educação jesuíta e como Plutarco foi assimilado nesse processo, faz-se necessário traçar, a grosso modo, alguns momentos importantes desse contato.

3.1.1. Basílio e Agostinho: representantes da Antiguidade Cristã

Tomaremos Basílio e Agostinho como representantes do período conhecido como Antiguidade Cristã, por serem dois escritores que repercutiram na história das ideias educacionais no seio do cristianismo. No século IV da era cristã, já Basílio escreve a sua *Carta aos jovens sobre a utilidade da literatura pagã*, que tinha como fim imediato orientar dois sobrinhos seus “que estavam a frequentar a escola pública” (NUNES, 2018). No entanto, ao aperceber-se da importância do tema, Basílio revisou o seu opúsculo e divulgou à sua comunidade. Essa obra serviu de orientação não só aos cristãos do tempo de Basílio, mas também às gerações posteriores.

Em um momento ainda de indefinições e dificuldades para o cristianismo, nascido havia poucos séculos, Basílio tenta dar uma resposta a uma questão de

grande importância para os cristãos dentro do Império Romano: um jovem cristão pode ser enviado à escola pública pagã? Basílio resolve essa questão não de modo simplista, como se toda a questão passasse por critérios exteriores, como se tudo dependesse ir ou não ir a tal lugar, de ler ou não ler determinada obra. Basílio tem como objetivo principal da sua carta auxiliar na educação moral dos jovens, de modo a que eles cresçam em virtude ao longo da sua formação.

É preciso ter em conta que o próprio Basílio fora educado nas escolas públicas de Roma, tendo recebido, portanto, a educação clássica que era preconizada naquele período: conhecia, assim, os poetas e oradores em profundidade. Logo no início da *Carta aos Jovens*, no capítulo I, afirma que pôde escrevê-la por conta de toda a sua experiência de vida.

Na idade em que me encontro, o grande número de acontecimentos pelos quais passei, as diversas revoluções que experimentei e que são excelentes para instruir, deram-me a experiência para poder indicar o caminho mais seguro e menos arriscado aos jovens que iniciam nas suas carreiras. (p. 31, 2012)

É a partir deste lugar que Basílio constrói o seu discurso. Assim que passa a expor o tema da carta, Basílio faz referência ao verso 291 do poema *Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo, ao recomendar que os jovens sigam seus conselhos acerca de como se servir da literatura pagã. Ao citar Hesíodo já ao início do seu trabalho, Basílio parece querer sinalizar que os autores pagãos têm a sua utilidade, que ele explicará mais adiante. Assim, Basílio talvez pretendesse quebrar as possíveis resistências exemplificando como tal assimilação seria possível na vida de estudos de um cristão. Ao final do capítulo I, diz que apresentará, apesar do valor dos professores das escolas e das vantagens de se poder conversar com os autores ilustres da antiguidade, algo melhor a dizer aos jovens. Após essa afirmação, admoesta a juventude a não seguir cegamente os “doutores profanos”, mas sim que procurem “absorver o que há de bom e útil, sempre sabendo aquilo que é preciso rejeitar”.

No capítulo II, Basílio estabelece os critérios para que os jovens saibam o que é “bom e útil” e o “que é preciso rejeitar”.

Nós cremos, minhas queridas crianças, que a vida presente não é nada: tudo aquilo que é limitado às vantagens temporais apresentadas nesta vida são nada mais do que ilusões que se apresentam a nossos

olhos. (...) as nossas esperanças estão apontadas para um lugar muito mais distante. Em tudo o que fazemos, propomo-nos a alcançar uma vida futura. E tudo aquilo que pode a ela nos conduzir deve ser objeto da nossa atenção e do nosso amor; devemos usar de todas as forças para encontrá-los. Por outro lado, devemos nos livrar, sem culpa alguma, daquilo que é desprezível, de tudo aquilo que pode nos afastar do nosso objetivo último. (p. 33)

Basílio fundamenta os seus critérios em um princípio de ordem metafísica, que é um dos grandes temas do cristianismo: o homem, na terra, tem uma vida passageira, que deve ser vivida como um esforço para alcançar o que verdadeiramente importa, que é a vida eterna – viver o gozo da visão beatífica, contemplando a Deus perenemente. Basílio não se demora neste ponto, alegando que seria preciso discorrer longamente e que, mesmo assim, devido à juventude dos leitores, não seriam capazes de apreender todo o sentido da sua explanação. Assim, como forma de esclarecer o que pretende fazer nos próximos capítulo, Basílio utiliza uma analogia para que os leitores pudessem compreender o modo pelo qual a literatura pagã poderia ser útil. Diz Basílio que os soldados costumam se preparar para o combate através de diversos exercícios que mais parecem divertimentos, mas que com o tempo os tornam aptos à luta. Em seguida, Basílio propõe um exercício de imaginação.

Imaginemos, então, que a maior de todas as lutas nos fosse proposta, e que seria preciso preparar-nos com todo o cuidado que somos capazes de ter: ocuparmo-nos da leitura dos poetas, dos oradores, de todos os escritores que podem nos servir para aperfeiçoar nossa alma. Se quisermos imprimir em nós a idéia de beleza com força suficiente para que seja indelével, devemos nos iniciar nas letras profanas, antes de se empenhar no estudo das coisas sagradas. Primeiro devemos aprender a ver o reflexo do sol nas águas cristalinas e, depois, com a visão fortalecida, olhar diretamente para a luz pura. (p. 35)

Ou seja, aqui Basílio parece atribuir ao menos um valor instrumental à literatura pagã: ser utilizada como halteres para a alma, a fim de robustece-la para que seja capaz de adentrar às verdades dos livros sagrados.

Basílio encerra o capítulo II dizendo, justamente, que poderia haver duas situações distintas em relação aos autores clássicos: de fato serem contrários à doutrina cristã ou serem afins em alguns aspectos. Para Basílio, uma ou outra coisa teria a sua vantagem, visto que se fosse possível se servir dos livros clássicos por

conta de sua afinidade com o cristianismo, seria como se alma fosse uma árvore que dá folhas e frutos. Os frutos seriam a doutrina cristã, que é a verdade essencial na alma da pessoa; já as folhas seriam o ornamento da alma, que realçariam a beleza dos frutos. Por outro lado, se os livros clássicos se afastassem da doutrina cristã, seriam úteis para que, a partir da comparação, fortalecessem os cristãos no conhecimento da verdade.

A partir do capítulo III, citando os exemplos de Moisés, que se dedicou às ciências egípcias, e de Daniel, que se instruiu na sabedoria dos Caldeus na Babilônia, Basílio passa a discorrer sobre a utilidade da literatura pagã e sobre como extrair o bem dela. O grande tema de Basílio na literatura pagã é o aprendizado de virtudes a partir dos textos clássicos. Assim, passa a elencar uma série de exemplos de virtudes nas poesias e histórias da Antiguidade.

Com vistas a encerrar a nossa exposição sobre a *Carta aos jovens sobre a utilidade da literatura pagã*, propusemo-nos a fazer um breve levantamento dos autores pagãos e suas respectivas obras mencionados por Basílio no restante da carta e elencar as virtudes por ele exaltadas nas obras desses escritores. A exposição que fazemos no catálogo abaixo mencionará os autores e obras na ordem em que aparecem no texto de Basílio.

Capítulos da Carta aos Jovens	Autor mencionado	Obra e Passagem	Virtude
Capítulo III	Homero	Odisseia – o canto das sereias, no canto XII	Prudência
Capítulo III	Hesíodo	Os Trabalhos e os Dias – vv. 287-292	Fortaleza
Capítulo III	Homero	Odisseia – Naufrágio de Ulisses, no canto VI	Temperança
Capítulo III	Teógnis	Fragmentos – v. 157 e v. 316	Prudência
Capítulo III	Pródico	Citado por Xenofonte nas suas Memoráveis, Livro II, 21-34	Sabedoria
Capítulo III	Eurípedes	Hipólito, l.612	Sabedoria
Capítulo III	Platão	República, 361a	Justiça
Capítulo III	Plutarco	Vida de Péricles	Paciência

Capítulo III	Plutarco	Sobre os meios de reprimir a cólera	Autodomínio
Capítulo III	Plutarco	Vida de Alexandre	Temperança
Capítulo V	Apolodoro	Biblioteca, II, 1.5	Modéstia
Capítulo V	Diógenes, o cínico	Citado por Diógenes Laércio na Vida dos Filósofos mais ilustres	Modéstia
Capítulo V	Platão	Fédon, 67a	Temperança
Capítulo V	Teógnis	Fragmentos, v. 227	Sobriedade
Capítulo V	Hesíodo	Os Trabalhos e os dias, v. 361-362	Estudiosidade

Aqui referenciamos apenas os autores que têm suas obras citadas ou mencionadas. No texto de Basílio há ainda referência a muitas personalidades da Antiguidade Clássicas, como escultores e figuras políticas. Nota-se com tal levantamento o quão familiarizado Basílio estava em relação à cultura grega e romana e também como conseguia manejar bem os textos dos autores consagrados do mundo pagão. De modo que, não só a temática da *Carta* evidencia a perspectiva de Basílio como também a construção do seu próprio discurso exemplifica como se podia concretizar os temas expostos pelo escritor.

No entanto, não se deve concluir do exposto anteriormente que Basílio estivesse validando a educação humanística pagã, nem que estivesse escrevendo uma defesa de tais autores. Sua obra, no dizer de Henri-Irénée Marrou,

seria antes uma homilia sobre o perigo que representam e a maneira de triunfar deles, seja interpretando os poetas à luz da moral evangélica, seja fazendo em seu repertório uma severa seleção. Mas não se trata aqui de uma depuração dos programas sugeridos ao educador cristão: São Basílio dirige-se a jovens, seus sobrinhos, que concluem seus estudos; procura simplesmente, como o queria Tertuliano, formar-lhes o julgamento cristão, capacitá-los a tirarem o melhor partido de sua erudição: a formação cristã adita-se a uma educação humanista que ela não instruiu, não submeteu, previamente, a suas exigências próprias. (2017, p. 517)

Marrou esclarece na sua *História da Educação na Antiguidade* que as censuras que os Padres da Igreja costumavam fazer à erudição clássica volta-se, sobretudo, aos cristãos adultos que travavam contato com a literatura pagã. Marrou diz que “(...) ninguém entre os cristãos tem a ideia de que a criança poderia ser educada de outro

modo nem ousa interditar-lhe o acesso à escola pagã” (idem, p. 516). À criança era dada a prerrogativa de que precisaria aprender bem a língua grega, língua dos evangelhos. E, sabia-se que na escola pagã, tal ensino era dado por meio dos textos clássicos, sobre a mitologia e as divindades pagãs. No entanto, mesmo Tertuliano – um dos Padres mais rigorosos quanto à cultura clássica – proibia aos adultos que se tornassem professores nas escolas clássicas, mas permitia que as crianças fossem a elas para aprender com os estudos profanos. O seu argumento era o de que as crianças, por conta de sua imaturidade, não seriam capazes de perceber, muitas vezes, a malícia dos textos pagãos e por isso teriam menos chances de se contaminar com os temas do paganismo; já os adultos, por terem consciência mais desenvolvida, ao travar contato com tais textos, correriam o risco de se deixar arrastar pelos argumentos e descrições contrários à moral cristã.

Ao explicar esse duplo posicionamento, tomado não somente por Tertuliano, mas por toda a comunidade cristã da época, Marrou explica que – de acordo com seus estudos – ele identificou uma distinção entre o que seria a cultura no sentido geral e a cultura preparatória. Raymond Boudon, no Tratado de Sociologia (1995, p. 492), discorrendo sobre esses dois sentidos da cultura proposto por Marrou, diz que a cultura preparatória é a “atividade que visa tornar a inteligência capaz de produzir frutos, atividade essa semelhante à do camponês que cultiva a terra”, enquanto que a cultura no sentido generalizado seria um certo ideal de vida intelectual e espiritual, pelo qual o indivíduo que a toma vive a partir daqueles princípios que abraçou.

Também Agostinho se dedicou ao tema da educação e às tensões existentes entre a nascente cultura cristã e a cultura romana, sobretudo no seu tratado *De doctrina christiana*. Esse escrito de Agostinho tinha como objetivo “orientar os jovens quanto ao estudo da Sagrada Escritura, e sabemos que toda a obra do bispo de Hipona tem significado primariamente religioso e apostólico e, só por ricochete de ideias, alcance filosófico ou pedagógico” (NUNES, 2018, p. 238). No entanto, as considerações que Agostinho faz sobre as artes liberais e sobre a formação intelectual do cristão no Livro II dessa obra merece apreciação, pois é sabido que as suas formulações contribuíram fortemente para as ideias educacionais de pensadores representativos do período conhecido como Idade Média.

O Livro II do *De doctrina christiana* trata dos sinais a serem interpretados na Sagrada Escritura – ou seja, seu objetivo é religioso. Para Agostinho a Bíblia é o livro

por excelência que deve ocupar o espírito do cristão, pois contém tudo o que se necessita para atingir o fim último – a visão beatífica. No entanto, a Escritura cristã é um conjunto de sinais, de palavras, que precisam ser interpretados da maneira correta para que revelem o significado da revelação divina.

As palavras humanas se diversificam em várias línguas e por isso não só é conveniente como necessário que se as conheça para compreender o texto bíblico. Além do conhecimento das línguas, Agostinho pressupõe um certo tipo de disposição moral, que viria das virtudes dadas pelo Espírito Santo: assim, há, para Agostinho, um elemento da interpretação do texto sagrado que não passa pelo esforço ou estudo humano, mas depende da vontade divina. Por outro lado, do ponto de vista humano, Agostinho propõe a formação intelectual do discípulo iniciando pela gramática – aquela exposta por Marco Terêncio Varrão, a quem Agostinho admirava como sábio e prudente. Então, no itinerário formativo do cristão, haveria de se aprender os tropos, as figuras de linguagem, conhecer o grego e o latim. Além disso, Agostinho dizia ser necessário conhecer a história natural, a astronomia, a geografia e a história. No livro II, Agostinho recomenda ainda o estudo das artes mecânicas, das matemáticas, da música. A última etapa da formação intelectual se daria com o estudo da dialética e da retórica.

Em *Chorar por Dido é inútil* (2018), Hugo Langone propõe uma leitura do *De doctrina christiana* que procura compreender o lugar do legado literário clássico. Langone diz que “o *De doctrina christiana* em tese só possuiria, como ponto de contato com o cerne da cultura clássica, a ênfase que dá à retórica” (p.9), mas sublinha que é justamente esse distanciamento que nos leva a fazer questionamentos sobre o papel da tradição clássica nessa nova cultura que tem como centro o texto sagrado do cristianismo. No capítulo que dedica ao *De doctrina*, Langone elenca as diversas valorações atribuídas à obra de Agostinho, considerada desde obra fundante de uma paideia cristã até a guia de estudo bíblico. No entanto, “predomina entre os estudiosos sua relação com a tradição cultural legada pela Antiguidade clássica” (p. 59). Langone discute a própria acepção de *doctrina* na obra de Agostinho: o termo conhecia naquele período significados bastante variados. Para um leitor pagão versado na língua latina, *doctrina* certamente significaria “as artes e ciências tradicionais junto com o conteúdo doutrinal e a qualidade intelectual de alguém versado nessas disciplinas e doutrinas” (p. 61). Já para um leitor cristão também conhecedor do latim, o mesmo termo tinha

valor de ensinamento ou dogma de sua religião. Como Langone bem aponta, Agostinho conhece as diversas acepções de *doctrina*: no seu texto, utiliza-o sobretudo com o significado corrente entre os cristãos, mas em algumas passagens faz o uso corrente entre os leitores pagãos. De fato, como afirma Langone, “fixar um sentido único e inflexível que se aplique a todo o tratado (...) é tarefa infrutífera e redutora”. No entanto, não deixa de ser sugestivo que Agostinho faça uso do termo *doctrina* na sua acepção cristã mais vezes do que na acepção corrente na tradição da Antiguidade: tal conduta parece indicar um deslocamento proposital do sentido até então comum da palavra para um novo, que, mais do que anular o significado anterior, parece aditar novas camadas ao vocábulo. Assim, seria possível, inclusive, fazer uma analogia entre a forma como Agostinho se apropria do termo *doctrina* e o que ele propõe em relação à cultura clássica. A aproximação é tentadora, mas por ora carece de elementos que tornem mais sólida tal afirmação, de modo que deixaremos apenas a insinuação à essa imaginável analogia e nos furtaremos de dar prosseguimento a esse raciocínio.

De todo modo, ainda no livro II, Agostinho, ao se debruçar sobre o conhecimento das palavras e sobre a forma de interpretá-las, diz que há os signos próprios e os signos figurados: os próprios são aqueles que significam aquilo que enunciam – e aqui Agostinho dá o exemplo da palavra “bovem”, que significa “boi”; já os figurados “são aqueles que significam algo a mais” (LANGONE, 2018, p. 70). Assim, Agostinho usa o mesmo “bovem” para mostrar que nos Evangelhos tal palavra significa o “pregador do evangelho”, como em 1 Cor 9,9. Além disso, Agostinho distingue, dentre os signos, aqueles que podem causar dificuldades na interpretação dos textos sagrados, que seriam: os desconhecidos e os ambíguos. Dos signos ambíguos Agostinho tratará no livro III. Detenhamo-nos nos signos desconhecidos, objeto do livro II, pois nos levará ao tema da literatura pagã, visto que Agostinho vê nela papel importante na interpretação desses mesmos signos.

Agostinho aponta diversas situações em que o exegeta pode vir a ter dificuldades ao interpretar os textos sagrados. Uma delas seria quando um termo que aparece é de origem estrangeira: aqui estaríamos diante, por exemplo, de um signo literal desconhecido, pelo desconhecimento do exegeta em relação à língua original. A solução neste caso, diz Agostinho, é o conhecimento das línguas – e aqui, o bispo de Hipona é bem específico: grego e hebraico.

Para Agostinho, é através do conhecimento das coisas que acessamos o sentido dos signos, sejam eles próprios ou figurados. Se alguém, por ventura, desconhecer um signo literal por ser um termo de língua estrangeira, Agostinho afirma que seria preciso conhecer tal língua. Já no caso de se tratar de um signo literal que não provém de língua estrangeira, “o que se faz em muito se assemelha ao nosso processo de aquisição da língua materna” (LANGONE, 2018, p. 71).

É o caso dos signos figurados desconhecidos que nos interessa, pois é a questão levantada por Agostinho sobre como adquirir o conhecimento de tais signos que o leva ao assunto da educação clássica, ou liberal. Falando desses signos, Agostinho afirma que para bem conhecê-los é preciso antes conhecer as coisas a que eles se referem, visto que esses signos geralmente têm o seu sentido convencionado a partir dessas coisas a que se referem; ou seja, o sentido dos signos figurados não é natural, por isso não pode ser apreendido por qualquer homem apenas pela assimilação dos sons e pela criação de uma imagem mental das coisas a que se referem. Um exemplo, que Langone reproduz na sua obra, é o que Agostinho dá em relação ao conselho que Deus teria dado para que os homens fossem prudentes como a serpente: segundo Agostinho, se o homem não conhece o hábito das serpentes de oferecer o corpo para que os predadores o ataquem, enquanto ela assim consegue proteger a cabeça – parte mais importante para a manutenção da sua vida –, não entenderá o sentido da exortação divina (II, 16, 24).

Para que o estudioso chegue a compreender os diversos sentidos dos signos nas Sagradas Escrituras, Agostinho indica que é preciso

que o exegeta conheça a natureza e as características de várias coisas (animais, pedras, ervas, números, etc.) porque isso permitiria, em primeiro lugar, que os autores bíblicos empregassem tais características para construir formulações figuradas e criativas. A familiaridade com as coisas auxilia na emissão de juízos comparativos e na percepção do sistema de associações com que a linguagem figurada opera (...). (TOOM apud LANGONE, 2018, p. 72-73)

O conhecimento das coisas, na época de Agostinho, passa pelo estudo nas escolas seculares. Poderia um cristão frequentar uma escola estatal carregada pelas marcas da cultura pagã, em que o estudante poderia aprender tanto a virtude quanto o vício? Agostinho diz que

nós não devemos recusar a música (...) sempre que pudermos tirar dela alguma utilidade para entender as santas Escrituras. (...) Tampouco devemos deixar de aprender a ler porque, segundo dizem, foi Mercúrio quem inventou as letras. (...) Antes, o cristão bom e verdadeiro deve entender que, em qualquer parte em que se ache a verdade, ela é coisa própria do seu Senhor (...). (AGOSTINHO apud LANGONE, 2018, p. 73 e 74)

Aqui Agostinho parece já apontar a direção do seu pensamento em relação à literatura pagã. No entanto, não simplifiquemos o seu raciocínio, que se mostra muito mais refinado e delicado, pois – apesar de não estar escrito no seu texto – leva em consideração não apenas uma questão exterior, mas sim a adesão da consciência cristã a elementos da cultura pagã. Assim é que Agostinho continua seu argumento dizendo que entre os pagãos existem aquelas doutrinas que os homens estabeleceram e outras que eles descobriram, que foram dadas pela divindade (LANGONE, 2018). Nas doutrinas humanas, haveria as que são supersticiosas e que devem ser descartadas de imediato, como inúteis e nocivas ao homem cristão, e haveria aquelas que não são supersticiosas. Essas últimas podem ser úteis ou supérfluas. Há aqui um ponto nebuloso na interpretação dos críticos, que se dividem entre colocar a literatura nas atividades supérfluas ou úteis. Langone cita diversos trechos do *De doctrina christiana* em que Agostinho parece querer preservar a cultura dos gentios. Sobretudo a passagem sobre os despojos do Egito (II, 40, 60):

Porque assim como os egípcios não apenas tinham ídolos e cargas pesadíssimas, das quais fugia e detestava o povo de Israel, mas também vasos, aljavas de ouro e de prata e vestes que o povo escolhido, ao sair do Egito, levou consigo ocultamente para dar-lhes melhor uso – mas não por autoridade própria, e sim por ordem de Deus (...); assim também, todas as ciências dos gentios não apenas contêm fábulas [*figmenta*] fingidas [*simulata*] e supersticiosas, (...) mas também (...) as ciências liberais, muito aptas para o uso da verdade, e certos preceitos morais utilíssimos; encontram-se até entre elas algumas verdades a respeito do culto do único Deus. Tudo isso é como o ouro e a prata deles, mas que não instituíram eles mesmos; antes, extraíram-na de certas minas da divina Providência (...). (AGOSTINHO apud LANGONE, 2018, p. 82)

Mas, o que Langone aponta como elemento que parece delinear ainda mais o pensamento de Agostinho não é propriamente um argumento que o bispo apresenta, mas o valer-se de uma citação de Terêncio, *ne quid nimis*, no livro II, 39, 58, justamente quando admoestava os cristãos a não se dedicar a seguir quaisquer

doutrinas praticadas fora da Igreja de Cristo. No momento em que Agostinho fala sobre evitar as obras dos gentios no que não eram necessárias, ele mesmo utiliza a obra de um dramaturgo grego para dar força a seu discurso, apontando pelo exemplo o modo pelo qual deveriam proceder os cristãos que viessem a estudar tais obras da literatura pagã.

Podemos dizer que Agostinho talvez tenha sido o autor da antiguidade cristã que mais se preocupou em explicitar sua posição em relação à literatura clássica e, por outro lado, foi quem mais exemplificou como fazer uso de tal literatura num contexto cristão, sabendo assimilar aquilo que na literatura pagã parecia útil ao crescimento nas virtudes e na sabedoria.

Ao findar a sua *História da Educação na Antiguidade Cristã*, Ruy Afonso da Costa Nunes sintetiza assim a relação entre a cultura pagã e a religião cristã:

Ao tratar das relações do humanismo grego com a concepção cristã da vida, Werner Jaeger declara que a pregação evangélica ao mundo culturalmente helênico pode ser perfeitamente caracterizada pela fórmula *Paideia Christi*, expressão muito mais significativa e precisa do que a de helenização da religião cristã, uma vez que, de fato, o que houve foi a recepção da paideia grega pela cristã (...). (...) A religião cristã tem índole educacional, e a sua fusão com os elementos ideais da paideia grega resultou inegavelmente na constituição de uma *Paideia Christi*, suma do saber humano e divino em que os conhecimentos filosóficos cooperam para a ordenação e o aprofundamento das verdades religiosas, e em que a pregação das verdades da fé pode receber o auxílio das letras e das ciências, tal como Santo Agostinho concebeu o serviço das artes liberais à teologia na sua obra *Sobre a Doutrina Cristã*. (...) Restaria, ainda, a tarefa de aperfeiçoar essa obra, ressaltando os contornos cognitivos da filosofia e da teologia, e desenvolvendo e aprofundando as questões mais árduas e elevadas dos seus respectivos patrimônios, empreendimento que será levado a cabo quase no fim do período medieval. (NUNES, 2018, 268)

O parágrafo final do livro de Nunes se desloca do tratamento mais acadêmico adotado ao longo da obra para adotar um posicionamento em relação ao assunto. De todo modo, após uma longa análise da obra de Agostinho, consegue sinalizar com simplicidade – mas sem simplismos – que o bispo de Hipona propunha uma cooperação entre as verdades humanas (parciais e relativas, mas possuidoras da luz que ilumina a sabedoria dos homens) e a verdade revelada (completa e absoluta, mas que exige do homem o acessá-la subindo os degraus das verdades parciais até que venha a contemplá-la com inteireza). Por fim, Nunes anuncia que a questão tão

esmiuçada por Agostinho ainda será tratada durante o período medieval. É o que veremos na próxima seção.

3.1.2. Literatura Clássica e as experiências bizantina e ocidental

Nossa intenção, ao fazer essa breve narração da história da relação entre cultura pagã e cristianismo é evidenciar a existência de tal relação mais do que apontar-lhe as causas ou dar-lhe um tratamento historiográfico, com análise das fontes, extensas citações ou detalhamento dos desdobramentos dos fatos de cada período aqui apresentado. Do ponto de vista do nosso trabalho, expor tal fenômeno é antes como evitar possíveis equívocos interpretativos, no sentido de que não se amplie ou reduza o lugar da literatura clássica no mundo já cristianizado, em que as instituições recebiam forte influxo e se informavam a partir da perspectiva cristã. Nosso recorte, dessa forma, é bastante reduzido, visto não termos a pretensão de lidar com esse fenômeno ao longo de toda a história do cristianismo, mas sim de apontar para um *locus* específico e uma obra específica: a instituição dos colégios jesuítas e a obra de Plutarco. Assim, não será estranho que elenquemos nessa história apenas aquelas experiências que de alguma forma dialogam e ajudam na compreensão do fenômeno específico a que pretendemos nos debruçar nos próximos capítulos.

Quando falamos em Idade Média, é preciso que o estudioso não perca de vista que a história de tal período não se resume ao mundo ocidental, mas que reúne diversos outros elementos de igual importância para que se entenda bem o período histórico assim chamado. No nosso caso aqui, tratar daquela que é conhecida como a Idade Média bizantina será fundamental para uma melhor compreensão da recepção da literatura clássica no contexto do humanismo e mais particularmente dos jesuítas no período do Renascimento.

Segundo Marrou (2017, p. 545), “existe (...) todo um setor em que, para falar com propriedade, a escola antiga jamais teve fim: no Oriente grego, a educação bizantina prolonga, sem solução de continuidade, a educação clássica”. Para Marrou, não existe sequer qualquer descontinuidade entre o Baixo Império romano e a alta Idade Média bizantina. A Universidade de Constantinopla, por exemplo, nunca passou por uma transformação que a descaracterizasse enquanto centro de uma cultura de

tradição clássica: temos relatos de que em períodos bastante distintos – em 863, com César Barda; em 1045, com Constantino IX Monômaco; também nos séculos XIII e XIV – passou por incrementos ou renovação do seu ideal clássico. Uma universidade que tinha como base do seu ensino as artes liberais clássicas e nos níveis avançados a retórica, a filosofia e o direito. De tal maneira a vocação clássica se anuncia no cerne da Universidade de Constantinopla que mesmo depois de séculos de cristianismo, esse centro de educação superior não cria um curso de teologia para os seus estudantes.

No discurso fúnebre que escreveu para homenagear a própria mãe, Miguel Pselo, autor do século XI, afirma que ela havia memorizado todos os versos da *Ilíada*, prova de sua educação de estilo clássico. Também Ana Comnena diz ter recebido na sua educação doses de autores clássicos, de grego, retórica, da filosofia de Aristóteles e Platão, assim como das quatro disciplinas matemáticas (MARROU, 2017).

No próximo capítulo, em que trataremos da paixão dos humanistas pela literatura clássica, não nos demoraremos em apontar como se deu o processo de transmissão dessas obras até que chegassem às mãos desses intelectuais do mundo ocidental. Assim, faremos um breve apanhado para situar o desenrolar histórico que levou a tal fato.

No ano de 1453, Constantinopla é tomada pelos otomanos, comandados pelo sultão Mehmed II. A partir daí, há uma dispersão dos intelectuais bizantinos pelo ocidente: trazem consigo toda a tradição clássica que haviam cultivado por quase dez séculos. É aí que os humanistas latinos irão descobrir as obras literárias dos autores pagãos: conhecerão sobretudo os autores de língua grega, que até então eram pouco conhecidos, com exceção da tradição filosófica – Platão e Aristóteles são os autores gregos mais conhecidos no ocidente medieval.

Sabemos, por exemplo, que foi o trabalho de Maximus Planudes, erudito bizantino do século XII, que fez com que a obra de Plutarco chegasse ao mundo ocidental: Planudes reuniu toda a obra de Plutarco que estava dispersa em pequenos tratados e escritos nas bibliotecas de Constantinopla, transformando-os em uma obra em dois blocos, as *Obras Morais* e as *Vidas*.

Marianne Pade afirma que

Plutarco foi (...) lido continuamente durante todo o período bizantino, enquanto sua influência no Ocidente praticamente parou com Macróbio. Embora não seja tão onipresente quanto Homero ou Platão, sua influência permaneceu notável na literatura grega e seu nome era

familiar para o público educado no Oriente até o século VI. Seus leitores foram aparentemente menos numerosos no período seguinte, mas ainda existiam e, a partir do século IX, vemos um amplo ressurgimento do interesse por suas obras. (2014, p. 536)

O que contamos particularmente sobre Plutarco foi a história de boa parte da literatura clássica, exceção feita à obra de Homero, que foi continuamente conhecida desde o Império Romano até a Idade Média Latina.

Por sua vez, o mundo ocidental conheceu uma longa interrupção na transmissão da cultura clássica já por volta do século V d.C. Com as invasões bárbaras, a vitalidade das instituições do mundo latino vai se perdendo e, ainda que a transmissão do saber e as escolas não desapareçam completamente de início, no século V, por conta do sistema adotado pelo Império de que toda a educação seria de domínio público e, portanto, sustentada pelo Estado, com o avanço das invasões no governo de Ausônio, os recursos destinados à educação se escasseiam e levam ao fim do sistema conhecido até então.

Durante algum tempo serão os mestres particulares que levarão a cabo a tarefa de educar, mas num sistema que já não permite o acesso a todo jovem cidadão. Tal modalidade de ensino ficava restrita às elites latifundiárias: mas mesmo esse sistema se deteriorou rapidamente, com diversos desses professores passando a admirar a cultura germânica e passando a falar a língua germânica.

Na Itália, no entanto, o crepúsculo da cultura clássica foi mais demorado, chegando-nos o relato de que Teodorico, no século V, apesar de iletrado teria favorecido fortemente o sistema de ensino clássico. No entanto, com a invasão lombarda, no século VI, também a educação da região da Itália deixa de existir nos moldes até então conhecidos. Um representante bastante singular desse período é Cassiodoro, que foi conselheiro de Teodorico, substituindo a Boécio – que fora acusado de traição. Cassiodoro fundou um mosteiro em Vivário, onde pretendia fazer uma síntese da educação liberal aos moldes da cultura pagã com a doutrina cristã. Nas suas *Instituições*, Cassiodoro divide o ensino em duas partes: a primeira, dedicada às letras divinas, em que o fundador do mosteiro de Vivário disserta sobre os textos das Sagradas Escrituras, sobre seu estudo e comentadores; a segunda parte é dedicada às letras seculares, em que Cassiodoro trata das sete artes liberais, seguindo a doutrina dos autores da antiguidade pagã.

A partir daí, também a Itália conhece um declínio das instituições escolares. Somente no período do império Carolíngio é que a educação será reestruturada na forma das escolas pensadas por Alcuíno, conselheiro de Carlos Magno, que propõe as artes liberais como pilar do projeto educacional carolíngio. Alcuíno era um monge vindo da longínqua Inglaterra, região que tinha recebido até então pouca influência da cultura greco-romana. Marrou dirá que é justamente essa síntese da cultura clássica e do cristianismo vindo das regiões incultas da Inglaterra e da Irlanda que criará a peculiar cristandade medieval.

Por mais original que ela seja por sua primitiva inspiração, por mais estranha que ela se suponha, ou se julgue, ao espírito do humanismo antigo, ela não lhe é radicalmente heterogênea. Ela não representa, na história das civilizações, um recomeço absoluto, uma nova partida do zero. Ela foi, desde sua origem, e, depois, tão continuamente alimentada por suas fontes antigas que nos aparece, antes de tudo, como uma Renascença. Assim se reatou, para além da ruptura bárbara, uma certa continuidade, na matéria, senão na forma, que faz do homem ocidental um herdeiro dos Clássicos. (MARROU, 2017, p. 560)

Marrou entende, portanto, que o homem ocidental é um herdeiro da cultura clássica não apenas pela história do seu contato com a tradição bizantina, que praticamente inundou o mundo latino com a literatura pagã, mas também pela própria continuidade, ainda que menos intensa, da cultura clássica através das instituições de ensino. Ainda que, é fato bem conhecido, o acesso às obras da literatura clássica não fosse amplo, os moldes da educação carolíngia – e, posteriormente, ao longo de toda a Idade Média – foi o das artes liberais clássicas, com o seu *trivium* e *quadrivium*.

4. A PAIXÃO DOS HUMANISTAS PELA ANTIGUIDADE CLÁSSICA

A transição do período do Medievo para a Idade Moderna passou pelo assim chamado Humanismo, sobre o qual muitos autores se debruçaram e que foi definido de maneiras muito distintas. Huizinga (1919 apud ANGELERI, 1952) dirá que “(...) são tais e tantos os motivos e os aspectos flutuantes e contraditórios de uma civilização, que defini-la e envolvê-la em um esquema historiográfico é praticamente impossível”⁴. Foge ao escopo do nosso trabalho, portanto, explicar essa passagem de épocas e definir o Humanismo enquanto movimento, mas, para se entender bem a cultura herdada pelo Renascimento e pelos Jesuítas, se faz relevante tratar de um importante recorte desse período, que vem a ser o interesse pela Antiguidade Clássica, sobretudo em questões de ordem estética - nas suas obras literárias, arquitetura, música -, mas também em questões de fundo como a maior liberalidade nas relações com os outros e o mundo, a “consciência de si” (ANGELERI, 1952), a relação com o transcendente.

Para Etienne Gilson (1986), o retorno ao espírito clássico nas artes e a visão de mundo surgida no Humanismo são facetas diferentes de um mesmo fenômeno, que se alimentavam mutuamente. A abertura ao mundo, com as navegações, o debruçar-se do homem sobre a sua própria consciência e, portanto, o desejo de conhecer-se, levavam, assim, a buscar nas obras de arte da Antiguidade os temas de interesse do homem dos tempos do Humanismo.

Para Ortiz (2000, p. 79)

O humanismo é um movimento que não produziu um pensamento filosófico sistemático e, se se pode citar algum fator comum a seus protagonistas, pese o ecletismo predominante em suas reflexões, há de ser o ter introduzido na meditação intelectual as considerações éticas. Se a escolástica medieval se perdia em dissertações metafísicas, os renascentistas pretenderam fixar sua atenção na discussão sobre as normas de comportamento. Isto explica também a preocupação pela pedagogia, aquela ciência que dá ao homem recursos para aplicar à sua vida, à sua existência como sujeito histórico e implicado em uma comunidade humana. Como pode se notar facilmente, esta concepção do homem e sua vida era um campo fecundo para o interesse em um autor com as características de Plutarco.⁵

⁴ sono tali e tanti i motivi e gli aspetti fluttuanti e contraddittori de una civiltà, che definirla e racchiuderla in uno schema storiografico è praticamente impossibile. (Tradução nossa)

⁵ El humanismo es un movimiento que no produjo un pensamiento filosófico sistemático y, si algún factor común a sus protagonistas puede citarse, pese al eclecticismo predominante en su reflexión, ha de ser el haber introducido en la meditación intelectual las consideraciones éticas. Si la escolástica

O contexto do Humanismo e, posteriormente, do Renascimento, é o dos descobrimentos, do contato com povos e culturas diferentes das compartilhadas pelo continente europeu. Também do descobrimento das civilizações antigas e, em certo sentido, de uma noção particularizada de história. Nesse estado de coisas, uma mudança de orientação nos interesses dos intelectuais surge como necessidade de inserir-se nos acontecimentos do próprio tempo, de entender-se participante de um novo tempo e também da história. Assim, a necessidade de voltar-se para as discussões éticas, normas de comportamento, para ajudar o homem no aperfeiçoamento da vida em sociedade, através de um tópico que os renascentistas denominaram de *virtus*.

O Humanismo encontrou nos autores clássicos uma expressão vívida dos temas éticos, seja sob o nome de moral, seja de virtude. A *Ética* de Aristóteles, os diálogos platônicos, as obras de Cícero, Sêneca, Demóstenes, Quintiliano, e tantos outros, redescobertos ou comentados novamente nesse período, formaram como que o ambiente de fundo para o estudo das virtudes do homem. Mais do que uma fundamentação metafísica, o Humanismo buscava bases antropológicas para a convivência humana, que explicassem as diversas culturas e civilizações, a humanidade comum a todos os homens em diferentes lugares e tempos.

John O'Malley (2000, p. 5) enfatiza uma importante distinção entre o Humanismo e os autores da Antiguidade Clássica, dizendo que

Os humanistas italianos eram cristãos. Isso significava, por exemplo, que a maneira como eles desenvolveram certos aspectos da disciplina da retórica, combinados com certas tradições da doutrina e teologia cristãs, resultaram em um novo e freqüentemente retumbante ressurgimento do tema da dignidade humana. Assim, essa nova retórica tendia a promover uma antropologia cristã mais otimista do que a ênfase mais pessimista na chamada tradição agostiniana, com sua freqüentemente severa fixação na depravação humana e na impotência moral.⁶

medieval se perdía en disquisiciones metafísicas, los renacentistas pretendieron fijar su atención en la discusión sobre las normas de comportamiento. Esto explica también la preocupación por la pedagogía, aquella ciencia que da al hombre recursos que aplicar a su vida, a su existencia como sujeto histórico e implicado en una comunidad humana. Como puede colegirse fácilmente, esta concepción del hombre y su vida era un campo abonado para el interés hacia un autor de las características de Plutarco. (Tradução nossa)

⁶ The Italian Humanists were Christians. This meant, for instance, that the way they developed certain aspects of the discipline of rhetoric, combined with certain traditions of Christian doctrine and theology,

O'Malley aponta também uma importante diferença na concepção antropológica no seio do próprio cristianismo a partir do momento em que os intelectuais do Humanismo se debruçam sobre as obras dos autores gregos e romanos. A visão do ser homem torna-se mais positiva, ressaltando a tendência ao bem e a procura da felicidade, diferente daquela antropologia que dava grande atenção ao homem decaído e atraído pelo pecado.

Em Plutarco, o Humanismo encontrou nas *Vidas Paralelas* obra relativamente simples, em que se conta a vida de personagens históricos, humanos – em contraste com os cavaleiros e santos das histórias e hagiografias medievais –, com defeitos e virtudes, e que serve, portanto, para educar o homem do novo tempo.

Petrarca dirá que os mestres autênticos não são aqueles que ensinam definições, e nem aqueles que “(...) não unicamente nos ensinam o que é o vício, o que é a virtude, enchendo-nos os ouvidos de nomes, senão os que despertam no coração de todos o amor e o desejo do bom, o ódio e o desprezo do mal”⁷ (apud GARIN, 1987). A educação humanista não tem como fim, portanto, encher o intelecto do aluno de informações, mas ajudá-lo a tornar-se uma pessoa capaz de atuar no mundo. Já Juan Luis Vives (apud in CAYUELA, 1940) dizia que a motivação principal de se estudar as línguas antigas era para penetrar por essa porta nos autores e admirar os tesouros de beleza que suas obras escondiam.

As obras dos autores pagãos se apresentam como um vasto repertório de formação humana, que tornaram possível o surgimento de uma noção de moral que tem como base a natureza humana, acessível a todos os homens e valor comum de toda a humanidade.

4.1. Surgimento do Humanismo: catolicismo e sabedoria clássica

resulted in a new and often resounding surfacing of the theme of human dignity. Thus this new rhetoric tended to promote a more optimistic Christian anthropology than the more pessimistic emphasis in the so-called Augustinian tradition, with its often dour fixation on human depravity and moral impotence. (Tradução nossa)

⁷ (...) no únicamente nos enseñan qué es el vicio, qué es la virtud, llenándonos los oídos de nombres, sino los que despiertan en el corazón de todos el amor y el deseo del bien, el odio y el desprecio del mal. (Tradução nossa)

No século XIII, mais especificamente na sua segunda metade, os físicos averroístas – ou seja, aqueles estudiosos que se debruçavam no estudo da física aristotélica a partir dos comentários de Averrois – teceram uma série de críticas à visão cristã e clássica da criação do mundo e do homem. Segundo esses averroístas, o mundo existiria desde a eternidade e o homem teria surgido a partir de uma conjunção dos astros e do influxo dos planetas: seguindo as teses de Siger de Brabante, diziam que “as fábulas são falsas na lei cristã, assim como nas outras”⁸ (TOFFANIN, 1952, p. 141). As proposições desses físicos procuravam distinguir entre o que seria racional e o que seriam fábulas não passíveis de ser comprovadas pela ciência da física. Assim, rechaçavam tanto o relato da criação bíblica quanto as histórias clássicas alegando que estavam desprovidas de verdade. Segundo Brabante, a teologia se apoiava muitas vezes na literatura clássica para confirmar a ideia da criação do mundo e homens. A literatura era usada, portanto, como referência para provar que mesmo os pagãos tinham uma concepção de uma origem divina para o mundo e a humanidade.

No ano de 1270, o arcebispo de Paris, Étienne Tempier, condenou 13 teses averroístas: entre elas a tese de que as fábulas clássicas seriam falsas na lei cristã e nas demais. O arcebispo, ao condenar tal tese, fez uma defesa comum da sabedoria gentil e da escritura judaico-cristã.

A defesa feita pelo arcebispo de Paris revela parte das discussões da época, em que se dividiam os intelectuais nestas duas correntes: os físicos e os antiaristotélicos. Os físicos eram os estudiosos escolásticos que seguiam o aristotelismo sobretudo da corrente dos filósofos árabes, que desenvolveram várias teses controversas no ambiente intelectual das universidades europeias. Os antiaristotélicos, por sua vez, consideravam os físicos como herdeiros decadentes dos escolásticos, visto que defendiam teses vistas como contrárias à fé, à tradição e cultura herdada da Antiguidade Clássica.

Enquanto corria essa controvérsia, Alberto Magno e Tomás de Aquino estudavam as obras de Aristóteles e criavam a sua própria filosofia e teologia que fazia concordar as ideias aristotélicas com as verdades da fé. Assim, se em 1270 as teses averroístas são condenadas, a filosofia de Aristóteles é preservada e

⁸ Las fábulas son falsas en la ley Cristiana lo mismo que en las otras. (Tradução nossa)

perpetuada através do esforço de Alberto Magno e Tomás de Aquino e outros intelectuais. E, por outro lado, a visão cristã da criação, assim como a sabedoria legada pelos autores pagãos, é revigorada e abraçada pelos intelectuais.

As discussões dos intelectuais influenciaram fortemente o ambiente cultural, levando a que na poesia surgissem nomes como o de Guido Cavalcanti, que transparecia nos seus versos as ideias dos físicos averroístas, com sua visão de mundo científica e anti-espiritualista. Como reação, já no início do século XIV, Petrarca se torna o poeta da tradição clássica e da visão cristã de mundo: Petrarca é considerado por muitos estudiosos – Toffanin, Angelleri, Garín - como o pai do humanismo, justamente por fazer essa síntese da cosmovisão cristã com a tradição clássica através do texto poético. E foi esse mesmo Petrarca o autor da obra *Sobre os Homens Ilustres (De Viris Illustribus)*, que tem a sua concepção e forma emprestadas das *Vidas* de Plutarco.

Cerca de dois séculos depois de Petrarca, os jesuítas seriam os herdeiros da tradição humanística e colocariam as obras da literatura clássica pagã em um lugar privilegiado dentro da sua concepção de educação.

Margarida Miranda (1996, p. 226), ao falar do nascimento do Humanismo, diz que “a lógica e a dialética cediam o lugar ao antigo ideal de Quintiliano de formar para a *eloquentia*”. É de se notar que a *Ratio Studiorum* dê grande destaque ao tema da eloquência, tendo pelo menos duas disciplinas voltadas à formação de homens eloquentes: retórica e humanidades. Além disso, havia as academias dos retóricos humanistas, que se reunia todos os domingos para exercitar-se em eloquência.

No entanto, os jesuítas surgiram em um contexto de grandes controvérsias religiosas, com o advento da Reforma poucos anos antes. Assim, a Companhia de Jesus não apenas abraçou a herança humanista, mas soube assimilar a tradição da escolástica medieval – que fora renovada por Tomás de Aquino - com o objetivo de estabelecer uma doutrina de sólida defesa da fé diante dos avanços do Protestantismo. Algo Scaglione (1986, p.4) diz que

A aventura humanística da Renascença parecia varrer essa filosofia das escolas, e isso era mais verdadeiro na Itália do que em qualquer outro lugar, mas o fervor religioso renovado que causou a Reforma trouxe o ideal medieval de volta com força total - em nenhum lugar com mais firmeza do que na Genebra de Calvino, onde a cultura pagã

nem mesmo tinha permissão para coabitar com as Escrituras. Em todos os outros lugares, com os exemplos de Erasmo, Melanchthon, Sturm e Loyola significavam que o ideal humanista não só poderia ser salvo, mas defendido com força total, desde que pudesse ser aliado a um cristianismo renovado. Os jesuítas estavam convencidos de que isso era desejável, possível e conveniente.⁹

A Companhia de Jesus era, portanto, um amálgama de experiências educacionais, culturais e religiosas que os jesuítas consideravam eficazes para a formação de homens cultos – letrados e piedosos – infensos ao Protestantismo e seus frutos. Se por um lado os jesuítas procuravam criar uma espécie de blindagem à influência das ideias protestantes, por outro, comungavam da mesma convicção que tinham os reformadores, que era enunciada como uma *reductio artium ad Sacram Scripturam*, no caso dos protestantes, e como uma *reductio artium ad theologiam*, no seu equivalente jesuíta.

5. CRITÉRIOS DE SELEÇÃO DAS OBRAS ESTUDADAS NOS COLÉGIOS DA COMPANHIA DE JESUS

5.1. A perspectiva jesuíta

Desde a fundação dos seus primeiros colégios, os jesuítas defendiam o estudo das humanidades, que hoje entendemos por educação clássica, educação literária ou beletrismo – no sentido elogioso da palavra. Em uma carta datada de 21 de maio de 1547, endereçada ao pe. Diego Laínez (LOYOLA, 1952), o pe. Polanco, secretário de Inácio de Loyola, expõe as ideias do fundador da Companhia sobre as razões do estudo das Humanidades e, portanto, dos autores clássicos. Nesta carta, Polanco divide essas razões em:

⁹ The humanistic adventure of the Renaissance had seemed to sweep this philosophy out of the schools, and this was more true in Italy than anywhere else, but the renewed religious fervor that caused the Reformation brought the medieval ideal back in full force--nowhere more firmly than in Calvin's Geneva, where pagan culture was not even allowed to cohabit with the Scriptures. Everywhere else the examples of Erasmus, Melanchthon, Sturm, and Loyola meant that the humanistic ideal could not only be saved, but espoused in full strength provided it could be allied with a renewed Christianity. The Jesuits were convinced that this was desirable, possible, and expedient. (Tradução nossa)

1. Conselhos de pessoas dotadas de autoridade (tanto acadêmica quanto eclesiástica);
2. Exemplo da Antiguidade Cristã, em que nomes como Agostinho e Jerônimo estudavam humanidades;
3. O costume comum: em todos os lugares, os estudos se iniciam pela formação clássica;
4. A experiência de outros estudiosos: aqueles que não passaram pela educação clássica possuem lacunas de formação, que, se houvessem sido supridas, os tornariam mais eficazes nos seus trabalhos acadêmicos e apostólicos;

E ainda uma 5ª razão que se divide em 8 tópicos. Entre eles, destacam-se:

- I. Para adentrar nos trabalhos intelectuais mais complexos – como as Artes Liberais e a Teologia - é preciso acostumar a mente a estudar a partir de assuntos mais simples e fáceis;
- II. O tempo é melhor aproveitado se quando criança o indivíduo estuda os assuntos mais simples, como as conjugações verbais do latim e do grego, e quando adulto se ocupa de questões mais avançadas; assim, ao se debruçar sobre a Teologia, as regras gramaticais já estarão fixadas em sua mente;
- III. A educação clássica proporciona o aprendizado das línguas clássicas e do hebraico: línguas úteis para o conhecimento das Escrituras;
- IV. Quem não sabe as línguas clássicas, carece de autoridade sobre os demais;

Já nos primórdios da Companhia havia, portanto, uma sólida defesa de uma filosofia da educação clássica.

É possível aproximar as razões expostas por Polanco dos argumentos dados por Santo Agostinho para justificar a necessidade dos estudos clássicos. Fora Agostinho que no seu *De doctrina christiana* elencara algumas razões pelas quais se fazia útil aprender com os clássicos pagãos.

No ponto 3 elencado por Polanco, ele diz que um dos motivos para se estudar as humanidades clássicas seria o costume comum: ou seja, era habitual que a formação intelectual se iniciasse através dos livros clássicos. Agostinho, ao discutir a forma pela qual a pessoa que se devotava aos estudos das Sagradas Escrituras iria ter sucesso na apreensão dos signos figurados desconhecidos, dizia que seria através do estudo das artes liberais, pois seria aí que teria o conhecimento das coisas.

Também no ponto 4, quando Polanco menciona que aqueles que não estudam os clássicos ficam com lacunas na sua formação e se tornam, portanto, menos eficazes no seu trabalho apostólico, evoca novamente Agostinho na questão dos signos figurados, pois para o Bispo de Hipona, o não conhecer as coisas levava necessariamente ao desconhecimento do sentido do signo que não tinha uma apreensão direta, mas que surgia por analogia à coisa a que se referia.

Depois, no ponto 5 de Polanco, podemos lembrar o conselho de Santo Agostinho sobre o aprendizado do hebraico e do grego. Nos estudos jesuíticos, o latim será incluído como língua clássica, que necessitava de um estudo tão específico quanto o grego e o hebraico.

O tema da *auctoritas* perpassa a carta de Polanco, sendo mencionada pelo menos duas vezes: carece de autoridade aquele que não possui o saber esperado para a sua posição. Autoridade é, portanto, o saber julgado pela posição que o indivíduo ocupa. Para os jesuítas, no seu encargo apostólico, o sujeito deve ter o saber necessário para exercer sua função: um orador que não conheça a arte da retórica é desprovido de autoridade, assim como um professor de Sagradas Escrituras que não tenha domínio pleno das línguas.

No entanto, ainda que a Companhia de Jesus elencasse fortes motivos para o estudo dos clássicos, seguia o conselho já plurissecular de São Basílio – autor indicado pela *Ratio Studiorum* para as aulas de preleção de língua grega –, que na sua *Carta aos jovens sobre a utilidade da literatura pagã* recomendava

Devemos estudar os autores profanos que louvam a virtude e condenam o vício. Das flores, nos contentamos em apreciar suas cores e sentir seu perfume; no entanto, as abelhas delas extraem a substância para produzir o mel. Do mesmo modo, aqueles que nas suas leituras não procuram unicamente o prazer poderão extrair coisas muito úteis para o espírito. Enfim, devemos imitar as abelhas, que não voam indiscriminadamente sobre todos os tipos de flores: escolhem somente as mais aptas para lhes fornecer aquilo que é útil ao seu trabalho, abandonando o resto inútil. Faremos o mesmo se formos sábios: após colher nesses livros tudo aquilo que é precioso

para o conhecimento da verdade, abandonaremos o resto. (BASILIO, 2012, p. 38)

A tese de São Basílio é a de que a literatura profana nos ajuda a traçar o primeiro esboço da virtude, no que a razão 5, tópico 1, da carta do padre Polanco se coaduna. São Basílio estabeleceu dois princípios que orientam os critérios do que convém ou não descartar:

(...) o primeiro versa sobre a plena consciência da imortalidade da alma. Isto implica que essa vida terrestre é passageira, um preâmbulo, por assim dizer, daquela eterna que é a nossa condição natural. Mas precisamos considerar que toda e qualquer vida necessita de aperfeiçoamento, e isto se dá conforme vai se aproximando ao fim último, que para o Cristianismo é a visão beatífica, ou seja, contemplar Deus na sua infinita bondade.

O segundo princípio é uma característica própria da pedagogia católica: preparar o homem para a vida eterna através do olhar voltado às coisas do alto, deixá-lo se inspirar por exemplos virtuosos que exaltam a glória divina. Mas é preciso levar sempre em conta o que nos ensina Santo Agostinho: «a verdadeira virtude consiste em fazer uso dos bens e dos males e referir tudo ao fim último». Sendo o seu fim último a visão beatífica, o homem traz em si, pela graça de Deus, uma inclinação natural ao bem. No entanto, é preciso considerá-lo na sua forma integral, com todos os pecados que o fazem desviar do caminho. Desse modo, nossas virtudes devem ser exercidas, ao passo que devemos nos pôr em guarda para refrear os desejos pecaminosos. (CHIUSO in BASILIO, p. 8-9)

A priori, pode-se imaginar que os princípios que regem os critérios de seleção e expurgo das obras estejam absolutamente pautados sobre uma doutrina moral proibicionista. Mas, a argumentação de São Basílio – e dos jesuítas – indica que a moral negativa é como que a primeira camada de separação do “joio do trigo” - ou o sentido superficial da seleção de livros. Os dois princípios estão, portanto, impregnados de uma visão ascética dos propósitos da vida humana ou, nas palavras de Arturo Cayuela (1940), *sub rationes aeternitatis* – que seria como que o sentido profundo dos critérios de escolha das obras clássicas. Assim, se se pode falar em critério moral para a seleção e o expurgo das obras clássicas, deve-se ter em mente que a moral, entendida de maneira ampla, comporta também um sentido de bem, de busca pela felicidade na união com Deus.

Nas Constituições da Companhia de Jesus, ponto 351, diz-se que o fim do estudo dado pela Companhia é o de ajudar com o favor divino a alma de quem estuda

e também a dos seus próximos. E, para tanto, continua o texto, contribui para esse fim o estudo das Letras de Humanidade de diversas línguas.

Em todos os textos que precederam à redação definitiva da *Ratio Studiorum*, “se inculca repetidas vezes a necessidade imperiosa de purificar os livros clássicos, a fim de que as crianças, embora busquem em sua arte e em sua língua modelos literários, não se deparem com incentivos que os induzam ao vício”¹⁰ (CAYUELA, 1940). Assim, na primeira redação da *Ratio*, o capítulo VIII, *De Libris*, trata desta importante questão e propõe diversas maneiras de se expurgar os textos clássicos. Neste capítulo, os encarregados pela redação da *Ratio* indicam que é preferível antes suprimir completamente os trechos inconvenientes do que os corrigir, a menos que a correção consista em alguma palavra ou numa frase brevíssima (CAYUELA, 1940).

Na *Ratio* de 1599, o tema aparece no capítulo *Regras do Provincial*, tópico 19, intitulado “Proibição de livros inconvenientes”. Nele, se lê

Proibição de livros inconvenientes. - Tome todo o cuidado, e considere este ponto como da maior importância, que de modo algum se sirvam os nossos, nas aulas, de livros de poetas ou outros, que possam ser prejudiciais à honestidade e aos bons costumes, enquanto não forem expurgados dos fatos e palavras inconvenientes; e se de todo não puderem ser expurgados, como Terêncio, é preferível que não se leiam para que a natureza do contendo não ofenda a pureza da alma. (RATIO, 1952)

A ideia do expurgo dos textos clássicos aparece também na pena do próprio fundador da Companhia de Jesus. Em suas cartas, Santo Inácio de Loyola demonstra profunda preocupação com a preparação dos textos para os colégios jesuítas. Em uma carta do ano de 1549, endereçada a Andrés Lippomani, Prior de Trinidad de Venécia, Santo Inácio, depois de vazar seus pensamentos sobre como a juventude pode se contaminar com doutrinas profanas e desonestas, expressa suas ideias sobre os critérios de correção dos textos clássicos,

(...) Sempre me pareceu e agora também me parece, bem considerado tudo o que foi dito, que seria muito conveniente que as coisas desonestas e nocivas fossem retiradas desses livros de humanidades, colocando em seu lugar coisas mais edificantes, ou

¹⁰ ... se inculca repetidas veces la necesidad imperiosa de purificar los libros clásicos, a fin de que los niños, mientras buscan en su arte y en su lengua modelos literarios, no topen en sus páginas con incentivos que les induzcan al vicio. (Tradução nossa)

então, sem adicionar nada, manter apenas o que for bom e cortar o que não for bom.¹¹ (LOYOLA apud CAYUELA, 1940)

O método proposto por Santo Inácio inclui substituição de trechos desonestos por trechos edificantes, e, quando isto não for possível, a simples supressão dos trechos inconvenientes.

Nas Constituições da Companhia de Jesus, no capítulo 14 – Dos livros que se hão de ler, [468],

Acerca dos livros de Humanidades latinos ou gregos, evite-se também nas Universidades – assim como fazemos nos Colégios -, quanto seja possível, de se ler à juventude algum livro que tenha coisas ofensivas aos bons costumes, se não forem antes limpos das coisas e palavras desonestas.¹² (LOYOLA, 1963, p. 513)

E, tratando da atitude com que se deveriam utilizar os textos pagãos, a Constituição diz, no capítulo 5 – Do que os escolares da Companhia hão de estudar, [359], que “nos livros de Humanidades étnicos não se leiam coisas desonestas. Do restante, poderá servir-se a Companhia como dos despojos do Egito”¹³ (LOYOLA, 1963, p. 376), remetendo-se aqui ao texto bíblico, que em Ezequiel 29, 19-21 narra a futura vitória de Nabucodonosor sobre o Egito e a conquista dos despojos de guerra.

5.2. Plutarco na *Ratio Studiorum*

No método educacional dos jesuítas, a educação do estudante era dividida em classes, cada uma com suas metas e subdivisões. Nos estudos iniciais, o aluno passava por três classes: gramática, humanidades e retórica. A classe de gramática se subdividia em três níveis: *infima*, *media* e *suprema*.

No grau de *Infima* o aluno tem por objetivo compreender perfeitamente os rudimentos das línguas latina e grega. No de *Media*, o aluno

¹¹ (...) parecíame siempre y ahora también me parece, bien considerado todo lo dicho, que sería muy conveniente que de estos libros de humanidad se quitasen las cosas deshonestas y nocivas, poniendo en lugar de ellas cosas de más edificación, o bien sin nada añadir, quedasen las buenas solas, cercenadas las contrarias. (Tradução nossa)

¹² Acerca de los libros de Humanidad latinos o griegos, escútese también en las Universidades como en los Colegios, quanto será possible, de leer a la juventud ninguno en que haya cosas que ofendan las buenas costumbres, si no son primero limpiados de las cosas y palabras deshonestas. (Tradução nossa)

¹³ en los libros de Humanidad étnicos no se lea cosa deshonestas. De lo demás podráse servir la Companhia como de los despojos de Egipto. (Tradução nossa)

conhece toda a gramática, embora não por completo. O de *Suprema*, tem por objetivo que o aluno absolutamente domine a gramática. O das *Humanidades*, preparando o terreno para a eloquência através de um conhecimento ainda mais íntimo da linguagem, o estudo da teoria do estilo e o alcance de alguma erudição. O fim da *Retórica*, diz-se na primeira regra, não é fácil de fixar dentro de certos limites: é nada menos do que a aquisição de uma eloquência perfeita, por meio do estudo da arte retórica e poética.¹⁴ (CAYUELA, 1940, p. 515)

A classe de humanidades se situava logo depois das gramáticas e antes da retórica, servindo de ponte para que o aluno, logo após ter adquirido um bom domínio da gramática das línguas grega e latina, pudesse ter uma boa base para o início do estudo da retórica.

Cayuela (1940) diz ainda que a preleção é a alma das humanidades. Por preleção os jesuítas entendiam o método pelo qual o professor começava a sua aula

(...) lendo em voz alta, com o maior sentido e entonação, a passagem selecionada (...). Esta primeira leitura cuidadosa equivale a um prelúdio da explicação e estimula a todos a se pôr em sintonia quando tenham que ler. O professor expõe logo o argumento, ou seja, um resumo brevíssimo do conteúdo (...). A preleção de Humanidades deve ser salpicada com adornos de erudição, quando a passagem assim o peça; mas, antes de tudo, o professor deve se deter ao que toca às observações de linguagem, à força e propriedade das palavras (...), no uso e variedade e frases, no cotejo de ambas as línguas, na imitação do autor. Ao explicar o orador, examine ali os preceitos de elocução, que é o tema próprio desta classe.¹⁵ (CAYUELA, 1940, p. 528-529)

¹⁴ El grado de *Infima* es conocer perfectamente los rudimentos de la lengua latina y griega. El de *Media*, conocer toda la gramática, aunque no plenamente. El de *Suprema*, dominar absolutamente la gramática. El de *Humanidades*, preparar el terreno a la elocuencia mediante el conocimiento todavía más íntimo de la lengua, el estudio de la teoría del estilo y el logro de alguna erudición. El fin de *Retórica*, se dice en la primera regla de esa clase, no es fácil fijarlo dentro de ciertos límites: es nada menos que la adquisición de la perfecta elocuencia, mediante el estudio del arte retórico y poético. (Tradução nossa)

¹⁵ (...) leyendo en voz alta, con el mayor sentido y entonación, el pasaje que toca (...). Esta primera lectura hecha a conciencia equivale a un preludio de explicación y estimula a todos a ponerse a tono cuando han de leer. Expone luego el argumento, o sea, un resumen brevísimo del contenido (...). La prelección de *Humanidades* ha de estar salpicada de adornos de erudición, cuando el pasaje lo pida; pero más que nada se há de extender el maestro en lo que toca a observaciones de lenguaje, a la fuerza y propiedad de palabras (...), en el uso y variedad de frases, en el cotejo de entrambas lenguas, en la imitación del autor. Al explicar el orador, examine allí los preceptos de elocución, que es lo propio de esta clase. (Tradução nossa)

Essa preleção em humanidades poderia ser feita com conteúdos os mais diversos: geografia, história antiga, mitologia, temas patrióticos, morais ou religiosos. Assim é que Plutarco aparecerá nas aulas de humanidades, não só para que se estude o seu estilo, erudição ou força dos argumentos. Plutarco será tido como um verdadeiro professor de virtudes éticas. Leonel Franca – padre jesuíta que estudou e divulgou amplamente o método pedagógico dos jesuítas –, na sua introdução à tradução que fez da *Ratio Studiorum* (1952), afirma que para os membros da Companhia de Jesus, Plutarco e Sêneca figuravam como preconizadores de um ideal humano a que pouco falta para ser cristão.

Na *Ratio Studiorum*, o capítulo que trata das Regras do professor de Humanidades, ponto nove, trata da preleção de grego. Aí lemos

9. *Preleção de grego.* - Na preleção de grego, explique-se, em dias alternados, a gramática e o autor. Na gramática repita-se brevemente o que foi ensinado na classe anterior e continue-se com a sintaxe e a teoria dos acentos. Quanto ao autor, tome-se no primeiro semestre algum prosador dos mais fáceis, como algumas orações de Sócrates, de S. João Crisóstomo e de S. Basílio, algumas epístolas de Platão e Sinésio, ou trechos seletos de Plutarco; no segundo semestre explique-se alguma poesia, por exemplo, de Focílides, Teognides, S. Gregório Nazianzeno, Sinésio ou outros semelhantes. (RATIO apud FRANCA, 1952)

Entre outros nomes, Plutarco é citado como autor recomendado para a preleção de língua grega. Note-se que Plutarco aparece como um autor a ser lido por principiantes do estudo de língua grega, tanto que é listado entre os autores estudados no primeiro semestre de humanidades. Talvez cause alguma sensação ver que antes de citar o autor, haja a menção a “trechos seletos”. No entanto, é de se notar que 'ressalvas' parecidas aparecem antes da recomendação de Sócrates, São João Crisóstomo, São Basílio, Platão e Sinésio. A princípio, tais ressalvas poderiam parecer indicadores de algum tipo de critério de seleção, em que os autores citados são lidos em trechos selecionados de acordo com aqueles princípios de São Basílio elencados acima. Por outro lado, seria paradoxal concluir isso, atestando ao mesmo tempo que o próprio São Basílio aparece entre os autores citados com as aparentes ressalvas.

Neste sentido, o testemunho de Diego Gracián (apud ORTIZ, 2000, p.93), editor espanhol do século XVI, responsável pelas primeiras versões dos *Moralia* na Espanha, traz informações esclarecedoras sobre a recepção de Plutarco e, também, sua relação com São Basílio:

São Basílio (...) foi tão dado a estas obras morais de Plutarco e teve em tão grande conta a doutrina delas que muitas vezes em suas próprias obras se encontram citações de Plutarco, quase que tomadas ao pé da letra, e outras muitas que (...) parecem tiradas dele.

São Basílio não foi o único pensador cristão a dar testemunho positivo da obra de Plutarco: Santo Agostinho e São Jerônimo também se apropriam do seu pensamento e o citam indiretamente, de maneira abundante, em seus próprios textos. Por conta disto, muitos eruditos do humanismo cristão quiseram crer que Plutarco, escritor grego, era o mesmo Plutarco citado por Eusébio na *História Eclesiástica*, que teria se convertido ao cristianismo sob influência do filósofo Orígenes. Tal era a aceitação dos escritos de Plutarco que uma hipótese deste tipo parecia plausível aos estudiosos da época.

Os testemunhos e documentos evidenciam que Plutarco apresenta-se com reputação respeitável entre os Padres da Igreja dos primeiros séculos. A autoridade deste argumento prevaleceu durante séculos e foi ele que forjou a forma de receber os textos de Plutarco no século XVI. Os humanistas, tendo em conta a boa aceitação que os Padres da Igreja deram à obra de Plutarco, tomaram-no por autor que não só poderia ser lido, mas que deveria ser estudado e reverenciado com afinco. Alicia Morales Ortiz (2000, p. 93) diz que o caso de Plutarco é

(...) especialmente significativo para mostrar como essas idéias dos Padres cristãos deixaram sua marca na seleção de autores feita pelos humanistas. Não é necessário insistir aqui na boa recepção que nosso autor teve na primeira literatura cristã, que se apóia fortemente nele, mas sem citá-lo na maioria dos casos. De fato, desde os tempos antigos Plutarco foi considerado um dos escritores pagãos mais próximos da doutrina cristã e se espalhou a lenda, como se sabe, de que ele havia assistido à pregação dos apóstolos. Encontramos essa tradição novamente entre os humanistas e ela se reflete, por exemplo, naquela afirmação de Erasmo de que Plutarco é o autor mais sagrado depois das Sagradas Escrituras.¹⁶

¹⁶ (...) especialmente significativo para mostrar cómo estas ideas de los Padres cristianos dejaron su impronta en la selección de autores realizada por los humanistas. No es preciso insistir aquí en la buena acogida que nuestro autor tuvo en la primera literatura cristiana, que se inspira en él abundantemente aunque sin citarlo en la mayoría de los casos. De hecho, desde la Antigüedad se consideró a Plutarco como uno de los escritores paganos más cercanos a la doctrina cristiana y se difundió la leyenda, como se sabe, de que había asistido a las predicaciones de los Apóstoles. Esta tradición la hemos vuelto a encontrar entre los humanistas y se refleja, por ejemplo, en aquella afirmación de Erasmo de que Plutarco es el autor más santo tras las Sagradas Escrituras. (Tradução nossa)

É importante frisar ainda que as obras de Plutarco, reunidas em dois blocos – *Moralia e Vitae* -, foram citadas diversas vezes por destacados estudiosos jesuítas: é o caso de Juan Luis de La Cerda (1569-1607) que, nos seus *Comentários às Geórgicas* de Virgílio menciona Plutarco para elucidar alguns trechos da obra do autor latino.

Mas, haveria em suas obras elementos reprováveis, que deveriam ser expurgados pelos padres jesuítas antes de chegar às mãos dos estudantes dos colégios da Companhia? O padre Cayuela (1940, p. 728-729), estudioso jesuíta do sec. XX, se debruçou sobre o tema do expurgo de obras clássicas nos colégios e universidades jesuítas nos séculos XVI e XVII e fez um amplo levantamento das assim chamadas edições *ad usum scholarum* – precursoras das famosas antologias escolares – e expôs uma classificação dos autores pagãos de acordo com o grau de corrupção doutrinal ou moral, baseado no que os jesuítas de então consideravam ao selecionar as obras estudadas nos colégios da Companhia. Os graus estabelecidos por Cayuela, após esse estudo, foram:

1. Clássicos essencialmente viciados por uma concepção materialista e ateia do mundo e do homem, ou por uma corrupção (moral) interna e refinada, ou por sua habitual indignidade no estilo (vulgar);
2. Clássicos que ordinariamente mancham por conta da impudência, mas que possuem alguns bons períodos de texto e de interesse para a formação humana;
3. Clássicos inofensivos, que necessitam de algumas pequenas omissões;
4. E, finalmente, clássicos que quase sem omissão alguma e no corpo total de suas obras estão informados de um espírito tão reto, que positivamente educam e mesmo elevam.

No levantamento de Cayuela, Plutarco aparece entre os autores do quarto grau da classificação, ou seja, o escritor de Queroneia pode ser lido quase sem omissão alguma e no corpo total de suas obras, pois comunica um espírito reto, que educa positivamente e mesmo pode elevar àquele que o lê.

Cayuela diz que em autores como Plutarco,

(...) enfatizamos os excelentes dons de elevação moral e são humanismo que tornam os escritos dos melhores clássicos tão recomendáveis mesmo no plano da moralidade. Caso admirável! Entre eles, os que se destacam pela limpeza e dignidade também se destacam pelo incomparável valor artístico.¹⁷

Poderíamos ponderar, com razão, que a interpretação de Arturo Cayuela carece de embasamento. No seu livro *Humanidades Clásicas*, ao tratar desses critérios morais, de fato Cayuela utiliza sua própria autoridade e analisa os compêndios escolares que tinha a sua disposição. Assim, a carência de referências e de embasamento em citações dos autores jesuítas de outras épocas torna pouco provável a possibilidade de que nós utilizemos seu trabalho como critério seguro em relação ao tema abordado.

É fato que a obra de Plutarco, por ter sido atestada ao longo de séculos por autoridades reconhecidas entre os jesuítas, foi bem recebida e interpretada pelos membros da Companhia de Jesus. Na obra do padre Francisco de Mendoza (1573-1626), *Viridarium sacrae ac profanae eruditionis*, 1635, Plutarco é citado três vezes: algumas apontando a obra de que foi retirada, outras utilizando o autor das *Vidas* através de paráfrases. Por outro lado, sabemos também que o padre Ribadeneira, um dos primeiros jesuítas – admitido à Companhia oito dias após a aprovação das suas *Constituições* pelo Papa Paulo III – e companheiro de Inácio de Loyola, no seu *Tratado de la religion y virtudes que deve tener el principe Christiano*, de 1595, se apropria do discurso de Plutarco em inúmeras de suas obras.

Ainda mais relevante para o escoto da nossa pesquisa é o *Christiani pueri institutio adolescentiaeque perugium - ad gymnasia eiusdem Societatis*, de 1575, de Juan Bonifácio, padre da Companhia de Jesus, primeiro a ser designado para compilar as ideias e práticas pedagógicas de maior eficácia no seu tempo com o intuito de auxiliar a Ordem a produzir seu próprio método pedagógico, que viria a ser a *Ratio*

¹⁷ recalamos las eximias dotes de elevación moral y de sano humanismo que tan recomendables hacen aun en el plano de la moralidad los escritos de los mejores clásicos. ¡Caso admirable! Entre ellos sobresalen por su limpieza y su dignidad los que descuellan igualmente por su incomparable valor artístico.

Studiosorum de 1599. O seu *Christiani pueri institutio* é justamente a obra que lhe foi solicitada pelos superiores jesuítas. No seu tratado, o padre Bonifácio cita Plutarco onze vezes, indicando bastante desenvoltura no uso do autor. Além disso, na edição de 1586, Bonifácio adicionou ao texto original três cartas: uma sobre os frutos que se poderiam colher no ensino de crianças, outra sobre a virtude e as letras e uma última sobre a seleção de livros escolares. Essa última nos interessa muito, pois nela Bonifácio discorre sobre os critérios para a escolha de autores a ser utilizados pelos estudantes. Em outra obra, o *De sapiente fructuoso*, de 1589, Bonifácio compilou uma série de epístolas que escreveu ao longo da sua vida magisterial e publicou-as em forma de livro. Entre essas cartas, há duas de grande valor para o tema aqui exposto: a carta sobre a seleção de livros escolares, em que Bonifácio defende a tese de que é preciso evitar certos autores pagãos, suprimir trechos de outros e escolher com muito cuidado os autores que se devem ler as obras selecionadas; a outra carta trata de como citar os autores pagãos na pregação sacerdotal.

Nos pareceu oportuno, portanto, analisar essas obras dos padres Mendoza, Ribadeneira e Bonifácio no uso que cada um deles faz dos textos de Plutarco para que contrastemos tal uso com o que aponta Cayuela na sua narrativa sobre a assimilação do autor das *Vidas*. Desse modo, poderemos sugerir uma abonação para a classificação de Cayuela.

A guisa de informação, decidimos por reproduzir imagens das obras dos três autores, seguida de tradução nossa para a língua portuguesa. Procuramos retirar as imagens das obras na sua *editio princeps*, coisa que não conseguimos apenas no caso do *Viridarium* de Mendoza: aqui reproduzimos a edição mais antiga a que tivemos acesso, a de 1635.

6. PLUTARCO NOS ESCRITOS DO JESUÍTA PEDRO DE RIBADENEIRA (1527-1611)

6.1. Quem foi o padre Pedro de Ribadeneira

Ribadeneira nasceu em Toledo, na Espanha, em 1527 e faleceu em Madri no ano de 1611. Foi o principal hagiógrafo da Companhia de Jesus nos tempos de Santo Inácio de Loyola.

Foi um dos primeiros membros da Companhia de Jesus, sendo admitido pouco depois da aprovação dos seus estatutos pelo Papa Paulo III. Estudou na Universidade de Paris e de Pádua. Foi professor de retórica nos colégios dos jesuítas, desde 1549. No ano de 1553, Ribadeneira é ordenado sacerdote. E, alguns anos depois, é nomeado como Provincial da Companhia na Toscana, Itália.

Ribadeneira foi autor de muitas biografias dos membros da Companhia de Jesus. Ele é particularmente conhecido por ter escrito a biografia de Inácio de Loyola, mas também é reconhecido pelo seu esforço em empreender uma obra que refutasse a doutrina de Maquiavel no seu livro *O Príncipe*.

6.2. O escopo do seu *Tratado de la Religión*

Para estabelecer o escopo do *Tratado de la Religión*, de Ribadeneira, basearemos-nos no artigo “Ideas políticas del Padre Ribadeneira”, escrito em 1944 pelo professor Teodoro Gonzales Garcia, da Universidad de Valladolid.

Garcia inicia o seu artigo mencionando a vocação bélica do tratado de Ribadeneira, que, na sua primeira edição, levava o título de *Tratado de la Religión y Virtudes que deve tener el Príncipe Christiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás Machiavelo y los Políticos deste tempo enseñan*. Ribadeneira tomou parte no acalorado debate que havia no seu tempo sobre os limites do poder estatal: para ele, dar poderes ilimitados ao Estado era submeter-se à tirania dos homens, pois o Estado não existiria por si só, mas seria governado por homens; e esses, a depender das suas intenções, teriam poder suficiente para fazer valer a sua vontade.

Ribadeneira escreveu esse tratado no fim da sua vida, quando já se encontrava com sessenta e oito anos – é, portanto, um escrito de senectude. Depois de acumular

sabedoria e experiência, Ribadeneira, diante do surgimento de doutrinas políticas que lhe parecem estranhas à uma perspectiva cristã, decide escrever um tratado para orientar o próximo governante da Espanha, Felipe III.

O autor do *Tratado de la Religión* acreditava que, junto ao poder real, crescia de um lado o reto governo, mas de outro o perigo dos vícios. E, comparando o governar a navegar num barco, diz que

A navegação é tão perigosa, esses mares estão tão alterados, os ventos tão diversos e contrários, as rochas tão altas e as águas rasas tão cegas e mutáveis, e tantos e tão cruéis os corsários que os infestam que para o navio chegar ao porto desejado, é necessário que o próprio Deus leve os governáveis, e seja luz, guia e abrigo dos príncipes. Pois quem sem Deus poderá carregar tamanha carga, manter os povos em obediência, moderar tais vontades livres e destruídas, unir corações tão contrários e enfrentar e domar um cavalo tão selvagem quanto o povo?¹⁸ (RIBADENEIRA in GARCIA, 1940, p. 41)

Assim, Ribadeneira crê que o príncipe não é capaz de se manter firme no governo e tomando medidas justas e de acordo com a ética se não tem como centro do seu reinado a piedade cristã. É preciso que o príncipe cultive o amor a Deus para que chegue a ser um bom governante. Em resumo, o monarca deve querer ser um amigo de Deus.

Ribadeneira observava que muitos autores espanhóis se deixavam contaminar pelas ideias de Maquiavel, que ele reputava nocivas. Mesmo aqueles que não aderiam completamente às ideias do pensador florentino, acabavam de alguma maneira fazendo concessões e dando-lhe penetração nos círculos governantes (GARCIA, 1944).

No século XVI, o século de Ribadeneira, é que surge o fenômeno dos estados nacionais, com seu grande poder e ambições. Nesse período fervem as discussões políticas, mas também as questões religiosas – ainda em agitação desde o advento

¹⁸ Es tan peligrosa la navegación, son tan alterados estos mares, tan varios y tan contrarios los vientos, tan altas las rocas y los bajos tan ciegos y tan mudables, y tantos y tan crueles los corsarios que la infestan que para que la nave llegue al deseado puerto, es necesario que el mismo Dios lleve el gobernable, y sea luz, guía y amparo de los príncipes. Porque ¿quién sin Dios podrá llevar una carga tan pesada, tener en obediencia los pueblos, moderar voluntades tan libres y estragadas, unir corazones tan contrarios y enfrenar y hacer a todas manos un caballo tan desbocado como el vulgo? (Tradução nossa)

da Reforma Protestante – demandam toda a atenção dos pensadores da época. Ribadeneira se vê diante de um giro de mentalidade que lhe aparece como algo perigoso para a sociedade cristã de então.

No seu tratado, Ribadeneira se posiciona do ponto de vista da doutrina católica, fazendo notar o contraste com as ideias de Maquiavel. Para o hagiógrafo jesuíta, na explanação de uma doutrina política que irá reger a vida dos povos, não pode haver titubeios ou intenções veladas.

Ribadeneira percebe a arquitetura jurídica do Estado na vontade desnuda do Príncipe; E se Calvino, cheio de pessimismo, entrega o coração humano a toda malícia (Instituição, cap. II) - e Maquiavel não é poupado desse desânimo -, nosso jesuíta, por outro lado, dignifica o coração do Príncipe com o “luz resplandecente e religião pura” (Tratado, II, cap. XLIV). O governo do Estado não é um mero negócio temporal, mas um passo necessário para o Príncipe se aproximar do glorioso trono do Senhor. O poder é adornado, em última análise, por propósitos sobrenaturais e religiosos.¹⁹ (GARCIA, 1944, p. 37)

Aqui percebe-se o tema da visão moral do homem: em Ribadeneira, o homem é um ser que carrega dentro de si o desejo do bem, pois é uma criatura de Deus. Ora, se é uma criação de Deus, e sendo que Deus não é o autor do mal, logo a obra que ele criou – ou seja, o homem – não pode ter uma natureza maliciosa; antes, pelo contrário, deve ter no seu interior a “luz resplandecente e puríssima da religião”. É possível ver aqui a influência do pensamento de Plutarco, que dizia o mesmo sobre a natureza divina e sua incapacidade de obrar o mal. O deus cristão é incapaz do mal, mas também o deus de Plutarco.

Maquiavel imaginava os homens sempre em disputa pelo poder e dispostos a dissimular e enganar para conseguir o controle político. Já Ribadeneira construirá sua teoria do governo colocando o príncipe diante de uma importante questão de consciência, quando atrela o seu trabalho aos seus iniludíveis deveres religiosos.

¹⁹ Ribadeneira percibe la arquitectura jurídica del Estado en la voluntad desnuda del Príncipe; y si Calvino, ahito de pesimismo, entrega el corazón humano a toda malicia (Institution, cap. II) – y de este desaliento no se libra Maquiavelo –, nuestro jesuita, en cambio, dignifica el corazón del Príncipe con la «luz resplandeciente y purísima de la religión» (Tratado, II, cap. XLIV). La gobernación del Estado no es mero negocio temporal, sino un paso necesario para que el Príncipe se acerque al trono, glorioso del Señor. El Poder está adornado, en último término, por finalidades ultraterrenas y religiosas (...). (Tradução nossa)

A engenhosidade de Ribadeneira retira (...) profundidades teológicas graves. Seu Príncipe não é um simples aventureiro para quem a vida é uma arte cínica que proporciona, com sucesso, honras, vaidades e riquezas; O Príncipe de Ribadeneira é, antes de tudo, um homem cristão sério, envolto em virtudes.

Se a grandeza e o fortalecimento do Estado se personificam como lema fundamental dos famosos “Discursos” de Maquiavel - e essa ganância pelo triunfo conquistado, por qualquer meio, constitui a razão do Poder - em Ribadeneira, a exaltação moral do Príncipe representa, em primeiro lugar, a dignificação efetiva do Estado, e somente com a salvação eterna do príncipe a comunidade política alcançará seu ponto metafísico de perfeição.²⁰ (GARCIA, 1944, p. 37-38)

Maquiavel assume uma posição pragmática em relação à política: ela é o meio pelo qual se governam os povos, de acordo com a vontade de quem está no poder. Ribadeneira, por sua vez, dará contornos metafísicos à sua teoria política: o Príncipe precisa subordinar seu governo à vontade divina e viver ele mesmo de acordo com tal vontade, pois a comunidade política só alcançará seu ponto metafísico de perfeição com a salvação eterna do governante. O príncipe de Ribadeneira está cercado de virtudes, que moldam o seu caráter e que, por sua vez, influenciam sua forma de governar o Estado.

De tal maneira a preocupação de Ribadeneira estava na questão metafísica do governo do Príncipe, que sequer ele tenta esboçar uma ideia da natureza jurídica do Estado. Já Maquiavel se preocupa sobretudo com os homens em sua movimentação política.

No seu tratado, ao tempo em que ataca a posição de Maquiavel, Ribadeneira traz um segundo adversário que pretende refutar: Juan Bodín. Mas, sua tática se mostra de difícil execução, pois Maquiavel e Bodín não partilhavam da mesma visão, o que leva a que o texto de Ribadeneira apresente algumas lacunas argumentativas importantes (GARCIA, 1944). Em muitos pontos de sua obra, Ribadeneira acaba atacando de maneira indistinta as posições dos seus dois adversários, o que levou

²⁰ El ingenio de Rivadeneira se nutre (...) de graves profundidades teológicas. Su Príncipe no es un simple aventurero para quien la vida es un arte cínico que proporciona, con el éxito, honores, vanidades y riquezas; el Príncipe de Rivadeneira es, sobre todo, un grave varón cristiano, nimbado de virtudes. Si la grandeza y fortalecimiento del Estado personifican como el lema fundamental de los famosos «Discursos» de Maquiavelo – y esa avaricia del triunfo logrado, por cualquier medio, constituye la razón del Poder – en Rivadeneira, el enaltecimiento moral del Príncipe representa, en primer término, la dignificación efectiva del Estado, y sólo con la salvación ultraterrena del Príncipe alcanzará la comunidad política su punto metafísico de perfección. (Tradução nossa)

alguns críticos a pensar que ele sequer teria lido as obras de Maquiavel. No seu artigo, Garcia diz que essa crítica carece de fundamento, pois uma análise comparativa do *Tratado* e da obra de Maquiavel evidencia que Ribadeneira de algum modo conhecia o pensamento do autor florentino. Garcia atribui à escolha de métodos o aparente desconhecimento de Ribadeneira, pois por vezes está direcionando seus ataques aos escritos de Bodín, mas inclui Maquiavel e suas ideias políticas como representante de uma mesma corrente.

no autor florentino, a quem Ribadeneira constantemente contradiz, por meio de seu *Tratado*, a excelência teológica da religião se reduz hereticamente diante da poderosa "razão de Estado". Contra esse ceticismo religioso de Maquiavel, Ribadeneira aduz as premissas inabaláveis do catolicismo, como guia seguro do Príncipe, principalmente na segunda parte de sua obra. Porque a religião representa para Maquiavel apenas um fator social desprovido de ressonâncias metafísicas, capaz de ajudar, em grande medida, a fortalecer a obediência dos súditos, sem cuja submissão passiva o poder do Estado nunca floresce.²¹ (GARCIA, 1940, p. 39)

Maquiavel encontra na religião uma instituição capaz de manter o povo submisso aos seus governantes, de modo que ela se apresenta bastante útil ao príncipe e por isso tem lugar no seu pragmatismo estratégico. Apesar disso, chega a dizer que o desprezo pela religião leva a uma forçosa decadência do Estado: a ideia da adoração a Deus, para ele, leva a que o povo reconheça a autoridade do príncipe como querida por Deus. Ainda que o seu pensamento ganhe contornos um pouco mais benévolos com a religião, por outro lado, Maquiavel rechaça a visão cristã de humildade e renúncia dos prazeres mundanos. Na sua concepção, o ideal de vida deveria ser copiado de Roma no período pagão, com sua noção de glória e exaltação do poder. Ribadeneira, por sua vez, condena a posição de Maquiavel como herética, visto que atribui à religião um papel secundário e subordinado à razão de Estado: a religião é boa porque serve à manutenção da ordem e da paz social. E, além disso, a perspectiva moral que Maquiavel propõe é para Ribadeneira fonte de ofensas a Deus, pois desconsidera os preceitos revelados pela divindade.

²¹ (...) en el autor florentino, a quien Rivadeneira contradice, constantemente, a través de su *Tratado*, la prestancia teológica de la religión queda rebajada, heréticamente, frente a la poderosa «razón de Estado». Contra este escepticismo religioso de Maquiavelo, aduce Rivadeneira las premisas inmovibles del Catolicismo, como guía segura del Príncipe, especialmente en la segunda parte de su obra. Porque la religión representa para Maquiavelo, únicamente un factor social desprovisto de resonancias metafísicas, apto para coadyuvar, en gran medida, a fortalecer la obediencia de los súbditos, sin cuya sumisión pasiva nunca florece el poderío del Estado. (Tradução nossa)

a diferença (...) que existe entre os políticos e nós é que eles querem que os príncipes tenham atenção à Religião de seus súditos, seja o que for, falsa ou verdadeira; nós queremos que os súditos saibam que a religião católica é a verdadeira e que somente a ela os príncipes favorecem. Eles querem que os príncipes usem a Religião na aparência, para enganar e entreter o povo, como fazem os príncipes injustos (...); queremos que os príncipes sirvam sinceramente a verdadeira religião. Eles querem que o fim principal do governo político seja a preservação do Estado e a quietude civil dos cidadãos entre si, e que se tome como meio para essa preservação e quietude, tanto quanto for necessário da Religião, e nada mais; Queremos que os príncipes cristãos entendam que todo o poder que possuem pertence a Deus e que Ele deu a eles para que seus súditos sejam felizes, aqui com felicidade temporal (que é para onde o governo político se dirige) e ali com eterna, para a qual a felicidade temporal está olhando e se endireitando como seu claro e último fim...²² (RIBADENEIRA in GARCIA, 1940, p. 44)

A diferença essencial, para Ribadeneira, entre o seu pensamento e o de Maquiavel e Bodín está na forma como entendem o papel da religião. Maquiavel e Bodín propõem que o príncipe se valha da religião do seu povo, seja ela qual for, como elemento de coesão e submissão. Assim, o príncipe deveria emular para o povo uma piedade religiosa, de modo a dar-lhes o exemplo de submissão a Deus, para que o povo, por sua vez, mostrasse submissão a ele, o príncipe.

Não nos enganemos, no entanto, com as intenções políticas de Ribadeneira. Se, por um lado, imiscui-se nos assuntos políticos, por outro, seu interesse real é na manutenção da ordem religiosa entre os governantes. Quando Maquiavel procura reposicionar o papel da Igreja Católica e da religião dentro do Estado, o seu objetivo é abrir espaço para novos agentes políticos, que terão assim mais liberdade de ação e maior poder junto aos governantes, que, até então, costumavam ter como conselheiros eclesiásticos – e, no caso espanhol, os jesuítas tinham um grande poder

²² la diferencia (...) que hay entre los políticos y nosotros es, que ellos quieren que los príncipes tengan cuenta con la Religión de sus súbditos, cualquiera que sea, falsa o verdadera ; nosotros queremos que conozcan que la Religión católica es solo la verdadera, y que a ella sola favorecen. Ellos quieren que los príncipes se sirvan de la Religión en apariencia, para engañar y entretener al: pueblo, como lo hacen los príncipes injustos (...); nosotros queremos que los príncipes sirvan de veras a la verdadera Religión. Ellos quieren que el fin principal del Gobierno político sea la conservación del Estado y la quietud civil de los ciudadanos entre sí, y que se tome por medio para esta conservación y quietud, tanto de la Religión como fuere menester, y no más ; nosotros queremos que los príncipes cristianos entiendan que toda la potestad que tienen es de Dios y que El se la dió porque sus súbditos sean bienaventurados , acá con felicidad temporal (que es a lo que se endereza el Gobierno político) y allá con la eterna, a la cual está nuestra ,temporal mira y se endereza como a su blanco y último fin... (Tradução nossa)

de influência junto aos monarcas. É importante ter esse panorama como plano de fundo da discussão, mas não é nosso objetivo expor o quadro das disputas políticas do século XVI: interessa-nos, especificamente, aproximar o autor das *Obras Morais* e das *Vidas* do texto de Ribadeneira, para assim estudar o uso feito pelos jesuítas da filosofia ética de Plutarco. Assim, passemos ao texto de Ribadeneira e vejamos os usos que o padre jesuíta faz dos textos plutarquianos ao longo do seu tratado.

6.3. O *Tratado de la Religión* como texto pedagógico

Ribadeneira diz, no texto ao leitor, no início do seu *Tratado*, que Maquiavel tinha o intuito de “ensinar” como o príncipe deveria governar. No mesmo sentido escreve Ribadeneira o seu trabalho de refutação à obra de Maquiavel: não expõe uma simples teoria política que leva em conta a doutrina católica, mas pretende ensinar diretamente ao príncipe sobre religião e política. Seu livro é endereçado a um nobre em particular: o próprio príncipe Felipe III, próximo monarca a assumir o trono espanhol. Neste sentido, a obra de Ribadeneira se insere na tradição dos tratados educacionais do humanismo e do renascimento: pretende educar a elite política do seu país.

Ainda no texto direcionado ao leitor, Ribadeneira delimita os objetivos da sua obra: primeiro, dizer o que devem fazer os príncipes em matéria de religião; depois, o que devem fazer no governo político e temporal do reino e também ensinar quais são as verdadeiras virtudes necessários para administrar bem o reino. Há, evidentemente, um recorte no âmbito do que e a quem se pretende ensinar. Não obstante, não nos parece que o *Tratado de la Religión* deva ser lido como um simples tratado de política, mas sim como uma obra pedagógica que ensinava como governar.

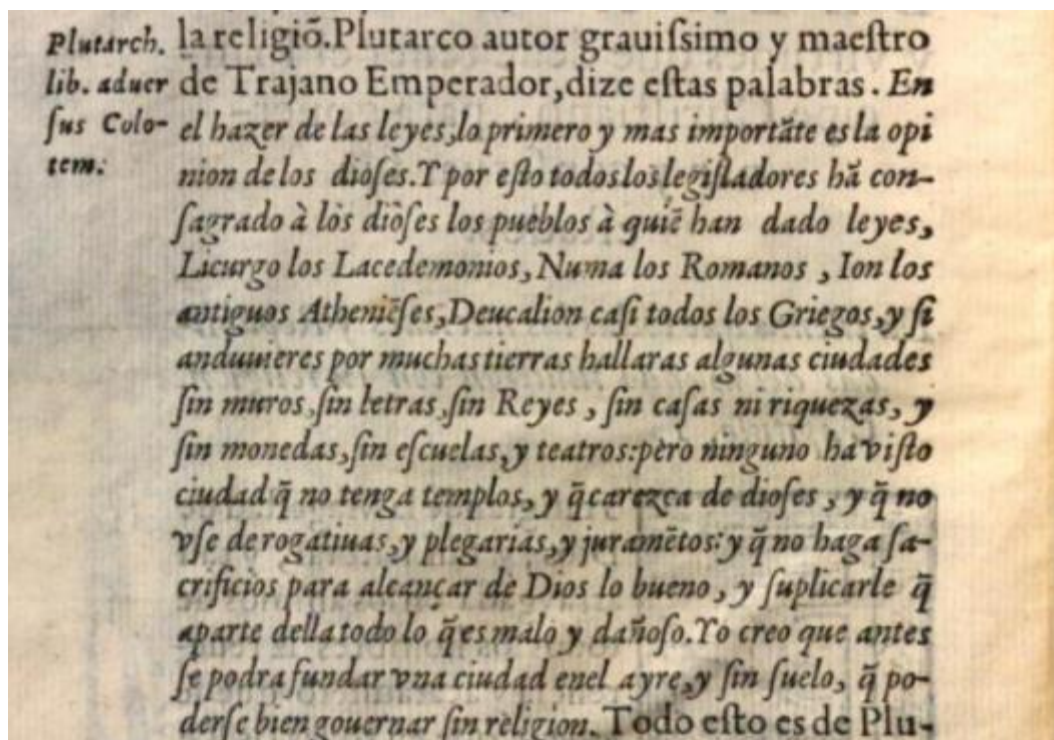
6.4. Usos de Plutarco na obra de Ribadeneira

Pelo nosso levantamento, no *Tratado de la Religión*, de 1595, o padre Pedro de Ribadeneira cita Plutarco ao menos dez vezes ao longo das 560 páginas da sua obra. O tratado está dividido em duas partes: o primeiro tomo consta de 38 capítulos, em que Ribadeneira tratará mais propriamente do tema religioso, explanando sobre o papel da Igreja na vida do governante; no segundo tomo, que tem 44 capítulos, “expone qué debe hacer el Príncipe en orden al Gobierno político y temporal de sus reinos, describiendo las virtudes verdaderas y perfectas que han de adornar su vida”

(GARCIA, 1944, p. 42). Nos dois tomos, Plutarco aparece em posição de destaque, sendo, inclusive o primeiro autor citado no primeiro capítulo do tomo I da obra. Mas, seguindo uma lógica que a própria divisão de tomos aponta, Plutarco é citado apenas essa vez no tomo I, que abunda em citações de escritores cristãos e algumas poucas vezes referencia autores pagãos. Já no tomo II, Plutarco é citado frequentemente, sobretudo para ilustrar as virtudes que o príncipe deve cultivar.

Para fins de exposição, organizaremos as citações em tópicos, fazendo – em seguida – um breve comentário sobre o uso que Ribadeneira delas. Não elencaremos todas as citações por um motivo bastante econômico: a obra de Ribadeneira não trata do tema da educação e inicialmente não foi acolhida como texto a ser utilizado nos colégios jesuítas. Assim, nosso objetivo é expor brevemente como um dos membros da Companhia de Jesus se apropria dos trabalhos de Plutarco, para assim abonar a presença do nosso autor nos escritos dos jesuítas: ou seja, apontar para uma assimilação de Plutarco no âmbito da instituição jesuíta, de modo a indicar que sua recepção não foi apenas instrumental, para uso nas escolas, mas que o escritor das *Vidas* era reconhecido pela sua autoridade e valor ético.

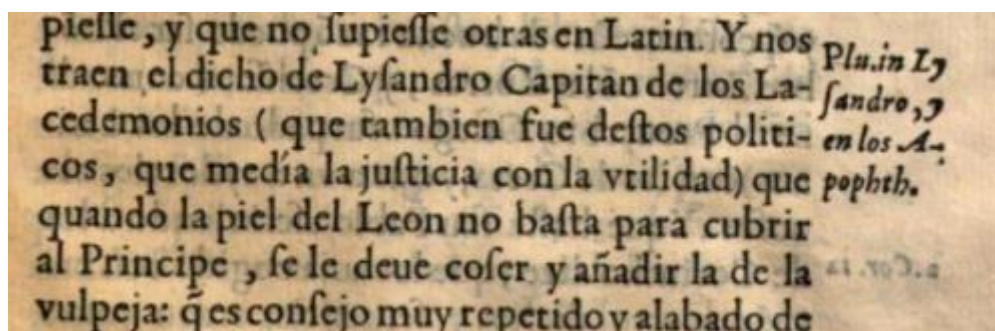
1ª citação:



Tradução: “Na elaboração das leis, a primeira e mais importante coisa é a opinião dos deuses. E por isso todos os legisladores consagraram aos deuses os povos aos quais deram leis: Licurgo, os lacedemônios, Numa, os romanos, Ion, os antigos atenienses, Deucalião, quase todos os gregos, e se caminhares por muitas terras, encontrarás algumas cidades sem muros, sem letras, sem reis, sem casas ou riquezas, e sem moedas, sem escolas e teatros. Mas ninguém jamais viu uma cidade que não tenha templos, e em que faltem deuses, e que não use preces, orações e juramentos: que não faça sacrifícios para obter de Deus o que é bom, e que não implore que aparte da cidade tudo o que é mau e prejudicial. Acredito que antes se poderia fundar uma cidade sem o ar a terra do que governar sem religião”. Retirada do Tomo I, Capítulo 1, p. 1 do *Tratado de la Religión*.

Comentário: esse trecho foi retirado da obra de Plutarco *Adversus Colotem* (correspondendo à seção 31 da edição de Goodwin), em que Plutarco refuta as ideias sobre as leis e a política de Colotes, discípulo de Epicuro. Ribadeneira utiliza esse trecho para provar a universalidade da experiência religiosa, mas também para levar o leitor a perceber a necessidade da religião do ponto de vista da governabilidade dos povos: pela ótica de Plutarco, todos os governantes, de grandes e pequenos reinos, rendiam culto aos deuses para que eles os favorecessem no exercício do seu poder. Ribadeneira cita o texto de Plutarco integralmente, fazendo a sua própria tradução para o espanhol. É curioso notar que é Plutarco o autor que abre o tomo em que Ribadeneira explanará sobre o papel da Igreja e o lugar da religião no reinado do príncipe: entendemos, pelo teor da citação, que Ribadeneira procura dar alcance universal à experiência religiosa, trazendo o argumento de um autor pagão que, por sua vez, explana justamente sobre a sua percepção do valor da religião em todos os povos.

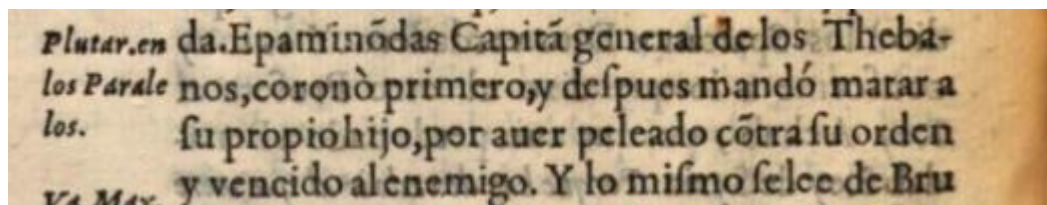
2ª citação (indireta):



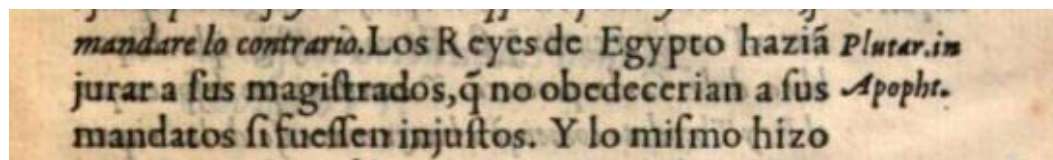
Tradução: “E trazem-nos o ditado do capitão Lisandro dos Lacedemônios (que também era político, que media a justiça com a utilidade) que quando a pele do Leão não chega para cobrir o Príncipe, deve-se costurar e acrescentar a pele da raposa ...”. Retirada do Tomo II, Capítulo 1, p. 283 do *Tratado de la Religión*.

Comentário: esse trecho foi retirado de duas obras distintas de Plutarco: do *Apophthegmata Laconica* (que, na edição de Goodwin, corresponde à seção 54) e de uma das suas *Vidas*, *Lysander* (que, na edição de Perrin, corresponde ao capítulo VII). Nessa passagem, Plutarco está tecendo um comentário depreciativo sobre Lisandro, que seria um líder utilirratista, ora louvando a justiça, ora agindo inescrupulosamente, a depender da vantagem que tiraria de cada situação. Assim, Plutarco transcreve o dito de Lisandro em que ele ridiculariza aqueles que diziam que os descendentes de Hércules – ou seja, os gregos – não deveriam travar guerras por ilusões ou vantagens. Ribadeneira utiliza esse trecho para ligar Lisandro a Maquiavel, dizendo que o último se serve do mesmo tipo de conselho ao instruir o príncipe.

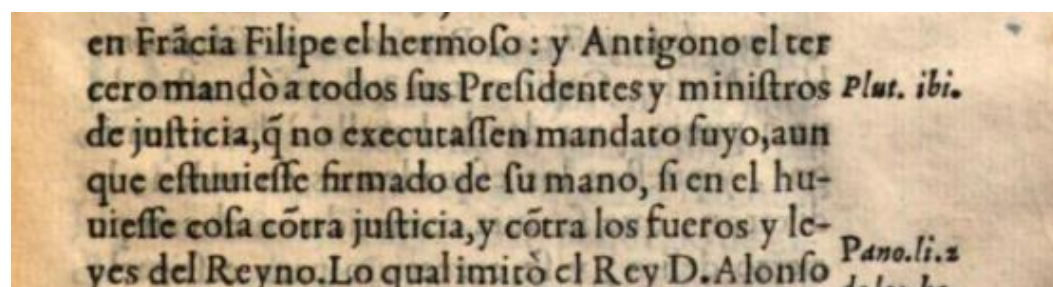
3ª, 4ª e 5ª citações (indiretas):



Plutar.en da.Epaminōdas Capitã general de los Theba-
los Parale nos, coronò primero,y despues mandò matar a
los. su propio hijo, por auer peleado cōtra su orden
Va. Max. y vencido al enemigo. Y lo mismo selee de Bru



mandare lo contrario. Los Reyes de Egipto hazia Plutar.in
jurar a sus magistrados, q̄ no obedecieran a sus Apophth.
mandatos si fueren injustos. Y lo mismo hizo



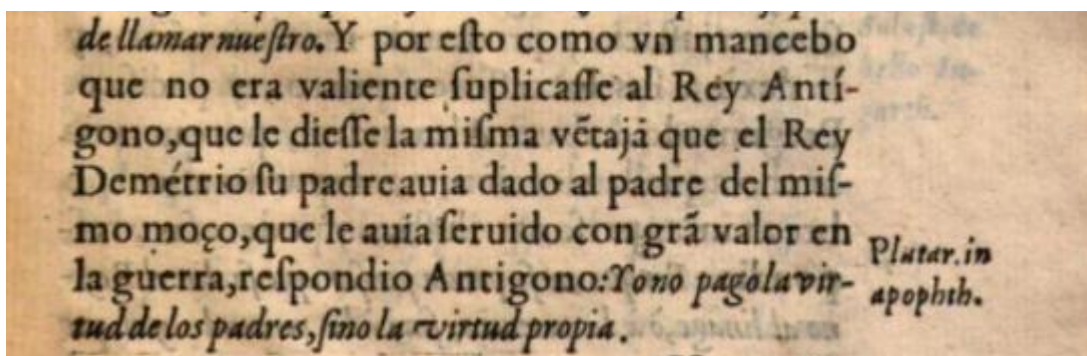
en Frãcia Filipe el hermoso : y Antigono el ter
cero mandò a todos sus Presidentes y ministros Plut. ibi.
de justicia, q̄ no executassen mandato fuyo, aun
que estuiesse firmado de su mano, si en el hu-
uiesse cosa cōtra justicia, y cōtra los fueros y le-
yes del Reyno. Lo qual imitò el Rey D. Alfonso Pano.li.2

Tradução: “Epaminondas, Capitão Geral dos Tebanos, primeiro coroou, e depois ordenou a morte de seu próprio filho, por ter lutado contra sua ordem e derrotado o inimigo”. Retirada do Tomo II, Capítulo 5, p. 296 do *Tratado de la Religión*. “Os reis do Egito faziam seus magistrados jurar que não obedeceriam às suas ordens se fossem

injustos”. Retirada do Tomo II, Capítulo 5, p. 297 do *Tratado*. “Antígono terceiro ordenou a todos os seus presidentes e ministros da justiça que não executassem suas ordens, mesmo que fossem assinadas por sua mão, se no caso fosse contra a justiça e contra os foros e as leis do Reino”. Retirada do Tomo II, Capítulo 5, p. 297.

Comentário: a 3ª citação aparece em *Parallela minora*, seção 12, e a 4ª e 5ª citações em *Apophthegmata Laconica*, capítulo 2. Nesse trecho, Ribadeneira expõe um exemplo negativo de Epaminondas, que mandou matar o próprio filho por ter descumprido uma ordem sua, para provar que alguns homens podem ter a aparência de justiça, mas na verdade são injustos. Em seguida, cita dois testemunhos, um dos reis egípcios e outro de um regente macedônio, que diziam aos seus ministros que eles deveriam desobedecê-los nos casos em que se colocassem contra a justiça. Aqui Ribadeneira está apresentando a virtude da justiça, fazendo o contraponto com a visão maquiavélica de que os interesses do príncipe em manter o seu poder estariam acima da noção de justiça.

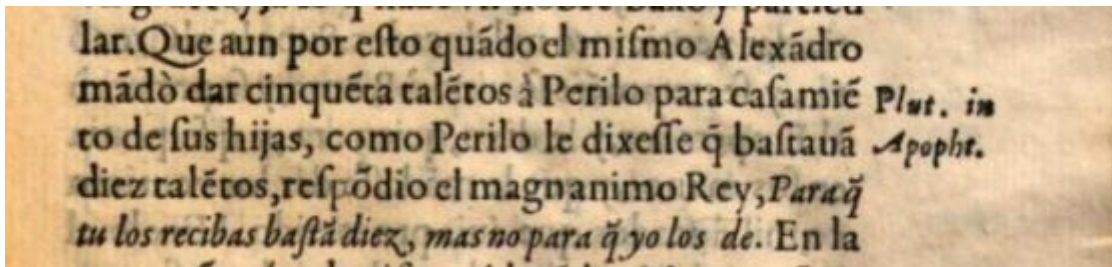
6ª citação:



Tradução: “(...) como um jovem que não era corajoso suplicava ao Rei Antígono que lhe desse o mesmo benefício que o Rei Demétrio havia dado ao pai dele, que tinha servido com grande valor na guerra, respondeu Antígono: eu não pago pela virtude dos pais, mas sim pela sua própria virtude”. Retirada do Tomo II, Capítulo 5, p. 305.

Comentário: o trecho foi retirado da obra *Apophthegmata Laconica*, capítulo 69. Ao usar essa citação, Ribadeneira fazia o elogio do mérito em contraste com os privilégios herdados. Ribadeneira diz que os políticos costumam procurar tirar vantagem de sua linhagem familiar ou amizades: para o padre jesuíta, a verdadeira honra está em que o político construa sua posição através da prática das virtudes.

7ª citação:



Tradução: “Que mesmo por isso, quando o próprio Alexandre mandou dar a Perilo cinquenta talentos para o casamento das suas filhas, como Perilo lhe disse que bastavam dez talentos, respondeu o magnânimo Rei: para que os recebais, dez talentos bastam, mas não para que eu as dê”. Retirada do Tomo II, Capítulo 15, 367.

Comentário: o trecho foi retirado novamente de *Apophthegmata Laconica*. Aqui, Ribadeneira exemplifica como príncipe deve cumprir a sua palavra. Não cabe a ele dizer algo e depois desautorizar a si mesmo.

Pelas citações aqui elencadas, podemos ver que o uso que Ribadeneira faz da obra de Plutarco é: 1. abundante, pois cita o autor das *Vidas* seguidas vezes e valendo-se de muitas de suas obras – sobretudo do *Apophthegmata Laconica*; 2. não é meramente ilustrativo, para exemplificar algum dos seus argumentos, mas também é de caráter dialético, no sentido em que não são apenas os relatos biográficos que aparecem no seu texto – Ribadeneira abre o seu tratado com um comentário teológico-político de Plutarco a respeito da validade da religião.

Depois, consultando as obras de Plutarco nas traduções de Goodwin e Perrin, além de cotejá-las com os textos gregos presentes na biblioteca digital Perseus, constatamos que Ribadeneira cita os textos plutarquianos procurando manter o sentido que o seu autor atribuía a eles: ou seja, mesmo quando cita indiretamente, parafraseando os textos de Plutarco, nota-se que os seus escritos “segue o tom” que Plutarco dá às suas obras.

7. PLUTARCO NO *VIRIDARIUM SACRAE AC PROFANAE ERUDITIONIS*, DE FRANCISCO MENDOZA

Francisco de Mendoza foi um célebre jesuíta de Lisboa. Foi professor de Filosofia e reitor do Colégio das Artes de Coimbra nos primeiros anos do séc. XVII. Esta sua obra foi publicada postumamente pelo mesmo Colégio num denso volume que constituía à época uma súpula de saber enciclopédico.

O seu *Viridarium* “foi uma obra fundamental na formação de algumas gerações de estudantes que passaram pelos colégios jesuítas e pelas universidades, muito marcada pela estética barroca, à qual correspondeu com entusiasmo e que exemplificou” (SANTO in GONÇALVES e BANZA, 2013, p. 12). Utilizado nas aulas de Humanidades e Retórica dos colégios jesuítas, o *Viridarium* tinha certa pretensão a ser um manual de formação do homem cristão. O termo *viridarium* significava jardim de árvores e foi utilizado por diversos escritores do século XVI como analogia ao cultivo de algum saber ou virtude: assim, houve diversas obras com esse título, que narravam desde a vida dos santos até questões matemáticas. No caso da obra de Mendoza, estamos diante de um *viridarium eruditionis*, ou seja, um jardim de instrução, “concebido como uma obra destinada a ensinar e a instruir, e resultante, em grande parte, do envolvimento académico e universitário do seu Autor, como aluno e como professor” (SANTO, 2013, p. 12).

As obras voltadas ao ensino de Humanidades tinham, no século XVI, certa tendência ao universalismo. Por isso, a obra de Mendoza, como instrumento pedagógico que era, traz temática bastante variada: poesia, retórica, preceitos morais, entre outros assuntos.

A obra, como a de Ribadeneira, foi endereçada a um príncipe. No caso de Mendoza, o príncipe em questão é D. Alexandre, filho de D. Teodósio II.

7.1. Escopo da sua obra

“Sub rustico habitu internosces ciuilem togam, urbanumque sermonem”. Isto é: sob rústica veste – rústica da alegoria do jardim, onde se cultivam as flores – descobrirá uma toga cidadina, e uma linguagem polida. Encontrará também muitos ensinamentos de filosofia, revestida de ornatos, que deleitem ao mesmo tempo que

ensinem: “Plurima Philosophiae documenta, et ornamenta, quae doceant, quae oblectent”. Encontrará o gosto pela poesia e pela música, ele que é conhecido por se deliciar com ela: “Scio te Musices concentu beari immortaliter: Musas audies”. Como tudo nesta obra será sujeito a uma profunda metamorfose (um dos tópicos constantes do Barroco) verá Marte transformar-se em Narciso, Belona em Flora, as flechas em lírios, as lanças em rosas, e entre os capacetes e os férreos aprestos de guerra irromper um barrete de paz e espalhar delícias de mil cores.

Tudo isto é dito, como se vê, em alegorias sucessivas, numa profusão sem limite de acumulação de palavras e de ornatos retóricos, que bem caracterizam o ambiente literário em que se insere o *Viridarium*. (SANTO, 2013, p. 13)

Assim é que Mendoza apresenta ao príncipe tudo que se verá na sua obra. Santo resume (2013) o tipo de discurso do *Viridarium* como clássico na sua erudição, cristão nos valores que apresenta e barroco no estilo.

Resumiremos a exposição que Santo (2013) faz dos livros do *Viridarium*, de modo a que fique claro ao leitor que tipo de obra era esse manual de homens cristãos e a razão de nos debruçarmos sobre ele.

No Livro Primeiro, Mendoza compila dez discursos homiléticos que pronunciou em dez anos por ocasião da Vigília de Natal. Neles, Mendoza faz uma leitura do mistério do Natal, à luz da história da salvação.

No Livro Segundo, Mendoza apresenta dez questões de mariologia. O objetivo desse livro é o de demonstrar como se deve manejar a erudição e a linguagem. Em breves citações, Mendoza recolhe o que seriam as melhores frases de poetas e eruditos, como Plínio e Hugo de São Vitor.

A estrutura dos *Problemata* deste livro baseia-se no modelo da argumentação dialéctica. Dado um Problema, uma questão, o desenvolvimento é feito pela parte negativa, argumentando contra, e pela positiva, argumentando a favor. Tal como na dialéctica, os argumentos são de vários tipos: das escrituras, dos Santos Padres, da razão, etc. Desta forma, a exposição torna-se um exercício que se destina a ensinar como se faz um ensaio, como se escreve um artigo, como se entra numa discussão, em suma como se rebatem ideias heréticas, ou como se defendem as ortodoxas. Devo dizer que, como método de ensino, é eficaz; mas pouco criativo e monótono. (SANTO, 2013, p. 18)

Assim, os problemas de mariologia são apresentados como exercícios para o aprendizado da erudição, do manejo da linguagem, mas também da dialéctica. Uma

exposição que, aparentemente trata de um tema teológico, é na verdade ocasião de aprendizado de uma série de novas técnicas e habilidades.

O Livro Terceiro traz uma série de debates sobre a cultura patrística. Nesse livro, Mendoza procura imbuir o estudante de noções de teologia, espiritualidade e história da Igreja. A linguagem de Mendoza é extremamente adornada, utilizando diversas imagens para se referir aos temas da religião, procurando, por um lado, atrair a atenção do leitor, e por outro aproveitar o assunto para a transmissão de uma cultura geral de linguagem elevada.

Dentro do mesmo plano de formação e erudição, Mendoza vai citando uma imensa lista de autores clássicos, que devem fazer parte da bagagem literária e filosófica de um estudante do curso de Humanidades. Aqui aparecem Aristóteles (a *Ética*), Cícero (*Academica*), Diógenes Laércio (*Vidas dos Filósofos*); em outros lugares, conforme as matérias, surgem o *De anima* e a *Metafísica* de Aristóteles, os *Florida* de Apuleio, a *História Natural* de Plínio, o *Banquete* de Platão, o *Tratado da Velhice* de Cícero, enfim, Horácio, Marcial, Juvenal, Sílio Itálico, Vergílio, Homero, Eurípides, Heródoto, Tucídides, Salústio, Tito Lívio, etc. Nem tudo se aprende nas aulas; o convite à leitura dos textos fundamentais da cultura é uma constante no *Viridarium*. Para abrir o apetite, e porque também faz parte da bagagem de um erudito, citam-se alguns ditos de autores célebres. (SANTO, 2013, p. 20)

É curioso que Santo, ao mencionar a lista de autores clássicos, passe pelo nome de Plutarco sem citá-lo, sendo ele um dos autores mais citados direta ou indiretamente no *Viridarium*. A nossa análise, então, será de utilidade para as pesquisas em torno da presença dos textos plutarquianos na obra de Mendoza.

Continuando nossa exposição, no Livro Quarto, Mendoza expõe os temas da filosofia, com um aviso preliminar de que aqui o estudante entre em terreno menos floreada e mais áspero: portanto, é preciso ter cuidado e prudência ao tratar de tais assuntos. Mendoza procura fazer uma afirmação do Humanismo nesse livro, ao defender uma cultura “alicerçada nos valores supremos da dignidade do homem e da excelência do espírito sobre todas as coisas” (SANTO, 2013, p. 23). Assim, Mendoza volta ao tema do Humanismo da procura dos traços antropológicos que ligam a todos os homens: mais do que a mesma religião ou cultura étnica, o que torna os homens unidos é o cultivo das virtudes, o seu crescimento enquanto homem.

Santo interrompe sua análise no Livro Quarto do *Viridarium*.

No Livro Quinto, Mendoza expõe exercícios dos temas variados, mas todos abordando temas do cultivo de uma erudição clássica. Assim, temas sobre a alma humana, sobre estudos, sobre a prudência, entre outros temas.

Já o Livro Sexto trata das questões da eloquência, trazendo exemplos do manejo dessa arte. É composto por uma série de discursos, de Filipe II da Espanha e Isabel de Portugal, que ilustram como a eloquência é construída com argumentos e imagens através da linguagem bem empregada. Ainda nesse livro, Mendoza, em textos de próprio punho, discute a importância da filosofia, da dialética e retórica. Depois, tratará de temas como o da Eucaristia, da figura de São João Batista, entre outros. Vê-se que o Livro Sexto tem por objetivo mais ilustrar o que seria a eloquência do que a discutir e o fez pela variedade de discursos sobre diferentes temas.

No Livro Sétimo, Mendoza trata da retórica e traz uma sequência de *progymnasmata* que tratam dos tópicos da retórica. Esse é, sem dúvida, o livro mais conceitual do *Viridarium*. Os autores citados são os dos preceitos retóricos: Cícero, Quintiliano, Horácio. Os poetas são citados para abonar os preceitos.

O penúltimo livro trata das humanidades literárias. Mendoza faz um elogio da literatura clássica e procura provar o seu valor perene, apesar da gentildade dos seus autores.

E, por fim, na última parte, Livro Nono, Mendoza trata dos preceitos poéticos, iniciando o livro com uma peça teatral sobre a paixão de Cristo. Em seguida, trará uma série de poesias sobre a Virgem Maria e homens ilustres do seu tempo, como Inácio de Loyola e Francisco Xavier.

Exposto o escopo da obra de Mendoza, passemos a analisar as citações de Plutarco no seu *Viridarium*.

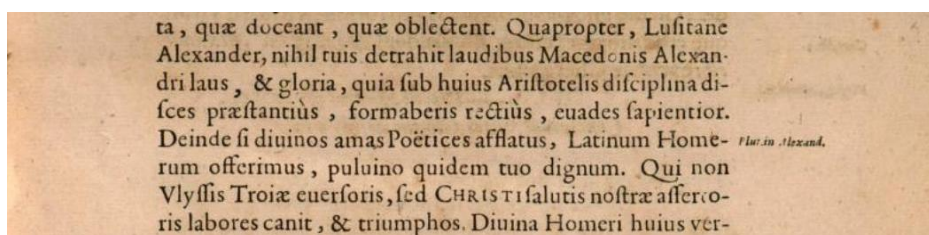
7.2. Usos de Plutarco no *Viridarium* de Francisco de Mendoza

Na nossa análise do *Viridarium* de Francisco de Mendoza, conseguimos levantar ao menos três citações de Plutarco, diretas ou indiretas. Procederemos à análise dessas citações, como fizemos no *Tratado de la Religión* de Pedro de

Ribadeneira, com o propósito de criar volume de textos referenciados e tratados através da comparação com traduções e do texto grego disponibilizado pela biblioteca digital Perseus. Assim, torna-se mais claro o objeto e possível uma apreciação da recepção das obras de Plutarco pelos colégios jesuítas.

Santo (2013), ao explicar o motivo de resumir o assunto de apenas quatro dos livros do *Viridarium*, diz que Mendoza repete os argumentos bem ao estilo barroco, de modo que ao abordar-se um dos seus tópicos, torna-se redundante e despropositado repetir as mesmas explicações para as demais. Como não temos a pretensão de dar um tratamento de tipo filológico ao estudo da obra de Mendoza, mas sim, como já mencionamos, criar um corpo de abonações que nos ajude a uma conversação entre os jesuítas e os textos de Plutarco, notamos que há na sua obra ainda algumas outras citações indiretas à obra de Plutarco mas que por se repetirem os temas em muitos pontos do *Viridarium* preferimos não tratar no âmbito dessa pesquisa.

1ª citação:



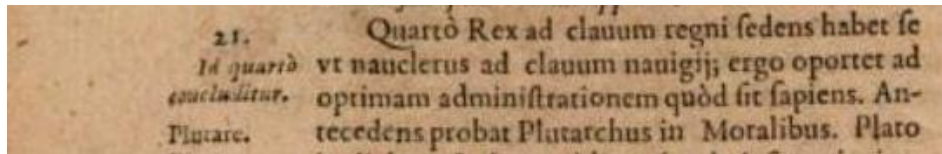
(Retirada do prólogo endereçado ao príncipe D. Alexandre)

Tradução: “Consequentemente, ó Alexandre lusitano, nenhum louvor te é retirado por louvarmos e glorificarmos também Alexandre da Macedônia, que por causa de Aristóteles receberá uma excelente instrução, dará forma a um governo e se tornará mais sábio. Depois se amas os poetas inspirados pelos deuses, apresentamos-te o Homero latino, que certamente é digno do teu leito imperial. Que não seja para Ulisses destruidor de Troia, mas para Cristo nosso Salvador e juiz o teu trabalhar, triunfar e cantar”.

Comentário: nesse trecho, Mendoza cita o capítulo 7 do *Alexandre*, de Plutarco. Nessa passagem, Plutarco narra a relação de aluno e professor estabelecida entre

Alexandre e Aristóteles. Mendoza se apropria do texto de Plutarco ao se dirigir ao príncipe Alexandre, de Portugal. Comparando o Alexandre português ao Alexandre das *Vidas* de Plutarco, Mendoza pretende convencer o príncipe de que ele é nobre como o foi o príncipe macedônio e que terá um professor também de elevado saber.

2ª citação:

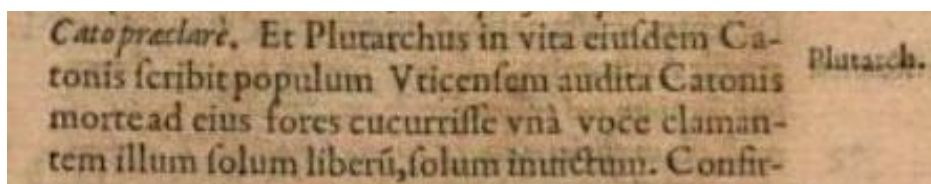


(Retirada do Livro IV, *Problema III*, do *Viridarium*)

Tradução: “Em quarto lugar, o rei a obter a dignidade real (o leme real) se sentou onde o capitão do navio mantinha o leme do navio; em seguida foi necessário que para uma excelente administração fosse também sábio. Plutarco demonstra o precedente nas suas Obras Morais”.

Comentário: nesse trecho, Mendoza menciona Plutarco sem dar a referência de alguma de suas obras, mas referindo-se às suas *Obras Morais* como um todo. Aqui, Mendoza está expondo vários preceitos para o Rei governe bem. Na passagem específica, está tratando do quarto preceito, em que diz que o Rei deve saber, quando necessário, escolher um bom administrador para cuidar de assuntos seletos do seu governo. A analogia aqui feita é a do navio e do capitão: o Rei deve saber escolher um bom administrador para os assuntos do governo assim como escolheria um capitão para comandar o seu navio. A ideia por trás dessa analogia é a de que o Rei não governa sozinho, mas que deve se cercar de bons ministros para que o ajudem com bons e sábios conselhos.

3ª citação:



(Retirada do Livro IV, *Problema VIII*, do *Viridarium*)

Tradução: “E Plutarco, na vida do mesmo Catão escreveu que o povo da Útica tendo escutado sobre a morte de Catão para a porta da casa dele correram clamando a uma voz que ele era o único homem livre, o único invicto”.

Comentário: no *Problema VIII*, Mendonza expõe o argumento de que uma pessoa virtuosa é capaz de estender a duração da vida, pela sua prudência e sabedoria. Para exemplificar, cita o trecho da *Vida de Catão, o jovem*, de Plutarco, que no capítulo 71, conta como por conta da virtude, Catão foi defendido pelo povo mesmo depois da sua morte: o povo de Útica enganou César, que procurava Catão, e fez com que o imperador acreditasse que Catão ainda vivia.

8. PLUTARCO NO ESCRITO *CHRISTIANI PUERI INSTITUTIO* DO JESUÍTA JUAN BONIFÁCIO (1538-1611)

8.1. Quem foi o padre Juan Bonifácio, S.J.

Juan Bonifácio nasceu em 1538, em San Martín de Castañar e faleceu em Valladolid em 1606. Bonifácio se tornou jesuíta em 1557 em Valladolid, quando começou a ensinar nos colégios da Companhia de Jesus. Inicialmente, destinaram-no ao ensino de gramática e retórica: ofício de que se ocupou por cerca de dez anos.

No ano de 1567, quiseram levá-lo para Salamanca para que estudasse teologia e assim pudesse assumir uma cátedra no ensino das coisas divinas. No entanto, Bonifácio solicitou aos superiores que fosse transferido ao colégio de Ávila, podendo assim continuar a ensinar as disciplinas de Humanidades. Juan Bonifácio foi um dos primeiros jesuítas, tendo se tornado noviço da Companhia de Jesus no tempo em que a Ordem não tinha noviciado próprio e nem sequer qualquer outro espaço físico para acolher aos que aspiravam a entrar para a Companhia: assim, Bonifácio esteve nos inícios da Ordem de Santo Inácio, ajudando a consolidá-la como a Companhia de Jesus tal como a conhecemos.

Em uma de seus livros, *De sapiente fructuoso*, 1, I, epístola 7, Juan Bonifácio afirmava ter começado a ensinar ainda muito jovem, “*adoleſcentiamque adoleſcentuli docuimus*”. Nessa carta, Bonifácio cita o trecho do livro de *Eclesiastes* (11,6), atribuído pela tradição católica ao Rei Salomão, “de manhã semeia tua semente, e à tarde não repouses a mão, pois não sabes qual delas prosperará: se esta ou aquela, ou se ambas serão boas”, e, a partir dessa imagem diz de si mesmo que começou a semear o ensino ainda pela manhã e que na altura em que escrevia sua epístola já estava próximo ao final do dia, mas que ainda quando fosse noite ele pretendia continuar ensinando às crianças e jovens.

Foi Francisco de Borja, superior da Companhia de Jesus na ocasião, quem tentou convencer Juan Bonifácio a abandonar o ensino das crianças para ocupar-se da teologia: na Espanha do século XVI, o que Borja propunha para Bonifácio era a maior glória a que um homem da Igreja poderia aspirar. Mas, Bonifácio “*veía que acudir a la enseñanza de la Gramática era acudir a la mayor necesidad de la Iglesia,*

ya que la de las facultades mayores estaba suficientemente atendida” (OLMEDO, 1938, p. 62-63).

8.2. A importância de Juan Bonifácio para a Companhia de Jesus e a *Ratio Studiorum* de 1599

Félix G. Olmedo, no livro *Juan Bonifácio (1538-1606) y la cultura literária del siglo de oro*, de 1938, diz que, a respeito da *Ratio Studiorum*, Juan Bonifácio foi “el primer jesuíta que lo dió a conocer en España y lo practicó con extraordinario fruto por espacio de cuarenta años” (idem, p.15).

No capítulo VIII da sua obra, Olmedo faz um breve resumo da situação das ideias e práticas pedagógicas no início do século XVI na Espanha. Valendo-se de citações de Erasmo, Vives, Montaigne, Buchanán e Palminero, Olmedo descreve um cenário lastimável, em que punições e castigos físicos severos eram constantes. Com a reforma da educação proposta pelos Reis Católicos, os abusos vão se tornando menos frequentes e as crianças vão gradativamente sendo melhor acolhidas no ambiente escolar. O mesmo Erasmo que descreve as barbaridades cometidas pelos professores será um dos proponentes da assim chamada “pedagogia do amor”, que propunha que antes o professor tratasse o educando com doçura e delicadeza e não com surras e ameaças. Como Erasmo, muitos outros pedagogos passam a escrever tratados sobre uma educação amorosa. Diversas dioceses na Espanha publicam então constituições sinodais recomendando que as crianças sejam tratadas com delicadeza e ternura pelos professores. Um exemplo dessas constituições é a da diocese de Tortosa, de 1575. Assim diz o seu texto

Como as delicadas inteligências das crianças facilmente se infectam com os erros de seus professores, é preciso procurar com toda diligência (e toda será pouca, dada a malícia dos tempos) que não se nomeiem para professor àqueles que sejam suspeitos na fé, senão somente àqueles que se note que formarão bons cristãos; que saibam educar e ensinar como convém; que não tratem as crianças e adolescentes com dureza, porque isso não serve mais do que para fazê-los ter horror ao estudo, mas com benignidade, aplaudindo-os suavemente, quando o merecem, e elogiando-os com a devida discricção, para que se animem e sigam adiante nos estudos; que tenham para com eles entranhas de pais, e como a tais os vejam os seus discípulos, não como a verdugos cruéis, que só se alegram em

vê-los sofrer. (CONSTITUICION sinodal de Tortosa in OLMEDO, ibidem, p. 74)

É também Olmedo que nos diz que dentro dos quadros da Companhia de Jesus é Juan Bonifácio o primeiro a formular e dar a conhecer as ideias da nova pedagogia. Bonifácio foi designado pelos superiores jesuítas para tal missão, tarefa que assumiu com empenho e da qual resultou a redação do seu livro *Christiani pueri institutio adolescentiaeque perfugium - ad gymnasia eiusdem Societatis*, de 1575. Para a Companhia de Jesus o *Christiani pueri institutio* foi o livro inaugurador de uma tradição pedagógica que será plenamente consagração com a redação definitiva da *Ratio Studiorum* em 1599. Foi a partir da obra de Bonifácio que os estudantes e professores jesuítas formaram seus princípios pedagógicos. Outra obra de valor parecido só aparecerá entre os jesuítas com a própria *Ratio* e, quase um século depois, com a obra de Perpiñá, *De ratione liberorum instituendorum litteris graecis et latinis*, de 1673.

O *Christiani pueri institutio* é de uma vez só um tratado de pedagogia – voltado para professores e pais – e um livro escolar – para uso dos estudantes nos colégios jesuítas.

Juan Bonifácio,

(...) considerado um dos primeiros pedagogos da Ordem, defendeu a tese de que o bom comportamento era um requisito necessário, indistintamente, para o rico e o pobre, o culto e o inculto, visto que é principalmente uma motivação religiosa que trazia em si o interesse em fazer chegar a normas de boa conduta a todas as camadas da população cristã. Publicada em Salamanca, quando Bonifácio era então diretor de estudos e professor de Retórica no Colégio de Medina, sua *Christiani pueri institutio, adolescentiae que perfugium* (1575) foi considerada um manifesto pedagógico assumido pela Companhia de Jesus. A preocupação do padre espanhol não encontrava-se isolada nesse momento, visto que os argumentos sobre a importância da educação dos indivíduos e a necessidade de transmitir modelos adequados de condutas era fundamentalmente perpassada pelos preceitos e códigos de moral cristã. (SILVEIRA, 2014, p. 44)

A educação do humanismo, não apenas dos colégios jesuítas, terá sempre essa forte marca do controle dos comportamentos e dos corpos. No dizer de Carlota Boto (2009, p. 128), “tratava-se de controlar a sede corporal, para assegurar alguma paz para o desenvolvimento do espírito”. A preocupação com a educação do corpo

aparece manifestada nos códigos e normas de etiqueta: o próprio *De Pueris* (1530), de Erasmo, elenca os diversos modos pelos quais a criança é educada nas suas atitudes corporais ainda não domesticadas. É preciso dominar o corpo infantil para que ele se torne apto de educação intelectual.

João José Alves Dias, no artigo “Os primeiros caracteres europeus impressos na China, 1588” (2014, p. 87) afirma que

O livro do jesuíta Juan Bonifácio foi o primeiro que recolheu as ideias da nova Ordem em matéria de educação. O Homem devia assumir um protagonismo fundamental e ativo (na educação, na ética, na filosofia e até na religião – numa palavra: Humanismo), mas enquadrado nos limites da tradição judaico-cristã. Devia-se, assim, fomentar a instrução dos jovens dando-lhes acesso a um conjunto de textos clássicos, selecionados de entre aqueles que ao mesmo tempo que proporcionavam uma formação prática e retórica também ministravam o complemento moral necessário a um ser humano que se queria educar como um bom cristão.

Christiani pueri institutio é, na verdade, uma antologia de passagens bíblicas, de escritos de filósofos e escritores romanos, assim como de Padres da Igreja. Porém, não se fica apenas pelos clássicos. No livro transcreve-se mesmo uma carta de Ângelo Poliziano a Pico della Mirandola, datada de 1488, sobre o cantor Fabio Orsini, para salientar a forma como a voz deveria ser modulada em função do poema que declamava (...); referencia-se Erasmo e escolhem-se textos que permitiam inculcar nos alunos a virtude e a moral, ao mesmo tempo que lhes melhorava a habilidade latina.

Vê-se que Bonifácio tinha como objetivo sintetizar as melhores práticas e ideias sobre educação a que tinham acesso os homens do seu tempo, de modo que compôs um livro costurado por trechos de autores os mais diversos. Há, inclusive, exemplos da vida animal, escritos de punho pelo próprio Bonifácio, que surgem como forma de dar bons exemplos que estivessem mais próximos à mentalidade infantil e juvenil: elefantes, águias, leões e cobras surgem como seres capazes de transmitir, pela sua forma de viver, boas imagens de como o homem deve proceder na sua conduta moral.

Como nos informa Dias (*idem*, p. 85), no ano de 1588 o livro de Bonifácio foi o primeiro livro impresso em caracteres móveis no território da China, o que mostra o grande prestígio que os jesuítas davam à obra e ao seu autor. Não obstante, o livro publicado na China, sob os cuidados do padre Alessandro Valignano, não era exatamente o mesmo que Bonifácio publicara em 1575: Valignano suprimiu diversas partes do livro.

Todo e qualquer exemplo mais mundano, entre aqueles que Juan Bonifacio escolhera como ilustração do seu pensamento – mesmo que esses exemplos fossem transcritos das obras de Horácio, Cícero, Juvenal ou Ovídio, entre outros – foram eliminados. Desapareceram, assim, vários capítulos relacionados com a vida animal – quer dissessem respeito a animais mais majestosos, como águias, elefantes ou leões, quer a animais menos nobres como cobras, quer ainda a animais mais fantasiosos, como dragões. Talvez por prudência – e não esqueçamos que aquele era um momento vivido com apreensão entre os cristãos na região – foram também suprimidos os capítulos ou as histórias relacionados com mártires, com perseguições, com expulsões ou com a prática de atrocidades contra seguidores ou defensores do cristianismo. Alguns dos cinco livros que compõem o *Christiani pueri institutio*, impresso em Macau, em 1588, são de tal maneira refeitos e reescritos que, na verdade, acabam por ser mais obra de Alessandro Valignano do que de Juan Bonifácio. (DIAS, idem, p. 87-88)

A atitude de Valignano é, na história da literatura jesuítica, a narrativa da prática de expurgo de textos por parte dos membros da Companhia de Jesus. No caso do livro de Bonifácio, em particular, evidencia-se a tentativa de modelar o texto que seria impresso em Macau, de modo a que tanto aquilo que pudesse parecer pouco grave – exemplos mais mundanos – ou perigoso – a narração dos martírios dos cristãos – deveria ser suprimido da obra para se adequar à percepção de Valignano em relação ao povo local.

A história do livro de Juan Bonifácio na Europa é, no entanto, bem diferente daquela que se passou na China. Entre os seus pares da Companhia de Jesus, o livro de Bonifácio foi não só bem acolhido como utilizado na íntegra em todas as suas edições durante o final do século XVI e início do século XVII, período em que a *Christiani pueri institutio* gozou de grande prestígio nos colégios dos jesuítas.

Ainda que Bonifácio não conste na lista dos pedagogos consultados para a elaboração da *Ratio Studiorum* de 1599, diversos autores são concordes em colocá-lo como a principal referência em temas pedagógicos para os intelectuais jesuítas que estiveram à frente da redação das regras de estudos da Companhia de Jesus. No dizer de Olmedo (idem, p. 73), “(...) el año 1586, cuando el libro de Bonifacio andaba ya en manos de todos, el *Ratio* estaba todavía en embrión”.

O livro de Bonifácio foi inicialmente encomendado pelo padre provincial de Castilla, Juan Suárez, no ano de 1565. Em 1568, sucede a Suárez o padre Gil Gonzáles Dávila, que, ouvindo do próprio Bonifácio alguns trechos do livro, animou-o a continuar a sua obra. Cinco anos mais tarde, Bonifácio, Suárez e Dávila foram

convocados à Congregação Geral da Companhia de Jesus em Roma. Foram acompanhados pelo padre Martín Gutiérrez. Joaquín Pascual Barea (2009, p. 824) aponta que o padre Dávila foi um dos responsáveis pela redação da *Ratio Studiorum* preliminar, feita pela comissão que trabalhou entre 1582 e 1586.

9. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizada então a análise das obras de Ribadeneira, Mendoza e Bonifácio no que toca ao uso que os dois autores fazem dos escritos de Plutarco, nos cabe agora algumas considerações finais. Nosso objetivo, desde o início desse trabalho foi o de aproximar a obra de Plutarco aos escritos dos jesuítas, sobretudo no que diz respeito à sua recepção e assimilação do ponto de vista formativo aos estudantes da Companhia de Jesus. É abundante a literatura a respeito da relação entre Plutarco e os humanistas e renascentistas, incluindo aí os membros da Companhia de Jesus. No entanto, um trabalho que fizesse cotejo das obras de autores jesuítas, escolares e não-escolares, com a obra de Plutarco ainda estava por fazer no âmbito da cultura de língua portuguesa, sobretudo no recorte aqui proposto: do uso dos seus textos na educação.

Assim, é de se pensar que tal trabalho encontra relevância por propor uma aproximação desse tipo, e mais, por produzir um *corpus* comparativo, abonado em citações da obra de Plutarco e de autores jesuítas pouco estudados no contexto da academia.

Da pesquisa proposta aqui resulta algumas impressões mais do que conclusões.

No *Tratado de la Religión*, Pedro de Ribadeneira apresenta Plutarco ao leitor sem qualquer espécie de ressalva, utilizando-o inclusive para abrir o seu argumento sobre o tema principal da sua obra: a necessidade da religião e a sua universalidade. Além disso, Plutarco é citado e mencionado em diversos trechos da obra, como tivemos a oportunidade de observar na nossa análise anteriormente.

No caso do *Viridarium* de Francisco de Mendoza, Plutarco é ainda mais utilizado, pois as citações do autor das *Vidas* são mais extensas do que as feitas por Ribadeneira. Mas, os dois autores citam com bastante liberalidade textos tanto das *Obras Morais* quanto das *Vidas*.

Assim, pela análise das obras dos padres jesuítas em comparação com os textos plutarquianos, é possível: I. estabelecer um marco de *relação* textual entre os textos de Plutarco e as obras de Ribadeneira e Mendoza; II. perceber que esse uso dos textos, nas obras analisadas, não passa pela marca do expurgo textual, prática corrente no século XVI ao se selecionar textos de autores clássicos em obras literárias

ou escolares; III. divisar um *locus* privilegiado que ocupava o autor das *Vidas* nas obras dos dois autores analisados, pela abundância de citações e a autoridade atribuída a elas.

Ao encerrarmos essa pesquisa, percebemos a insinuação da necessidade de um trabalho mais amplo no cotejo da obra de Plutarco em relação aos autores jesuítas do século XVI, em que se descortine ainda mais essa recepção, assimilação e também apropriação dos textos desse autor que foi conhecido como o Educador da Europa durante muitos séculos.

10. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANGELERI, C. Il problema religioso del rinascimento: storia della critica e bibliografia. 1ª ed. Firenze: Felice Le Monier, 1952.

AGOSTINHO. A doutrina cristã. São Paulo: Paulus, 2002.

BASÍLIO. Carta aos jovens sobre a utilidade da literatura pagã. 1ª ed. São Paulo: Ecclesiae, 2012.

BOUDON, R. Tratado de Sociologia. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

BRENK, F.E. Plutarch and “Pagan Monoteism”. In: LANZILLOTTA, L. R.; GALLARTE, I. M. Plutarch in the religious and philosophical discourse of Late Antiquity. 1ª ed. Boston: Brill, 2012. pp. 73-84.

CAYUELA S.J., A. M. Humanidades Clásicas: análisis de sus aptitudes para constituir la base de unos estúdios esencialmente formativos. 1ª ed. Zaragoza: Aldus, 1940.

CHIUSO, D. Introdução. In: BASÍLIO. Carta aos jovens sobre a literatura pagã. 1ª ed. São Paulo: Ecclesiae, 2012. pp.

FERREIRA, J.R. Os valores de Plutarco e sua actualidade. In: FERREIRA, J.R.; FIALHO, M.C.; SOARES, C. Ética e Paideia em Plutarco. 1ª ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2008. pp. 99-120.

FRANCA S.J., Leonel. O método pedagógico dos jesuítas: o “Ratio Studiorum”: Introdução e Tradução. 1ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952.

FRAZIER, F. La marche du monde et les incertitudes de la tychè. In: FRAZIER, Françoise; LEÃO, Delfim (orgs.). Tychè et Pronoia: la marche du monde selon Plutarque. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Univerdade de Coimbra, 2010. pp. III-XXIII.

GARCIA, T.G. Ideas politicas del padre Rivadeneira. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1944. Disponível em: <http://www.educacionyfp.gob.es/revista-de-educacion/dam/jcr:7336edf4-13b1-4b82-843d-aec575636a8d/1944re45pensamientoespanol03-pdf.pdf>. Acesso em: 20. Nov. 2020.

GARIN, E. La educación en Europa 1400-1600. 1ª ed. Barcelona: Crítica, 1987.

GAUME, J. O verme roedor das sociedades modernas, ou o paganismo na educação. 3ª ed. Porto: Livraria Cruz Coutinho Editora, 1886.

GILSON, E. A Filosofia na Idade Média. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

GUILLERMOU, A. Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1973.

LANGONE, H. Chorar por Dido é inútil: Santo Agostinho, as confissões e o manejo da literatura pagã. 1ª ed. São Paulo: Filocalia, 2018.

LESKY, A. História da literatura grega. 1ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

LOYOLA S.J., I.; IPARRAGUIRE S.J., I. (org.). Obras Completas. 1ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.

MARROU, H. História da Educação na Antiguidade. 1ª ed. São Paulo: Kíron, 2017.

MENDOZA, F. Viridarium sacrae, ac profanae eruditionis. Lyon: Gabrielis Boissat & Sociorum, 1635. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=IZgkVVllxBcC&printsec=frontcover&source=gs_atb&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 10 fev. 2020.

MIRANDA, M. M. L. Uma 'paideia' humanística: a importância dos estudos literários na pedagogia jesuítica do séc. XVI. **Humanitas**. Coimbra. 48, p. 223-256, 1996.

MIRANDA, M. M. L. Uma 'Comunidade Pedagógica Europeia': O Humanismo jesuítico e a identidade da Europa. **Humanitas**. Coimbra. 53, p. 83-112, 2001.

NUNES, R. A. da C.. História da Educação na Antiguidade Cristã. 2ª ed. São Paulo: CEDET, 2018.

O'MALLEY S.J., J. How Humanistic is the Jesuit Tradition?: From the 1599 Ratio Studiorum to Now. In: Jesuit Education 21: Conference Proceedings on the Future of Jesuit Higher Education. Martin R. Tripole, S.J., Ed. (Philadelphia: St. Joseph's University Press, 2000. pp;189-201.

ORTIZ, A.M. Plutarco en España: traducciones de Moralia en el siglo XVI. 1ª ed. Murcia: Universidad de Murcia, 2000.

OXFORD CLASSICAL DICTIONARY, 3ª ed. Oxford, 2000, p. 12: 2000.

- PADE, M. The Reception of Plutarch from Antiquity to the Italian Renaissance. In: BECK, M. (org.), *A Companion to Plutarch*. Wiley-Blackwell, 2014. pp. 531-544.
- PAGOTTO-EUZÉBIO, M. S. Isócrates, professor de philosophía. *Educação e Pesquisa*, v.44, 2018.
- PINHEIRO, J. Introdução. In: PLUTARCO. *Da educação das crianças*, 2008. pp. 9-26.
- PLUTARCO. *Introducción, traducción y notas por por Concepción Morales Otal y José García López*. 1ª ed. Madrid: Gredos, 1985.
- RECHIA, K. C. et al. *História da educação I: livro didático*. Palhoça: UnisulVirtual, 2006. Disponível em: http://pergamum.unisul.br/pergamum/pdf//88381_Karen.pdf. Acesso em: 22 jun. 2018.
- RIBADENEIRA S.J., P. *TRATADO DE LA RELIGION Y Virtudes que deve tener el Principe Christiano*. Madrid: Juan Montoya, 1595. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=M2q9eaC3gUC&pg=PA1&hl=pt-BR&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 15 mar. 2020.
- SANTO, A. E. O Viridarium de Francisco de Mendonça, S.J. In: GONÇALVES, M. F.; BANZA, A. P. (orgs.). *Património Textual e Humanidades Digitais: da antiga à nova Filologia*, Évora: CIDEHUS, 2013. pp. 11-24.
- SANTOS, V.G. *O Sobre a Fortuna de Plutarco: tradução e estudo da tyché/fortuna plutarquiana*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2012.
- SILVEIRA, M.D. *A imagem feminina na Moralia: heroísmo e outras virtudes*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.
- TOFFANIN, G. *Historia del Humanismo: desde el siglo XIII hasta nuestros días*. 1ª ed. Buenos Aires: Editorial Nova, 1952.
- TRENCH, R.C. *Plutarch, his life and his Lives and his Morals*. 1ª ed. Londres: Macmillan, 1873.
- WESTAWAY, K.M. *The educational theory of Plutarch*. 1ª ed. Londres: University of London Press, 1922.
- XENOPHONTOS, S. *Ethical Education in Plutarch: moralising agents and contexts*. 1ª ed. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016.

PIO IX. Inter Multiplices, 21 de março 1853. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-inter-multipliques-21-marzo-1853.html>. Acesso em: 08 ago. 2020.